UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A METAFÍSICA DOS COSTUMES: A AUTONOMIA
PARA O SER HUMANO**

Diego Kosbiau Trevisan

São Paulo
2011

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A METAFÍSICA DOS COSTUMES: A AUTONOMIA
PARA O SER HUMANO**

Diego Kosbiau Trevisan

Dissertação apresentada ao programa de
Pós-Graduação em Filosofia do
Departamento de Filosofia da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para obtenção
do título de Mestre em Filosofia sob a
orientação do Prof. Dr. Ricardo Ribeiro
Terra

São Paulo
2011

ÍNDICE

Nota sobre as citações e abreviaturas	8
INTRODUÇÃO - UMA METAFÍSICA DOS COSTUMES “CRÍTICA”?	14
I - METAFÍSICA DOS COSTUMES: A GÊNESE DE UMA IDEIA	42
1. 1762-1770 – DA NATUREZA HUMANA À PUREZA DA RAZÃO: SÍSIFO E A LÚBRICA ROCHA METAFÍSICA.....	48
1.1. 1762-1766 – Um Shaftesbury wolffiano?	49
1.2 1766-1770 – A distinção dos mundos e o surgimento do projeto de uma <i>Metafísica dos Costumes</i>	58
2. 1770-1781 – CONHECENDO “A PERSONALIDADE DA RAZÃO”. TRANSIÇÃO PARA A MORAL CRÍTICA	72
2.1. Os “Limites da Sensibilidade e da Razão” – a <i>Metafísica dos Costumes</i> no interior dos planos de uma futura “Crítica da Razão Pura”	74
2.2. Os primeiros esboços de um princípio puro da moralidade – Delineamentos iniciais da concepção de autonomia	79
2.2.1. Rejeição das escolas empirista e intelectualista	79
2.2.2. Razão pura, princípio moral e a comunidade de seres racionais sob leis da liberdade.	88
3. 1781-1797 – A MORAL CRÍTICA E A EMPRESA DOUTRINAL. DE SÍSIFO A TÂNTALO OU: A “IMINENTE” METAFÍSICA DOS COSTUMES?	104
3.1. A <i>Metafísica dos Costumes</i> antes do término da “empresa crítica”	105
3.2. Da “empresa crítica” à “empresa dogmática” – problemas conceituais e empecilhos políticos.	110
II - KANT E A REFORMULAÇÃO DA METAFÍSICA	118
4. A QUESTÃO DE UMA “METAFÍSICA APLICADA” EM KANT	121
4.1. Sentidos de “metafísica” no projeto crítico kantiano	122

4.2. O sistema da filosofia – crítica e metafísica aplicada.....	127
5. OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS METAFÍSICOS DA CIÊNCIA DA NATUREZA. O MODELO DE UMA METAFÍSICA APLICADA	138
5.1. A parte transcendental e a parte metafísica da <i>Metafísica da Natureza</i>	139
5.2. O conceito empírico de matéria.....	144
5.3. Princípios transcendentais e princípios metafísicos	152
III - A METAFÍSICA DOS COSTUMES COMO AUTONOMIA JURÍDICA E AUTONOMIA ÉTICA.....	164
6. A METAFÍSICA DO COSTUMES E O MOMENTO TRANSCENDENTAL. AUTONOMIA COMO PRINCÍPIO SUPREMO DA MORAL.....	170
6.1. As exigências de pureza – a peculiaridade da concepção kantiana de uma <i>Metafísica dos Costumes</i>	172
6.2. Primeiro nível de pureza: A pureza irrestrita e a vontade santa	181
6.3. Segundo nível de pureza: Moral para seres racionais finitos. O princípio da autonomia e o reino dos fins.....	192
6.3.1. Fato antropológico fundamental. A busca pela felicidade	192
6.3.2. Natureza racional como fim em si mesmo	202
6.3.3. Princípio da autonomia e o reino dos fins.	207
6.4. Excurso. Antropologia e moral aplicada.	216
7. O LIVRE ARBÍTRIO COMO OBJETO DE UMA METAFÍSICA DOS COSTUMES	221
7.1. O ato do livre arbítrio como conceito supremo da <i>Metafísica dos Costumes</i>	223
7.2. As faculdades práticas humanas. O aporte da psicologia.	229
7.3. Capacidade de propor-se fins como base inicial da distinção entre <i>Doutrina do Direito e Doutrina da Virtude</i>	238
7.4. Princípios supremos da <i>Doutrina do Direito</i> e da <i>Doutrina da Virtude</i> como princípios metafísicos.	244
7.5. Excurso. Legalidade como critério deontológico inicial de uma <i>Metafísica dos Costumes</i> . Intersubjetividade da ação do arbítrio no mundo.....	250
8. DOCTRINA DO DIREITO E DOCTRINA DA VIRTUDE – AUTONOMIA NA COMUNIDADE JURÍDICA E ÉTICA	261

8.1. Legislação ética e legislação jurídica.	262
8.2. Autonomia jurídica.....	269
8.2.1. Definição do direito como faculdade de coagir – pressupostos empíricos e liberdade externa.....	269
8.2.2. Liberdade negativa e liberdade positiva – o direito da humanidade como ponto de confluência e as fórmulas de Ulpiano.....	276
8.2.3. Direito Privado – A <i>lex permissiva</i> e a permissão do ato unilateral do arbítrio.	280
8.2.4. O direito público. A república e a paz perpétua na comunidade jurídica cosmopolita.....	291
8.3. Autonomia ética.....	299
8.3.1. Virtude e o confronto entre razão e sensibilidade – os fins obrigatórios	299
8.3.2. Amor e respeito – perspectiva social da virtude.....	306
8.3.3. A comunidade ética	310
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	321
BIBLIOGRAFIA	326

AGRADECIMENTOS

Ao professor Ricardo Terra pela generosa e próxima orientação desde a graduação e minhas sucessivas e malogradas tentativas de formular um projeto de pesquisa, aceitas, todas, com paciência e gentileza; agradeço-lhe também pela oportunidade de participar de grupos de pesquisa por ele conduzidos e que tão importantes foram e continuam sendo para meu lento amadurecimento intelectual. Talvez mais do que tudo, devo a ele e ao ambiente de estudos e de amizade existente nestes grupos um ensinamento que certamente conservarei por toda minha vida acadêmica: não é desejável ou mesmo possível refletir e fazer filosofia de forma solitária, carrancuda e casmurra.

Aos membros do Grupo de Filosofia Alemã: Bruno Simões, Erinson Cardoso, Flávio Reis, Francisco Gaspar, João Geraldo da Cunha, Jonas Medeiros, Marília Espírito Santo, Marisa Lopes, Rafael Rodrigues Garcia, Ricardo Crissiuma e Rúrion Soares; agradeço especialmente a Bruno Nadai, Fernando Mattos, Monique Hulshof, Maurício Keinert e Nathalie Bressiani, também companheiros do Grupo de Tradução Kant e pacientes leitores de minhas produções oceânicas.

A Maurício Keinert e Maria Lúcia Cacciola pelas valiosas sugestões e críticas feitas em meu exame de qualificação; os erros que persistem são atribuídos à minha teimosia córnea.

Aos amigos que me fazem providencialmente esquecer, mesmo que de forma temporária, que existe algo chamado filosofia: Arthur Iglesias, Bruno Ceccon, Caio Lima, César Rodrigues, Felipe Marchiori, Felipe Zaia, Marcos Paulo Guedes, Mateus Ruiz e Rodrigo Cheida.

Aos amigos e interlocutores espalhados pelo mundo: André Nunes, José Guilherme Caiado, Marcelo Granato e Nicolás Alles.

À comunidade do mítico “Indiã”, uma verdadeira instituição da capital bandeirante. Aos ex-moradores, amigos e antigos companheiros de convivência diária: Daniel Carnaúba, Felipe Bueno, Fernando Carnaúba e João de Paula. Aos atuais e/ou antigos moradores, amigos e convivas da feijoada e da boemia paulistanas: Adriano Scalzaretto, Bruno Salles, Guilherme Suguimori, Leon Domingos e Marcelo Pacheco. A

estes agradeço em especial pelas inúmeras vezes que fui e ainda sou acolhido com os braços e o sofá da sala abertos. Minha gratidão a vocês é inestimável.

À FAPESP pela concessão da bolsa de pesquisa com a qual realizei este mestrado.

Às secretárias do departamento de filosofia, sempre simpáticas e eficientes em desentruar o aparato burocrático uspiano. Em especial à Maria Helena, pela contínua e gentil ajuda, e à Marie, por tudo isso e pelas boas risadas.

Ao meu padrinho e à minha madrinha, pelo apoio, ajuda e atenção.

Por fim, ao meu irmão e à minha mãe pelo incondicional carinho. À minha mãe em especial, por sempre, e apesar de tudo, ter me dado plena liberdade e acreditado nos meus planos de vida: o que devo a você não cabe nesta e em qualquer outra página.

RESUMO

TREVISAN, D. K. *A Metafísica dos Costumes: A Autonomia para o Ser Humano*. 2011. 336 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2011.

Esta dissertação tem por objetivo analisar o lugar sistemático ocupado pela *Metafísica dos Costumes* no interior da filosofia prática kantiana, interpretando-a como uma metafísica da moral aplicada a um elemento empírico mínimo: a natureza humana. Em suas duas partes, a *Doutrina do Direito* e a *Doutrina da Virtude*, o princípio supremo da moral, o princípio da autonomia, adquire o significado de uma autonomia jurídica e ética que guia as situações fundamentais da vida prática do homem.

Na primeira parte da dissertação, o transcurso do projeto de uma *Metafísica dos Costumes* ao longo do desenvolvimento da filosofia kantiana será investigado como uma progressiva purificação do princípio supremo da moral condizente com o projeto crítico mais amplo de Kant e que culmina na formulação embrionária de uma comunidade de seres racionais sob leis autônomas. Numa segunda parte, a *Metafísica da Natureza* será analisada como uma metafísica aplicada que surge a partir da reformulação da metafísica tradicional empreendida por Kant e, de acordo com os novos parâmetros estipulados pela crítica, é composta por um momento transcendental e por outro metafísico-específico, onde os princípios do momento anterior são aplicados a um elemento mínimo empírico. Por fim, na terceira e última parte, o procedimento em atuação nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* será adotado como o modelo a ser seguido na *Metafísica dos Costumes*, surgindo disto um momento transcendental da filosofia moral, que encontra sua base normativa no princípio de autonomia, e uma etapa metafísica, na qual o princípio supremo da moral é aplicado ao direito e à ética.

Palavras-chave: Kant, Direito, Ética, Metafísica, Moral

ABSTRACT

TREVISAN, D.K. *The Metaphysics of Morals: The Autonomy for Human Beings*. 2011. 336 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2011.

This work intends to analyze the *Metaphysics of Morals*' systematic place within Kant's practical philosophy, interpreting it as a metaphysical discipline of morals applied to an empirical minimum: the human nature. In its both parts, the *Doctrine of Right* and the *Doctrine of Virtue*, the supreme principle of morality, the principle of autonomy, turns into an ethical and juridical autonomy that guides human practical life.

In the first place, the journey of the always postponed *Metaphysics of Morals* in the course of Kant's philosophical development will be investigated as a progressive purification of the supreme principle of morals, a procedure that agrees with the wider critical project and that culminates in the incipient idea of a community of rational beings under autonomous laws. In the second place, the *Metaphysics of Nature* will be analyzed as an applied metaphysics, a discipline that emerged after Kant's Critique had molded the new shape of traditional metaphysics; according to its critical pattern, this discipline is composed by a transcendental and a special-metaphysical part, in which the principles of the former are applied to an empirical minimum. Finally, in the third and final part, the procedure in action in the *Metaphysical Foundations of Natural Science* will be taken as a model to be followed in the *Metaphysics of Morals*. From such procedure arise a transcendental moment, which finds its normative basis in the principle of autonomy, and a metaphysical stage, in which the supreme principle of morality is applied to right and ethics.

Keywords: Kant, Right, Ethics, Metaphysics, Morals

NOTA SOBRE AS CITAÇÕES E ABREVIATURAS

As obras de Kant são citadas segundo a edição da Academia (*Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, anteriormente *Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902–) e de acordo com o seguinte modelo: Gr Ak IV: 388. p. 103, ou seja, a abreviação do nome da obra (com exceção das correspondências, presentes nos volumes X-XIII e, em alguns casos, XXIII da *Akademie Ausgabe*) seguida do volume e da página da edição da Academia e, quando possível, da página da edição em português correspondente. Nas citações da *Crítica da Razão Pura*, a página da edição da Academia é substituída pelas mais convencionais referências “A” e “B”, correspondentes à primeira e à segunda edições da obra, respectivamente. Em todas as citações busquei utilizar as traduções para o português referidas na bibliografia, fazendo alterações quando julgava conveniente. As traduções de trechos de obras sem edição em português são de minha autoria.

As abreviaturas das obras citadas seguem a referência dos seguintes títulos em alemão:

Anthropologie *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* – Antropologia de um ponto de vista pragmático.

Beobachtungen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* - Observações sobre o sentimento do belo e do sublime

Bemerkungen *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* – Comentários às Observações sobre o sentimento do belo e do sublime

Dissertatio *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* - Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível

EE *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* – Primeira introdução à Crítica da Faculdade de Julgar

Fortschritte *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* – Quais são os verdadeiros progressos que a metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e Wolff? (Os Progressos da Metafísica)

- Gebrauch *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* – Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia
- Gr *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – Fundamentação da Metafísica dos Costumes
- Idee *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* – Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita
- Krankheiten *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* – Ensaio sobre as doenças mentais.
- KrV *Kritik der reinen Vernunft* – Crítica da Razão Pura
- KpV *Kritik der praktischen Vernunft* – Crítica da Razão Prática
- KU *Kritik der Urteilskraft* – Crítica da Faculdade de Julgar
- MAN *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* – Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza
- Met. Dohna *Metaphysik Dohna* – Lições de metafísica Dohna
- Met. Mrongovius *Metaphysik Mrongovius* -Lições de Metafísica Mrongovius
- Met. Volckmann *Metaphysik Volckmann* – Lições de metafísica Volckmann
- MS *Metaphysik der Sitten: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre e Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* – Metafísica dos Costumes; Primeiros princípios metafísicos da Doutrina da Virtude e Primeiros princípios metafísicos da Doutrina do Direito
- Nachricht *M. Immanuel Kants Nachricht Von der Einrichtung seiner Vorlesungen in den Winterhalbenjahren Von 1765-1766* – Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas lições no semestre de inverno de 1765-1766
- Prolegomena *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* – Prolegômenos a toda a Metafísica Futura (1783).
- Rel *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* – A religião nos limites da simples razão
- Rx *Reflexionen* – Reflexões
- Träume *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* - Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica
- UdG *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* – Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática.

Untersuchung *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen
Theologie und der Moral* - Investigação sobre a evidência dos princípios da
teologia natural e da moral

Vorl Collins *Moralphilosophie Collins* – Lições de filosofia moral Collins

ZeF *Zum ewigen Frieden* – À paz perpétua

A Kant

*Como, porém, a tantos pedintes um único rico dá de comer!
Quando os reis constroem, os operários têm o que fazer.*

(Friedrich Schiller. Xenien)

Sempre se esquece que o filósofo, tal como o poeta, é o portador de futuros entre nós e pode contar menos do que os outros com a participação de sua época. Filósofos e poetas são contemporâneos de pessoas de um futuro longínquo (...). Filósofos deveriam ser pacientes e esperar, e não querer fundar uma soberania, nem um reino que se mantenha com os meios de seu tempo. Eles são os reis do vindouro, e suas coroas ainda são unas com os minérios que enchem as veias das montanhas...

O fato é que as pessoas mais progressistas dão coisas ao futuro e por isso devem ser duras com o presente; elas não têm pão para os pedintes – por mais que assim lhes pareça... elas têm pedras, que aos contemporâneos parecem ser pão e alimento, mas que no fundo servirão de alicerce para os dias vindouros, algo que elas não devem dar de presente. Pense na liberdade infinita do indivíduo sem fama e desconhecido; é essa liberdade que o filósofo deve conservar para si; ele pode ser uma pessoa nova todo dia, um refutador de si mesmo.

(Rainer Maria Rilke. Carta a Alexander Benois, 18/07/1901)

INTRODUÇÃO

UMA METAFÍSICA DOS COSTUMES “CRÍTICA”?

[Der] Ursprung der kritischen philosophie ist Moral (Ak XX: 335).

Com o surgimento dos *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude* no fim de 1797 Kant completava a publicação de sua *Metafísica dos Costumes*, cuja primeira parte, os *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, aparecera poucos meses antes. A obra coroava um difuso e distendido esforço filosófico que perdurava cerca de três décadas, mais precisamente desde 1765, com o anúncio, feito em correspondência, de um futuro escrito sobre os “*primeiros princípios metafísicos da filosofia prática*” (Ak X: 56). Já no interior do período crítico, a *Metafísica dos Costumes* foi a última obra a ser publicada do conjunto de projetos e escritos previstos por Kant na *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente no capítulo sobre a Arquitetônica da Razão Pura – tratava-se, presumivelmente, da obra que arremataria o projeto doutrinal kantiano e representaria a cristalização “metafísica” do primado da razão prática acentuado ao longo da produção filosófica de Kant.

Contudo, a despeito da centralidade do projeto e da distensão assumida na sua concepção, a *Metafísica dos Costumes* foi taxada de forma quase unânime como um dos grandes fracassos da carreira filosófica de Kant. Seja como marca de um intelecto senil, seja como fruto de um arroubo dogmático de um espírito crítico, seja ainda como um lapso pseudo-sistemático incoerente com o restante de sua filosofia prática, a obra foi acolhida de forma no mínimo desdenhosa pela *Kant-Forschung*, e apenas recentemente começou a gozar de certo prestígio por parte dos comentadores¹.

¹ Da bibliografia recente sobre a *Metafísica dos Costumes*, o livro de Mary J. Gregor (*Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. Oxford: Basil Blackwell, 1963) foi o primeiro a investigar o aspecto sistemático da obra, buscando analisar as possíveis conexões entre a etapa de fundamentação e as duas metafísicas, a do direito e a da virtude, com especial ênfase nesta última. Desde a publicação do livro pioneiro de Gregor, foram lançadas muitas obras e coletâneas de artigos a respeito da *Metafísica dos Costumes*, sobretudo sobre a *Doutrina do Direito*, que a partir dos anos 1970 tornou-se objeto intensa atenção (ver a bibliografia ao fim da dissertação). No entanto, os estudos sobre a *Metafísica dos Costumes* de modo geral limitam-se a adotar como tema algum tópico ético ou jurídico, reservando pouca atenção à sistematicidade da obra, seja na relação interna entre suas duas partes, seja no interior da arquitetura da razão prática e da arquitetura da razão pura – elucidar este aspecto sistemático é o fio condutor e objetivo de fundo desta dissertação. Ao invés de uma investigação a respeito de temas particulares das duas partes da *Metafísica dos Costumes*, ou mesmo um estudo sobre as diferenças conceituais entre a obra e os escritos de fundamentação, tomaremos por foco a legitimação do lugar sistemático da *Metafísica dos Costumes* no

O alvo inicial dos críticos foi a suposta senilidade de Kant no momento em que efetivamente se pôs a redigir sua *Metafísica dos Costumes*, o que, segundo eles, explicaria o caráter fragmentário e a infecundidade da obra. Quem inicialmente fez esta acusação foi Schopenhauer, que, com a acrimônia habitual, escreve:

A *Doutrina do Direito* é uma das mais tardias obras de Kant e uma obra tão fraca, que, embora eu a desaprove inteiramente, considero supérflua uma polêmica contra ela, já que ela, como se não fosse a obra desse grande homem, mas antes o produto de um homem comum ordinário <gewöhnlicher Erdensohn>, há de morrer de morte natural, por sua própria fraqueza²

Com efeito, Schopenhauer vê na *Doutrina do Direito* uma mera reprodução dos mesmos erros identificados por ele na *Crítica da Razão Pura*, sem, contudo, o brilhantismo desta última. O resultado: “uma paródia satírica do maneirismo kantiano”³.

Não é necessário muito empenho para que da constatação de aridez da obra se passe ao juízo sobre a decrepitude de um homem que, sete anos antes da morte, dava sinais de que persistia teimosamente em seu leito de Procusto construído à fria e austera moda gótica⁴. Victor Delbos emite um juízo paradigmático sobre o tema:

Os *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito* e os *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, surgidos sucessivamente em 1797, longe de oferecerem uma dedução sistemática rigorosa, não são mais do que um esforço frequentemente penoso e estéril de simples arranjo esquemático: o pensamento parece imobilizado em definições e proposições anteriormente estabelecidas; ele não tem nem largura nem plasticidade, e nem sempre lucidez⁵.

Hannah Arendt exprime um descaso análogo relativamente à *Metafísica dos Costumes*, mais especificamente à *Doutrina do Direito*:

No que diz respeito à *Doutrina do Direito* (...), se vocês forem lê-la, provavelmente a acharão bem monótona e pedante – é difícil não concordar com Schopenhauer, que

interior do sistema da filosofia prática kantiana, considerando-a como metafísica aplicada da moral, ou seja, como filosofia moral pura aplicada ao homem. Mais sobre isso na sequência.

² Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd I. Werke in Fünf Bänden*. Zürich: Haffmans Verlag. 1988. pp. 667-668. Trad.: Schopenhauer, A. *Crítica da Filosofia Kantiana*. In : Textos Escolhidos (Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 229.

³ Idem. p. 668. Trad.: p. 229.

⁴ Idem. p. 549. Trad.: p. 132.

⁵ Delbos, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969. pp. 559-60.

disse sobre ela: ‘é como se não fosse a obra desse grande homem, mas o produto de um homem comum ordinário’⁶.

Segundo ela, a aridez da obra e sua falta de “lucidez” seriam conseqüências da “imbecilidade senil” de Kant e do “enfraquecimento de suas faculdades mentais” no momento de sua redação. Arendt, como se vê, não foi a única a seguir o veredicto de Schopenhauer e atribuir à suposta senilidade de Kant o caráter fragmentário e infecundo da *Metafísica dos Costumes* e, como conseqüência, o acerto no desdém e desinteresse que a obra deveria suscitar nas investigações sobre o pensamento ético e jurídico kantiano: para Arendt, a filosofia política de Kant deve ser buscada não ali onde Kant mais se debruça sobre ela, ou seja, em sua *Doutrina do Direito* e nos opúsculos sobre direito, política e história, mas antes na *Crítica da Faculdade de Julgar*; já Delbos, no livro em que analisa o conjunto da filosofia prática de Kant, reserva à obra meras 39 páginas de um total de 608. Trata-se do retrato de um descaso: durante um longo tempo, a “tese da senilidade” foi amplamente defendida não apenas por filósofos como Schopenhauer e Arendt, mas mesmo por comentadores, especialistas da filosofia kantiana, como V. Delbos, o que em muito explica a irrelevância a que, por um longo período, foi legada a obra.

À parte questões filológicas recentemente levantadas e que em grande medida desabilitam a tese sobre a suposta senilidade de Kant no período de redação da *Metafísica dos Costumes*⁷, o fato é que esses críticos descuram tanto do estatuto doutrinal da obra, que, segundo Kant, justifica o frio tom “escolástico” que ressoa em

⁶ Arendt, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. pp. 7-8.

⁷ Cf. Flikschuh, K. *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. pp. 8-9. A autora discute a sorte da “tese da senilidade” como uma resposta natural às distorções argumentativas presentes na *Metafísica dos Costumes*, mais precisamente na *Doutrina do Direito*, que foram, segundo ela, em grande medida remediadas pela nova edição da obra lançada pela editora Felix Meiner sob a edição de Bernd Ludwig, sobretudo no que diz respeito à posição do “postulado jurídico da razão prática”. Bernd Ludwig credita ao editor da obra, e não a Kant, os problemas de encadeamento argumentativo – ver sua introdução à edição: Ludwig, B (ed), Immanuel Kant. *Metaphysische Anfangsgründer der Rechtslehre*. Hamburg, Felix Meiner Verlag. 1986. XIII-XLVI. Para Flikschuh, com o remanejamento de algumas passagens e completa supressão de outras, a coerência argumentativa teria sido restituída, desabilitando, por conseguinte, a “tese da senilidade”, ao menos no que diz respeito à *Doutrina do Direito*. Na realidade, o trabalho de Ludwig é a culminação de uma série de pequenos reparos feitos ao texto estabelecido da *Doutrina do Direito* na *Akademie Ausgabe* que remontam a meados do século XX, com os trabalhos de G. Buchda [*Das Privatrecht Immanuel Kant (Der erste Teil der Rechtslehre in der Metaphysik der Sitten)*. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System des Naturrechts. Jena: Frommann, 1929], F. Tenbruck (“Eine Bemerkung zu einer Fußnote Kants”. In: Archiv für Philosophie 5, 1954-1956), Th. Mautner (“Kants Metaphysics of Morals. A note on the text”. In: Kant-Studien 72, 1981) e outros. Para a história das diversas edições da *Metafísica dos Costumes* e das emendas sugeridas ao texto final da obra, cf. Parma, V. “Es war einmal eine Metaphysik der Sitten...”. In: Kant-Studien 91, 2000.

suas páginas (MS Ak VI: 206. pp. 7-8), quanto, a exemplo de intérpretes que adotam outras linhas, da *posição sistemática* ocupada pela obra no interior da arquitetônica da razão prática. No limite, os comentadores refratários à relevância da *Metafísica dos Costumes* no interior do edifício crítico desdenham do escopo mesmo do projeto kantiano em filosofia moral: a elaboração de um *sistema doutrinal de deveres como deveres para o homem enquanto um determinado ser racional finito*. Apenas como condição desse projeto – e ressaltemos o valor de “condição – é que devem ser compreendidos os escritos de fundamentação, como a “Fundamentação” da *Metafísica dos Costumes*.

Dessa maneira, o argumento que aqui será defendido é o de que os comentadores resistentes à possibilidade de uma *Metafísica dos Costumes* não atentam, de um modo geral, para o caráter sistemático específico da obra, desprezando com isso o lugar tópico ocupado por essa disciplina no interior da arquitetônica da razão prática. Para apreender os contornos gerais de uma *Metafísica dos Costumes*, é necessário considerar tanto o significado para Kant de uma *metafísica aplicada*, compreendidas aqui a *Metafísica da Natureza* e a *Metafísica dos Costumes*, quanto o sentido preciso dos dois momentos que a compõem: um momento transcendental, que funda a objetividade ou normatividade do uso da razão correspondente, e o momento metafísico-específico, no qual as proposições anteriormente estabelecidas são aplicadas a um elemento empírico mínimo fornecido pela experiência. Para Kant, e a despeito do que creem os críticos, uma disciplina metafísica crítica que “queira apresentar-se como ciência” deve referir-se a um âmbito específico da experiência ao qual possam ser legitimamente aplicadas as proposições discernidas na etapa crítica de fundamentação e unicamente as quais fundam, especificamente no âmbito prático, um conceito estrito de dever.

Nesse sentido, propomos nesta dissertação não tanto uma investigação sobre os tópicos particulares de que tratam as duas partes da *Metafísica dos Costumes*, a *Doutrina do Direito* e a *Doutrina da Virtude*, em outras palavras, uma investigação acerca do que seriam a filosofia do direito e a ética kantianas ou os deveres particulares de que ambas se compõem; dito de modo mais preciso, nosso objetivo é, antes, compreender o estatuto sistemático da *Metafísica dos Costumes* no interior da arquitetônica da razão prática e mesmo da arquitetônica da razão pura. Para tanto, é necessário elucidar um duplo movimento: em primeiro lugar, o esforço crítico de “purificação” da base da moral localizado, através disso, na própria atividade da razão pura, através da qual a normatividade de enunciados prático-morais é fundada no

princípio de autonomia como princípio supremo da moral; em segundo lugar, o momento de aplicação deste princípio de autonomia a um elemento empírico mínimo, o conceito geral da “natureza humana” (KpV Ak V:8. p. 14; MS Ak VI: 216-217. pp. 23-24.), que enseja os princípios supremos do direito e da ética e, a exemplo do que ocorre com a metafísica da substância corporal da *Metafísica da Natureza* e sua função de conferir “significado e sentido a meras formas de pensamento” (MAN Ak IV: 478), “realiza” o princípio “formal” de autonomia, na perspectiva do direito, em uma comunidade jurídica e, na perspectiva da virtude, em comunidade ética.

Na *Metafísica dos Costumes* trata-se, assim, do objetivo sistemático mais amplo de *aplicação* ou *passagem* do princípio supremo da filosofia moral, o *princípio de autonomia*, à experiência prática efetiva do homem. Friedrich Kaulbach resume a questão de maneira exemplar:

O programa e o método da *Metafísica dos Costumes* são determinados através da tarefa de intermediar os princípios puros da razão prática e aquelas proposições que resultam da experiência da natureza jurídica e também moral do homem. A *Metafísica dos Costumes* ‘específica’ realiza essa intermediação entre os pólos da razão prática pura e da empiria da vida prática. Ela segue um caminho a priori, partindo, entretanto, de um conceito de homem obtido a partir da experiência da natureza humana e disposto idealisticamente de modo que ela possa compreender o homem como ponto de referência de relações jusnaturalistas <naturrechtlicher>. Assim como na *Metafísica da Natureza* aparecem, por exemplo, o movimento, a extensão e a impenetrabilidade da matéria, aqui também o sujeito humano precisa ser considerado como carente <bedürftig> em muitos modos, dependente de interesses naturais, e como um ser ao mesmo tempo corporal e racional⁸

A preocupação de fundo da *Metafísica dos Costumes* consiste em expor as consequências das proposições morais fundamentais quando aplicadas a um ser finito específico, o homem, e à situação ética e jurídica que inevitavelmente se lhe impõe em contextos práticos elementares. Bem entendido, em lugar de uma observação empírica de cunho antropológico acerca da ação humana, o ponto de vista adotado numa *Metafísica dos Costumes* é aquele da *normatividade* mesma – e, portanto, a perspectiva a priori e necessária – a que estão sujeitas as *ações humanas efetivas*, caracterizadas jurídica e eticamente:

⁸ Kaulbach, F. *Immanuel Kant*. Walter de Gruyter: Berlin & New York, 1982. p. 305.

O caminho de Kant não é (...) o do empírico ao universal, mas antes aquele do a priori ao concreto. Na moral, é o caminho dos princípios da ética àqueles dos costumes e do direito. Dessa maneira, o que Kant entende por *Metafísica dos Costumes* é – em poucas palavras – *o a priori ético da sociedade civil em sua aplicação social, político-jurídica <rechtstaatliche> e individual enquanto doutrina dos costumes, do direito e da virtude*.⁹

Assim, vista de uma perspectiva sistemática, a tarefa de uma *Metafísica dos Costumes* no interior da arquitetônica da razão prática não consiste em desenvolver o quadro do estrito formalismo de uma ação racional “em geral” e das exigências normativas que subjazem a um agente dotado unicamente de razão; inversamente, a base de que parte a interrogação metafísica presente na obra é a de uma *natureza racional finita específica determinável a priori: a natureza humana*. A perspectiva transcendental assumida pelas obras de fundamentação, obtida após um distendido processo de purificação da base da moral, deve ser complementada por um *elemento empírico mínimo constitutivo da natureza humana* sem que, com isso, seja perdido o caráter a priori das prescrições práticas fundamentais que se impõem ao homem nas situações éticas e jurídicas elementares – ou seja, sem que se caia em uma antropologia moral, prática ou pragmática.

[S]e um sistema do conhecimento a priori mediante meros conceitos se chama metafísica, uma filosofia prática, que não tem por objeto a natureza, mas a liberdade do arbítrio, pressuporá e exigirá uma *Metafísica dos Costumes* (...). Assim como numa *Metafísica da Natureza* deve haver também princípios da aplicação dos princípios supremos universais de uma natureza em geral aos objetos da experiência, assim também não podem faltar numa *Metafísica dos Costumes*, e teremos de tomar frequentemente como objeto a *natureza específica do homem*, cognoscível só pela experiência, para nela mostrar as consequências dos princípios morais universais, sem

⁹ Delekat, F. “Das Verhältnis von Sitten und Recht in Kants großen *Metaphysik der Sitten*”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd.12. H. 1. 1958. p. 62. Na sequência da passagem citada, Delekat insere a *Metafísica dos Costumes* num interessante quadro histórico: segundo ele, em uma *Metafísica dos Costumes*, “em lugar do *ethos* de igreja <*kirchlichen Ethos*> fundado teologicamente e desvalorizado através das guerras religiosas, é colocado o *ethos* de uma humanidade que tudo abrange <*allumfassend*>; na ordenação da sociedade, em lugar de um patriarcado da sociedade feudal, o *ethos* das pessoas burguesas livres <*freien bürgerlichen Personen*> que se sabem ligadas jurídica e eticamente numa vida pública unicamente por contratos; no direito político <*Staatsrecht*>, em lugar das relações entre autoridade e súdito, o *ethos* da vida político-jurídica conjunta <*rechtsstaatliche Zusammenleben*> dos cidadãos sob a *volonté générale* por eles mesmos produzida. A tarefa da *Metafísica dos Costumes* de Kant é fundar e desenvolver em detalhes essa ordenação vital <*Lebensordnung*> da sociedade civil-burguesa e seus novos costumes”.

todavia diminuir a pureza dos últimos nem pôr em dúvida sua origem a priori (MS Ak VI: 216-7. pp. 23-24. Grifos nossos)

Nesse sentido, o esforço crucial de Kant na obra é o de construir uma *passagem* da pureza irrestrita do princípio supremo da moralidade para o âmbito empírico e não obstante determinável a priori em que efetivamente toma lugar a ação humana, e isto a partir da *aplicação* do princípio de autonomia aos âmbitos fundamentais da vida prática: o direito e a ética.

A ‘aplicação’ necessária do conhecimento metafísico à experiência da natureza do homem (...) consiste por sua vez em uma *passagem do ponto de vista ‘puro’ do pensamento e do discurso racionais para o do empírico*. Essa passagem pressupõe a possibilidade de *trazer a um discurso transcendental enunciados empíricos* sobre o homem e suas inclinações e paixões¹⁰

Em outras palavras, para Kant – e por mais estranho que isso possa soar a ouvidos contemporâneos – em uma “*metafísica*” dos costumes trata-se do problema da relação entre a *fundamentação* e a *aplicação* de uma determinada teoria moral, ou ainda, entre o momento transcendental que fundamenta a normatividade dos enunciados práticos no princípio de autonomia da vontade, e o momento “material” no qual aqueles devem ser e de fato são aplicados à experiência ética e jurídica exemplificada no conceito de “natureza específica do homem”. Na *Metafísica dos Costumes*, o nível transcendental-normativo das condições de possibilidade de uma ação à qual se aplica o adjetivo “moral” deve ser ultrapassado até que se obtenha o “a priori material” da ação humana. Como decorrência, o princípio de autonomia, tomado como princípio supremo da moral numa perspectiva, digamos, “metaética”, é estendido até o âmbito jurídico e ético, surgindo desse procedimento uma *autonomia ética* e uma *autonomia jurídica*, ou ainda, uma *autonomia da liberdade interna* na comunidade ética e uma *autonomia da liberdade externa* na comunidade jurídica.

* * *

Tendo em vista a perspectiva prático-sistemática exposta acima, a dissertação adotará um duplo caminho para analisar a legítima posição da *Metafísica dos Costumes*

¹⁰ Kaulbach, F. *Immanuel Kants ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’*. Darmstadt: Darmstadt WBG, 1988. p. 6

no interior da arquitetônica da razão prática. Na **primeira parte** da dissertação, será proposta uma reconstrução da exigida progressiva purificação do princípio supremo da moral como marca central e constitutiva do desenvolvimento da concepção de uma *Metafísica dos Costumes* no decorrer da evolução do pensamento de Kant. A **segunda** e **terceira** partes da dissertação, por sua vez, propõem-se a reconhecer no procedimento de aplicação do princípio da autonomia à natureza humana um momento condizente com a reformulação por que passou a metafísica tradicional no período crítico, ou seja, trata-se aqui de compreender a estrutura da *metafísica aplicada* da moral, num procedimento inerente ao projeto metafísico kantiano exemplificado de modo mais claro na *Metafísica da Natureza*. Trata-se, portanto, de duas visadas distintas, em alguma medida independentes uma da outra: num primeiro momento, retrazar a constituição de uma filosofia moral crítica a partir do confronto de Kant com os autores da tradição e que justificaria a ambição kantiana de uma moral *pura* repetidamente reforçada ao longo do período crítico e aparentemente contradita na própria *Metafísica dos Costumes* de 1797. Num segundo momento, identificar, já no interior do procedimento crítico, um instrumental sistemático que legitime o projeto mesmo de uma “moral aplicada” que realiza a autonomia humana e que, assim, inevitavelmente e de modo consistente com o lugar da arquitetônica da razão prática ocupado pela *Metafísica dos Costumes*, ultrapassa a pureza e o formalismo exigidos e obtidos através do transcurso do desenvolvimento do pensamento prático kantiano reconstruído anteriormente. Com essa dupla perspectiva, seria desabilitado, assim esperamos, o núcleo das críticas à *Metafísica dos Costumes* que exporemos na sequência.

A **primeira parte** da dissertação, dessa maneira, consiste na reconstrução esquemática do fado do projeto de uma *Metafísica dos Costumes* ao longo da produção filosófica kantiana, desde o período pré-crítico até a publicação das duas partes da obra, em 1797. O objetivo aqui consiste em retrazar o esforço crítico kantiano de *purificação da base da moral*, identificado, ao fim do trajeto, no princípio de autonomia como princípio supremo da moral e que acarreta a autonomização do âmbito moral relativamente ao teórico¹¹. Esse processo coaduna-se com o procedimento correlato de

¹¹ Cumpre desde já fazer uma longa observação aparentemente colateral, mas que, num olhar mais detido, revela-se central para rebater de antemão possíveis objeções ao propósito da dissertação, sobretudo em sua primeira parte, mas também na terceira, por ocasião da discussão em torno da *Fundamentação*. Na reconstrução do processo de “purificação” da base da moral para Kant estamos interessados apenas naquilo que Kant denomina, em reflexões do período pré-crítico, *principium diiudicationis*, em oposição

purificação da razão atrelado ao projeto de uma *Crítica da Razão Pura* como a tarefa de esquadriñar o território da razão, ou ainda, de delimitação das fontes, limites e extensão das faculdades do sujeito na constituição da objetividade do conhecimento. O movimento de fundo de purificação da razão conduz, por um lado, à denúncia sobre um “contágio do conhecimento sensível e intelectual” na metafísica tradicional, que sela o fracasso racionalista em conhecer os objetos suprassensíveis, e, por outro, à recusa da solução sensualista britânica e dos princípios práticos da escola wolffiana para o problema da fundamentação da moral. O novo caminho crítico submete a metafísica ao tribunal da razão ao mesmo tempo em que progressivamente reconhece na atividade racional prática pura o princípio de autonomia como base de uma *Metafísica dos Costumes*.

Nesse sentido, cumpre aqui inicialmente discutir aqueles comentadores que, argumentando haver uma *continuidade* entre a filosofia prática de Kant nos períodos pré-crítico e crítico, põem em questão não apenas o estatuto crítico-transcendental da *Metafísica dos Costumes*, como também chegam a desqualificar a existência mesma de uma filosofia prática kantiana genuinamente *crítica* e influenciada pela revolução copernicana em filosofia desencadeada pela *Crítica da Razão Pura*. A célebre tese da

ao *principium executionis* da moral (cf. p.ex. Rx 6760. Ak XIX: 151. 1772; Rx 6972 Ak XIX: 217. 1778? (1773-177?)), ou seja, grosso modo, o princípio de julgamento acerca do *que* é bom e do *que* deve ser feito, e o princípio sobre *como* e *por que* é feito o que deve ser feito; em outras palavras, trata-se, por um lado, da questão de um princípio de *avaliação* de quais ações são consideradas morais, e, por outro, da questão da *motivação* em executar tal ação reputada como um dever. Para Dieter Henrich, o surgimento e desenvolvimento do princípio de autonomia da vontade no itinerário filosófico de Kant somente pode ser completamente compreendido sob esta dupla perspectiva (Ethics of Autonomy” In: *The Unity of Reason*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1994. pp. 94-95). O autor sugere mesmo que o problema central enfrentado por Kant – e que, de resto, marca seu lugar no interior da história da filosofia moral – seria o segundo mencionado, a saber, o da motivação para o agir racional. Em outras palavras, o mais importante consistiria não em avaliar que uma ação moral é aquela conforme ao princípio da autonomia, mas antes em saber *como* e *por que* ajo em conformidade a tal princípio. Segundo Henrich, a resposta à segunda pergunta através do fato da razão (que fornece à teoria moral kantiana uma doutrina sobre “a força motivacional da razão” e, assim, “torna todo o sistema coerente e o traz à conclusão” – Idem, p. 105) insere Kant na tradição do “*sittliche Einsicht*” que parte dos gregos, passa pelos britânicos lidos por Kant e chega ao idealismo alemão (cf. Idem. “The concept of moral insight and Kant’s doctrine of the fact of reason”. In: *The Unity of Reason*. Op. cit). Ao contrário de Henrich, entretanto, preferimos focar nossa reconstrução no *principium diiudicationis*, ou seja, na maneira pela qual Kant chega a seu princípio da autonomia, abstraindo das por vezes confusas e controversas questões que giram em torno da motivação para o agir autônomo em Kant, como, por exemplo, o interesse prático oposto ao patológico, o respeito pela lei, a ação por dever, o fato da razão, sumo bem, postulados, etc. Acreditamos que o prejuízo para a dissertação não é tão grande em virtude do objetivo proposto: compreender o lugar sistemático da *Metafísica dos Costumes* no interior da filosofia prática kantiana. Ora, a “derivação” dos deveres depende apenas de um princípio que avalia *quais* ações são deveres, e não sobre *por que* e *como* ajo em conformidade a tais deveres – não é por esse motivo que questões relativas à motivação para o agir moral não entram na *Doutrina do Direito*? Como veremos em 7.5 *infra*, mesmo a virtude não põe como “norma fundamental” a ação por dever. Em suma, a questão acerca do surgimento da concepção kantiana sobre a motivação para o agir moral, embora central para a compreensão completa de sua filosofia moral, não nos parece crucial para uma análise da *Metafísica dos Costumes*.

continuidade da filosofia moral pré-crítica no período crítico foi inicialmente defendida por Dieter Henrich e depois compartilhada por, dentre outros, Josef Schmucker, Christian Ritter e Karl-Heinz Ilting.

Dieter Henrich defende que “a fórmula do imperativo categórico baseada na universalidade da vontade mesma” e as “duas primeiras seções da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*” já estariam estabelecidas por volta de 1765 nos *Comentários <Bemerkungen> às Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*¹². Segundo Henrich, o percurso sistemático interno à *Fundamentação*, a saber, partir da boa vontade para o imperativo categórico e a autonomia da vontade, também caracterizaria o percurso genealógico do pensamento kantiano em filosofia prática. A “intuição” de 1765, a saber, que a boa vontade seria a vontade despida de interesses particulares, já conteria os elementos necessários para ser denominada “crítica”: o quase presságio que levou à formulação “intuitiva” do imperativo categórico já no ano de 1765

funda também a concepção de uma ‘autonomia da vontade’, e, de fato, de tal modo que esta se apresenta como o conceito da possibilidade de uma vontade boa por si mesma. O desenvolvimento tardio de Kant constitui-se como uma sucessão de tentativas de desenvolver o conceito dos bens específico da vontade <der besonderen Güten des Willens> (...). O caminho que, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, conduz do conceito de uma vontade absolutamente boa à fórmula do imperativo categórico e depois à doutrina da autonomia da vontade, foi também o caminho histórico da ética kantiana¹³

Josef Schmucker também argumenta que o conteúdo da futura filosofia prática crítica já estaria contido *in nuce* nos escritos compreendidos entre 1764-1766; da mesma maneira, o problema formal da determinação da vontade unicamente pela lei moral de que trata a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática* em nada dependeria da *Crítica da Razão Pura* e da nova *démarche* crítica:

temos claro este tipo de crítica da razão prática já em Crusius e Hutcheson e no Kant mesmo na *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da*

¹² Henrich, D. “Kant and Hutcheson”. In: Ameriks, K & Höffe, O. (orgs). *Kant’s Moral and Legal Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. pp. 51-52. O original é de 1957: “Hutcheson und Kant”. In: Kant-Studien, 49, 1957-1958. Cf também. Idem. “Ethics of Autonomy” In: *The Unity of Reason*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1994. p. 98; O original é de 1963: “Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus”. In: *Sein Und Ethos: Walberger Studien*, vol 1. Mainz. E Idem. “Über Kants früheste Ethik”. In: Kant-Studien 54. 1963.

¹³ Henrich, D. “Über Kants früheste Ethik”. Op. cit. p. 406.

moral, nas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, nos *Comentários às Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* e nos *Sonhos de um visionário*; trata-se de um problema bem próprio da doutrina ética dos princípios e não permanece nem genética nem fatualmente <sachlich> numa relação de dependência com o problema crítico da metafísica teórica¹⁴.

As célebres teses de Schmucker e Henrich tornaram-se uma consistente base conceitual para que alguns comentadores reconhecessem na *Metafísica dos Costumes* de 1797 tão-somente a repetição, muitas vezes sem grande refinamento de estilo, de ideias expostas em *Reflexões e Lições* das décadas de 1750 a 1770. Christian Ritter, por exemplo, lançando mão de um minucioso e vasto tratamento do *Nachlass* kantiano e, como ainda será visto, de uma velada concepção cientificista da filosofia de Kant de matriz neokantiana, identifica a reincidência na *Doutrina do Direito* de tópicos de autores jusnaturalistas anteriores e discutidos no material disponível do período pré-crítico. Como consequência, o comentador conclui que não seria permitido afirmar a existência de uma filosofia jurídica crítica.

O pensamento jurídico de Kant desenvolve-se em uma forte continuidade. Já desde o começo do período inicial das fontes (por volta de 1764) encontram-se *in nuce* as mesmas determinações fundantes presentes na *Metafísica dos Costumes*, e, ao final do período considerado neste trabalho (por volta de 1775), âmbitos temáticos, perguntas e respostas idênticos àqueles da obra tardia. Essa continuidade do pensamento jurídico kantiano exclui a possibilidade de que Kant tenha fundado uma filosofia ‘crítica’ do direito – isto é, correspondente ao criticismo especulativo. Nem em 1769, nem mais tarde, ocorre uma ‘ruptura’ que permita falar de uma fase pré-crítica em oposição a uma fase crítica da filosofia jurídica kantiana¹⁵

Por fim, Karl-Heinz Ilting, no desdobramento das discussões levantadas pelo influente livro de Christian Ritter, busca rebater a contratese de Werner Busch, para quem haveria um conceito crítico de liberdade formulado a partir de 1772¹⁶,

¹⁴ Schmucker, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain Kg. 1961. p. 383.

¹⁵ Ritter, C. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Vittorio Klostermann. Frankfurt. 1971. p. 339. cf. 217-219; 339-341.

¹⁶ Busch, W. *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*. Berlin/New York: De Gruyter, 1979. pp. 70ss. Este conceito crítico de liberdade consistiria em tomar o homem como um ser natural e racional, ou seja, como um agente que produz efeitos no mundo sensível cuja causa, contudo, não pode ser atribuída a estímulos que provêm deste mesmo mundo sensível. Em suma, trata-se, grosso modo, da

argumentando que Kant, na verdade, retém uma concepção dogmática de liberdade desde 1765 que em nada dependeria da nova visada crítico-transcendental desenvolvida ao longo da década de 70. Como resultado, escreve ele,

não se reconhece uma ‘virada crítica’ de Kant nos anos setenta no âmbito da filosofia prática (...). Kant, mesmo nos escritos sobre filosofia prática dos anos oitenta, ainda se apóia na doutrina de uma metafísica pré-crítica e, logo lá onde conecta problemas éticos com sua crítica da razão, afasta-se daquilo que com direito poder-se-ia chamar de uma ética e filosofia do direito críticas¹⁷.

Concedendo uma razão inicial ao argumento desses autores, é incontestável que certos temas centrais da filosofia moral crítica kantiana já figuram em escritos anteriores a 1781, e podemos aqui mencionar a título de exemplo a distinção entre uma necessidade “hipotética” e uma “categórica” das prescrições morais discutida já na *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, redigida em 1762, assim como a progressiva identificação entre universalidade da lei da liberdade e sua fonte na razão ou “intelecto” puro observada na década de 1760 e desenvolvida ao longo da década de 1770; ao mesmo tempo, contudo, tais similaridades, se enfatizadas em demasia, obscurecem aquilo que de fato interessa, a saber, a solução crítica acabada conferida a esses temas e a sua inclusão específica no interior do quadro transcendental aberto pela *Crítica da Razão Pura*. Nesse ponto começamos a discordar fundamentalmente da “tese da continuidade”.

Tomemos como contraexemplo os conceitos puros do entendimento. Nenhum daqueles que defendem a continuidade da filosofia moral kantiana na passagem do período pré-crítico para o crítico poderia, sem despertar protestos bem fundados, defender que as categorias seriam “pré-críticas” pelo simples fato de esboços das mesmas remontarem a meados da década de 1770, ou mesmo pelos seus contornos futuros estarem contidos “*in nuce*” na famigerada carta a Herz de fevereiro de 1772¹⁸. Quanto à filosofia prática, se é fato que Kant escreve já em 1762 que a obrigação moral deve enunciar a necessidade categórica da ação, ou mesmo quando afirma, por volta de

questão liberdade como espontaneidade e oposta ao determinismo natural de que trata a terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*.

¹⁷ Ilting, K-H. “Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie Kants?”. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Vol. 63, N. 3, 1981. p. 325.

¹⁸ Cf. Carl, W. *Der Schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1989.

1765, que a vontade boa tem de ser universal e “não poder anular-se” <*sich selbst aufheben*> (Bemerkungen Ak XX: 67), não há nada que nos leve a assumir a presença definitiva seja do imperativo categórico, seja do princípio de autonomia como as bases explicativas desse estrito dever categórico, ambos, como é assumido nesta dissertação, construções conceituais centrais da filosofia moral crítica – de resto, mesmo concedendo que a formulação precisa dos dois princípios acima mencionados já estivesse pronta ou definitivamente esboçada em 1765, ambos coexistiriam ainda com claras influências britânicas e racionalistas ilegítimas no nível de fundamentação crítica da moral. Em suma, a *continuidade temática não implica necessariamente uma continuidade de método*¹⁹, e sabemos muito bem como Kant concebe sua filosofia crítica como um “tratado sobre o método” (KrV B XXII-XXIII. p. 23), ou melhor, sobre um “novo método” em filosofia.²⁰

Em linhas gerais, embora temas e mesmo conteúdos específicos da futura moral crítica já estejam esboçados ou suficientemente expostos no período pré-*Crítica da Razão Pura*, conforme será discutido ao longo da **primeira parte** da dissertação, entendemos que apenas na década de 1780 consolida-se um movimento inicialmente percebido a partir de 1765, com os *Sonhos de um visionário* e os *Comentários às*

¹⁹ Sobre uma ideia semelhante, cf. Oberer, H. “Zur frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre”. In: Kant-Studien 64, 1973. pp.100-102. Contra a tese de Ritter e *a fortiori* contra Schmucker e Henrich, Oberer comenta acertadamente que a “descoberta” de um novo método não exige, por si mesma, que um novo conteúdo seja forjado: “a ‘nova determinação’ <*Neubestimmung*> do antigo conteúdo pode ser completamente absorvida em tal nova configuração <*Neueinpassung*>. Portanto, não era exigido de Kant que todos os conteúdos da filosofia prática, da maneira como eles foram desenvolvidos até o início da fase crítica, fossem transformados após o início da nova fase, ou, ainda, adaptados através de modificações de conteúdo” (p. 101).

²⁰ Sobre a discussão desse tópico em relação à *Metafísica dos Costumes* especificamente, Manfred Kuehn coloca a questão nesses termos: “o que permaneceu o mesmo [na passagem do período pré-crítico para o período crítico] é o conteúdo mesmo da *Doutrina do Direito* e da *Doutrina da Virtude* de Kant. O que mudou foi a perspectiva a partir da qual esse conteúdo precisa ser visto de acordo com Kant. Isso deu origem a tensões no sistema kantiano, mas elas não são tensões fatais para a visão de Kant, ao menos não para que sejam propriamente entendidos o conteúdo e a forma de sua filosofia moral”. Kuehn M. “Kant’s Metaphysics of Morals: the history and significance of its deferral”. In: Denis, L (ed). *Kant’s Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 16. Com efeito, Kuehn mostra como alguns dos deveres presentes na *Doutrina da Virtude* são apropriados de Baumgarten e discutidos nas Lições sobre filosofia moral do período pré-crítico (pp. 17ss). Mesmo concordando com o comentador a respeito das “tensões” que tal situação produz no sistema de Kant, preferimos, contudo, adotar uma postura mais prudente do que a de Kuehn, não pretendendo um juízo tão universal e categórico sobre o conteúdo da *Metafísica dos Costumes* já estar *todo* presente no período pré-crítico – basta, por exemplo, citar o tratamento “crítico-transcendental” dado por Kant à questão da propriedade privada na *Doutrina do Direito* e sua diferença em relação à solução “lockeana pré-crítica” fornecida nos *Comentários às Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Cf. Terra, R. *A Política Tensa. Ideia e Realidade na Filosofia da História de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995. pp. 97ss, esp. pp. 110-118. Kersting, W. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. 3. Erweiterte und Bearbeitete Auflage*. Paderborn. Mentis. 2007. pp.213-228. Trata-se de mais um motivo para não se acreditar tão obstinadamente na “tese da continuidade”.

Observações, e intensificado ao longo da década de 70, de *purificação* do princípio da moral conjugado ao diagnóstico acerca do contágio entre o conhecimento sensível e intelectual, inicialmente elaborado na *Dissertação Inaugural* e que em larga medida conduziu ao projeto de uma crítica da razão como a investigação de sua atividade pura nas perspectivas prática e teórica²¹. Somente a partir do fim da década de 60 surge a *explícita* recusa ao sentimento moral e aos princípios racionalistas como bases da moral e, nesta esteira, ocorre a *autonomização* da filosofia prática em relação à teórica e o despontar inicial do *princípio da autonomia* como exigência normativa suprema da filosofia prática *crítica* e fundamento para o tratamento sistemático dos deveres na *Metafísica dos Costumes*. Esta, após o esforço propedêutico e purificador, é contada como uma moral aplicada legitimada no interior da arquitetura da razão prática “crítica” e consistente com o projeto moral mais amplo de Kant²².

Portanto, no que diz respeito estritamente aos momentos de virada na filosofia moral kantiana, será defendido que no período relativo à *Dissertação Inaugural* assiste-se a uma inflexão crucial no desenvolvimento do pensamento moral kantiano, a saber, a inflexível demanda pela “pureza” do princípio da moralidade em confluência com o objetivo metodológico mais amplo de Kant de “purificar” a razão e de alguma maneira devedora da “distinção dos mundos” esboçada nos *Sonhos de um visionário* e consumada na *Dissertação Inaugural*²³. Como decorrência disso, no período imediatamente seguinte, a década silenciosa, o princípio de autonomia como princípio

²¹ Cf. Beck, L.W. “Lambert and Hume in Kant’s Development”, In: *Essays on Kant and Hume*. New Haven and London: Yale University Press, 1978. Tonelli, G “Die Umwälzung von 1769 bei Kant” In: *Kant-Studien*, 54, 1963. Santos, L. R. *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990. Discutiremos esse tópico na primeira parte da dissertação.

²² Sobre o significado mesmo de “crítico” na filosofia moral kantiana, cf. Oberer, H. “Ist Kants Rechtslehre kritische Philosophie?” In: *Kant-Studien* 74. 1983. O autor toma uma postura mais matizada e ligeiramente diferente da adotada aqui, e, a exemplo de Werner Busch, argumenta que a marca constitutiva do criticismo em filosofia prática repousa no “conceito crítico de liberdade” discutido na *Crítica da Razão Pura* e do qual decorre a “autonomia da subjetividade racional” em oposição à “heteronomia do sentimento” (idem. pp. 223-224). Preferimos no restante da dissertação evitar uma discussão detida sobre as diferentes conceitualizações da liberdade (transcendental, negativa, positiva) feitas na *Crítica da Razão Pura*, mais notadamente no capítulo sobre as antinomias da razão pura, restando, inversamente, o mero significado da autonomia como autolegislação do agente racional livre discutido na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Crítica da Razão Prática* e pressuposto na *Introdução à Metafísica dos Costumes*. Essas questões serão discutidas na terceira parte da dissertação, em que a liberdade externa, a “autonomia” jurídica da *Doutrina do Direito*, será contraposta à liberdade interna, a “autonomia” ética da *Doutrina da Virtude*.

²³ É a tese de, por exemplo, Brandt (*Die Bestimmung der Menschen bei Kant*. Hamburg: Felix Meiner, 2007), Menzer (“Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760-1785”. In: *Kant-Studien* 2 e 3. 1898), Schlipf, (*Kant’s Pre-Critical Ethics*. Bristol. Thoemmes Press. 1998. Reedição de 1932) e Schwaiger, (“Die Anfänge des Projekts einer Metaphysik der Sitten zu den wolffianischen Wurzeln einer kantischen Schlüsselidee”. In: Gerhardt, V; Horstmann, R-P & Schumacher, R (eds). *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin: De Gruyter, 2000). Cumprir notar que Menzer e Schlipf não tiveram acesso às *Bemerkungen*.

da razão prática pura começa, sob a profunda e marcante influência de Rousseau, a ganhar a forma definitiva assumida nas obras sobre filosofia prática do período crítico, permitindo, com isso, que haja algo como uma metafísica aplicada na moral, que conta com uma parte transcendental “pura”, que funda a normatividade da ação moral em geral no princípio de autonomia, e um momento especificamente metafísico, que aplica este princípio geral à natureza humana, instanciando-o em uma autonomia jurídica e uma autonomia ética.

Ainda no interior dessa perspectiva argumentativa a respeito de uma filosofia prática pré-crítica – e como transição para o tema das segunda e terceira partes da dissertação –, notemos que um erro sistemático semelhante é cometido pelos partidários de uma “correção neokantiana” da filosofia moral kantiana e da *Metafísica dos Costumes*, mais especificamente da *Doutrina do Direito*. Para esses intérpretes, a ausência de uma “dedução rigorosa” das proposições morais a partir de alguma ciência prática bem fundada – de modo contrário, portanto, ao que supostamente ocorre na filosofia especulativa com o ancoramento da interrogação transcendental no “fato da física newtoniana” – desabilita a existência de uma filosofia prática crítica. Curiosamente, a disciplina escolhida pelos neokantianos para esta tarefa é a ciência jurídica, que, assim, deveria constituir-se como uma disciplina puramente formal e rigorosa na fundamentação de suas proposições, servindo de modelo para a filosofia moral de modo geral assim como a física newtoniana relativamente à filosofia teórica.

A ampla voga neokantiana que desqualificou por completo a *Metafísica dos Costumes*, e, de forma mais ampla, toda a filosofia prática kantiana, teve como seu primeiro e principal expoente Hermann Cohen. Vejamos seu juízo a respeito da filosofia prática de Kant:

Assim como a física está enraizada na lógica, também o direito está na ética (...), portanto, também a ética precisa ser investigada a partir da ciência jurídica e nela ser fundada. Esta é a nova posição que aqui damos à ética. Ao passo que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, investigou as genuínas bases metafísicas da ciência da natureza, ele procedeu diferentemente na ética. Na *Crítica da Razão Prática* (...), ele não partiu do fato da ciência jurídica, mas antes do análogo de um fato (...). Aqui Kant *perdeu a*

aplicação do método transcendental; (...) e não realizou a dedução da ética na ciência jurídica (...) como a da lógica na ciência da natureza²⁴.

Segundo Hermann Cohen, a filosofia moral kantiana renegou o “procedimento crítico”, a saber, partir de um *factum* da ciência e, deduzindo *post festum* suas condições de possibilidade, conceder-lhe justificação filosófica. Ao contrário do que ocorrera com a física newtoniana, Kant não teria encontrado em filosofia moral nenhuma ciência prática bem estabelecida da qual pudesse questionar os princípios que inicialmente a tornam possível, e teria recorrido, pelo contrário, ao juízo “fatual” sobre o entendimento comum dos homens (o “análogo” de um fato de que fala Cohen) para dele construir seu sistema; - nada mais natural, afirma Kurt Lissner, dado o “estágio histórico das ciências práticas” de então. Cohen teria “corrigido” Kant, e, partindo do *factum* da ciência jurídica, concebeu sua “ética da vontade pura”²⁵.

O veredicto de Cohen obteve larga influência nos estudos sobre filosofia prática de Kant; na esteira deste diagnóstico neokantiano, a *Doutrina do Direito*, e, com ela, a *Doutrina da Virtude* foram rejeitadas como escritos “pré-críticos”, na medida em que “traem” o “espírito crítico-transcendental” que funda a sistematicidade e a cientificidade da filosofia kantiana. Assim, ao invés de propor uma “ciência pura do direito”, a *Doutrina do Direito* de Kant retorna ao dogmatismo das escolas jusnaturalistas ao afastar-se dos cânones transcendentais da *Crítica da Razão Pura*.

na sua *Metafísica dos Costumes*, Kant deixou cair em relação à doutrina do direito o método crítico, permanecendo na esteira do direito natural, que era dominante à altura²⁶

Em outras palavras, a *Metafísica dos Costumes* é simplesmente rejeitada e excluída de um sistema kantiano *crítico* procedente. Christian Ritter, que com seu livro buscava uma prova histórico-genética desta tese, emite um juízo conciso sobre o tema:

Na medida em que as interpretações não se deixam contentar com uma apresentação do ‘sistema jurídico’ kantiano, mas antes se esforçam por uma derivação desse sistema a partir dos fundamentos da filosofia *crítica* de Kant, surpreendentemente elas chegam,

²⁴ Cohen, H. *Ethik des reinen Willens*. Berlin, 1907. p. 227. Apud Ritter, C. Op. cit. p. 17. Grifos nossos.

²⁵ Lissner, K. *El Concepto del Derecho en Kant*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Autónoma de México, 1959. p. 5-8.

²⁶ Stammler, R. *Theorie der Rechtswissenschaft*. Halle, 1911. p. 36. Apud Lamego, J. “A Metafísica dos Costumes: a apresentação sistemática da filosofia prática kantiana”. In: Kant, I. *A Metafísica dos Costumes*. Porto. Calouste Gulbenkian. 2005. p. XVIII.

sem exceção, à conclusão de que esta derivação não é possível. Desde a *Ética da Vontade Pura* de Hermann Cohen há um amplo consenso de que a filosofia jurídica de Kant, como ela é estabelecida na *Metafísica dos Costumes*, não está em concordância com os requisitos do criticismo filosófico, a saber, com a certeza de cada proposição através de uma rigorosa dedução a partir das condições de possibilidade da atividade racional humana em geral e, aqui, da razão prática em particular²⁷

Do diagnóstico sobre o suposto fracasso da filosofia jurídica de Kant surge o esforço neokantiano de “dar prosseguimento” ao projeto crítico formulando uma filosofia jurídica a partir dos “pressupostos transcendentais” da *Crítica da Razão Pura* – trata-se, por exemplo, do projeto da escola de Marburg, com Cohen, Nartop, Stammler, e da escola de Heidelberg, com Lask, Ernst, Rickert, Radbruch.²⁸

Os problemas gerais da interpretação da escola positivista neokantiana são inúmeros e já fartamente discutidos na história da *Kant-Forschung* sob as mais diversas perspectivas interpretativas²⁹. No que diz respeito à interpretação da filosofia moral kantiana de modo geral e da *Metafísica dos Costumes* mais especificamente, o erro central do neokantismo – a despeito das diferenças internas ao movimento – foi ter desconsiderado a etapa sistemática ocupada pela filosofia jurídica de Kant e o valor mesmo do estágio propedêutico em que têm lugar os escritos de fundamentação. Da mesma maneira pela qual, como veremos na **segunda parte** da dissertação, a física newtoniana caracteriza-se, na realidade, como uma metafísica *aplicada* da natureza e não como o estágio primitivo do questionamento crítico-transcendental, assim também o direito, ao invés de “base factual” da interrogação transcendental em filosofia moral, é um momento sistemático *posterior* à etapa inicial, uma disciplina prática à qual devem ser aplicadas as proposições morais fundamentais “buscadas”, “fixadas” e deduzidas na etapa de fundamentação; para esta última, ao contrário do que creem os positivistas neokantianos, não existe nenhum “*factum*” a não ser a *própria racionalidade finita do agente moral e sua liberdade* – trata-se, como veremos na **terceira parte** da dissertação, do fato antropológico fundamental que instaura a finitude do agente moral e lhe desvela a urgência de um princípio moral absolutamente vinculante. Desta urgência

²⁷ Ritter, C. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Op. cit. pp. 15-16.

²⁸ idem. pp 17-18.

²⁹ Cf., por exemplo, Brandt, R. *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A 67-76; B 92-101*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1995. pp. 111ss. Heimsoeth, H. “Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus”. In: Kant-Studien 29, 1924. Lebrun, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. pp. 19ss. Oberer, H. “Zur Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre”. In: Kant-Studien 64, 1973.

surge o princípio de autonomia da natureza racional em uma comunidade com outros seres racionais, e que para ser especificada em uma autonomia jurídica exige a intromissão de certos elementos materiais e empíricos que ultrapassam o estrito formalismo exigido pelo neokantismo.

Neste sentido, é interessante notar que também Christian Ritter identifica no elemento empírico presente na *Doutrina do Direito* uma marca significativa de seu estatuto pré-crítico, aproximando sua análise daquela do cientificismo neokantiano. Ritter argumenta que o *direito da humanidade*, introduzido como um a priori material “antropológico” na filosofia jurídica de Kant, denunciaria o desvio em relação ao “fundamento formal” de que dependeria a filosofia moral crítica:

Demonstra-se (...) que o direito da humanidade, como um fundamento material, fornece as bases do pensamento – segundo sua intenção, formal – jurídico de Kant. Todo direito é legitimado e limitado através não apenas de um elemento formal, lógico-jurídico, mas também do elemento da humanidade material e jurídico-estruturante - que, de resto, permanece escondido³⁰.

Embora identifique esta intromissão empírica ainda na virada da década de 1760 para a de 1770, Ritter expande sua influência para a própria *Doutrina do Direito* de 1797, ressaltando como a filosofia jurídica kantiana liga-se, com esse “conceito fundamental sistemático” de toda a obra, à tradição “metafísica” de um direito secularizado porém de matriz teológica³¹. Esse inconveniente adito empírico, portanto, trai o necessário formalismo da moral de Kant e remete sua *Doutrina do Direito* à tradição jusnaturalista, reforçando ainda mais o caráter “pré-crítico” da *Metafísica dos Costumes*:

O direito natural racional de Kant repousa sub-repticiamente em proposições materiais metafisicamente fundadas sobre a humanidade do homem no direito. Kant desenvolve as bases sistemáticas para uma metafísica jurídica no ‘direito da humanidade’. Essas bases, contudo, não são por ele expandidas em um sistema³²

³⁰ Ritter, C. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Op. cit., p. 261. Cf. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*. Op. cit. pp. 159-60. n 197.

³¹ Ritter, C. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Op. cit. pp. 323-325.

³² Idem. p. 340.

Além de prender-se à ilusória exigência neokantiana de “cientificidade” da filosofia jurídica, Ritter, assim como os demais comentadores que discutiremos abaixo, desconsidera os níveis de pureza da filosofia prática kantiana e não consegue notar como uma *Metafísica dos Costumes*, concebida como uma metafísica *aplicada* da moral, deve satisfazer a necessidade *sistemática* de ultrapassar o formalismo da etapa de fundamentação e acolher elementos empíricos em seu cerne conceitual. O “direito da humanidade”, ao lado dos demais elementos empíricos presentes na *Doutrina do Direito* (e na *Doutrina da Virtude*), atesta a presença *necessária e sistematicamente prevista* de um “a priori material” em uma metafísica kantiana. Em outras palavras, Ritter “é cego, por um lado, à genuína problemática da fundação da filosofia prática e, por outro, à mudança de base incluída por Kant na fundação do direito e da ética”³³. A *Metafísica dos Costumes*, a exemplo da *Metafísica da Natureza*, deve ser analisada em conformidade com seu lugar tópico no interior da arquitetônica da razão prática, a saber, como uma moral aplicada ao homem, retirando sua substância normativa da etapa de fundamentação que estipula as condições para uma ação moral em geral.

Com esse último ponto chegamos de modo definitivo aos temas da **segunda e terceira partes** da dissertação. Realizada essa tarefa “propedêutica” de refutação das teses acerca de supostos traços pré-críticos na *Metafísica dos Costumes* e, *a fortiori*, de uma moral pré-crítica no interior do período crítico, a segunda parte da dissertação buscará rebater as acusações de que, embora haja algo como uma filosofia prática efetivamente condizente com os padrões críticos, a *Metafísica dos Costumes* de 1797 representaria, *ela sim*, uma espécie de deslize dogmático de Kant, ou, na melhor das hipóteses, um desordenado ajuste de contas sistemático de sua parte. Por acolherem elementos empíricos, a *Doutrina do Direito* e a *Doutrina da Virtude* seriam ou bem recaídas de Kant em relação à *démarche* crítico-transcendental em filosofia moral e a uma concepção legítima de “metafísica”, ou, na melhor das hipóteses, realizariam de modo precário e mal-acabado algo sub-repticiamente presente como condição de possibilidade de qualquer filosofia prática consequente, a saber, partir inevitavelmente

³³ Kersting, W. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Op. cit. p. 159. n. 197. Busch também critica Ritter, afirmando que o “a priori material” supostamente antevisto no recurso ao direito da humanidade é, na realidade, uma base normativa da ação jurídica decorrente da nova concepção crítica de liberdade (desenvolvida a partir de 1772) como exigência de não-contradição nas ações de um ser racional livre, e, enquanto tal, algo próximo do valor absoluto da humanidade como índice restritivo das ações afirmado no período crítico. Em suma, ao invés de um elemento empírico inadvertido na base mesma da normatividade jurídica, trata-se de uma consequência da nova concepção “formal” de liberdade que fundará a *Metafísica dos Costumes*. Busch, W. *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*. Op. cit. p. 80.

de elementos empíricos, a despeito das intenções ou declarações explícitas do filósofo que os rejeita. Trocando em miúdos, a *Metafísica dos Costumes* seria o exemplo perfeito para atestar os problemas enfrentados por Kant ao abordar questões de aplicação em sua filosofia prática.

Um significativo número de comentadores combate as pretensões sistemáticas da *Metafísica dos Costumes* denunciando um suposto descompasso entre o grau de pureza e empiricidade presente na obra e aquele prometido por Kant – em outras palavras, a precária classificação da *Metafísica dos Costumes* no interior da arquitetônica da razão prática colocaria em risco o caráter sistemático da obra ou seria motivo suficiente para desqualificá-la por completo. As inconsistências sentidas seriam, ademais, uma justificativa para, segundo esses intérpretes, relegar a um segundo plano o projeto metafísico prático de Kant e, por conseguinte, as exigências de sistematicidade internas à obra: a distinção entre direito, virtude, *Crítica da Razão Prática*, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Metafísica dos Costumes*, etc., é tragada num mesmo torvelinho.

Lewis White Beck, em seu estudo de referência sobre a *Crítica da Razão Prática*, discute o significado profundo de uma “metafísica” dos costumes no interior do quadro aberto pela *Dissertação Inaugural* de 1770. Segundo ele, a distinção feita nesta obra entre um mundo inteligível e um mundo sensível e a caracterização da metafísica como conhecimento puro que lida com conceitos dados “pelo intelecto mesmo”, forçam a conclusão de que a “*Metafísica dos Costumes* devia ter sua base em um platonismo de um mundo não-fenomenico”³⁴. Avaliando o modo como Kant concebia sua *Metafísica dos Costumes* no período da *Crítica da Razão Pura*, Beck sugere que aquela ainda deveria manter-se presa a um questionamento prático-metafísico acerca de um mundo inteligível no qual as leis da liberdade encontrariam uma sede suprassensível de matriz “platônica”³⁵ – os temas *par excellence* de uma suposta *Metafísica dos Costumes* “crítica” seriam tanto os objetos da *metaphysica specialis* “reabilitados” sob uma perspectiva prática, quanto a origem “pura” das leis morais em um mundo inteligível apartado de todo o empírico.

Sob a influência desse quadro interpretativo, Beck argumenta que Kant não conseguiu distinguir a contento a parte pura da parte aplicada de sua ética, e, assim,

³⁴ Beck, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago. Chicago University Press. 1960. cit. p. 7.

³⁵ Beck, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Op. cit. pp. 8-9.

“[distinguir] a metafísica da crítica, ou ainda do sistema”³⁶. A tentativa de Kant de formular a *Metafísica dos Costumes* de 1797 como um sistema de deveres como deveres humanos, ou seja, que acolhe em seu interior um mínimo empírico sobre a natureza do homem, incorre em uma *contradictio in adjecto* que descaracteriza por completo a definição kantiana de *metafísica* como ciência pura. Como consequência direta disso, ao invés de ser uma exposição sistemática da filosofia moral naquilo que ela tem de independente da sensibilidade - o que, segundo Beck, se coadunaria melhor com a definição de “metafísica” -, a *Metafísica dos Costumes* se torna um contraditório sistema da filosofia prática exposto em conjunto com fatos empíricos extraídos da natureza humana específica. De acordo com Beck, como resultado,

a tênue linha que separa crítica e sistema é borrada, se não rompida. (...). A única *Metafísica dos Costumes* que Kant escreveu de fato foi a *Crítica da Razão Prática*, pois somente ela é ‘um sistema de conhecimento a priori a partir de meros conceitos’ – se, de fato, ela o for³⁷.

A *Metafísica dos Costumes* - assim como a *Metafísica da Natureza* prevista na *Crítica da Razão Pura* - seria, na realidade, uma disciplina excedente da filosofia kantiana, um arroubo caprichoso de um racionalista ainda sonolento após o súbito despertar de uma longa letargia dogmática.

As duas metafísicas e sistemas foram ideais continuamente renunciados, e, após as *Críticas*, qualquer metafísica ulterior, concebida de forma estrita, teria sido supérflua³⁸

Outro comentador que defende uma interpretação semelhante à de Beck é H.J. Paton. Segundo ele, haveria uma confusão entre a ética pura e a ética aplicada em Kant e a consequência disso seria a impossibilidade de definir a diferença específica de uma *Metafísica dos Costumes* relativamente à etapa crítica precedente:

³⁶ Beck, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Op. cit. p. 10 n. 21.

³⁷ Idem. Ib. p. 54. Para uma crítica direta à divisão da filosofia prática de Kant proposta por Beck, cf. Terra, R. “Sobre a Arquitetônica da Razão Prática”. In: *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ. 2003. pp. 69-70. Para uma proposta alternativa e que não vê nenhuma inconsistência nas declarações de Kant – como, de resto, é nossa opinião -, cf. Louden, R. *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. Oxford. Oxford University Press. 2000. pp. 10-16.

³⁸ Beck, L.W. Op. cit. p. 54.

Kant comumente considera suas duas grandes *Críticas* como ou propedêutica a, ou partes da metafísica correspondente. Nenhuma dessas visões é satisfatória, pois se nós supusermos que metafísica é um conhecimento a priori, há então pouco ou nada desse tipo de conhecimento fora das próprias *Críticas*³⁹

Segundo Paton, tomando-se por base a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e os títulos de suas duas últimas seções, a *Metafísica dos Costumes* seria a disciplina que aborda as “diferentes formulações do imperativo categórico”, e uma *Crítica da Razão Prática*, a investigação sobre a “origem do mesmo”⁴⁰. Contudo, a explícita menção de Kant à necessidade de introduzir elementos empíricos em uma *Metafísica dos Costumes* contradiz este quadro: ao invés de discutir as fórmulas do princípio supremo da moralidade, o “verdadeiro conhecimento a priori” da filosofia moral, a obra de 1797 torna-se um arremedo de ética aplicada, que temerariamente prescinde de um estudo prévio sobre a “psicologia geral como conhecimento da natureza humana” e confunde-se com uma antropologia mal definida e precariamente executada. Para remediar essa inconsistência, Paton busca recuperar o verdadeiro espírito da *Metafísica dos Costumes* “pura e a priori”, declarando que “no presente contexto, parece-me melhor considerar uma *Crítica da Razão Prática* e uma *Metafísica dos Costumes* como sendo a mesma coisa”⁴¹. Ou seja, nesta reconstrução da “verdadeira” filosofia moral kantiana, crítica e “sistema da metafísica prática” confundem-se.

Seria mesmo assim? Contra este juízo desanimador sobre a possibilidade sistemática de uma *Metafísica dos Costumes*, mostraremos na **segunda parte** da dissertação que aquilo que Kant tem em mente em sua metafísica moral não é um inadvertido prolongamento dogmático ou apêndice supostamente crítico da *metaphysica specialis*, mais especificamente algo como uma psicologia empírica ou racional, ou um direito natural de matriz teológica. Pelo contrário, assim como uma *Metafísica da Natureza*, mais especificamente uma metafísica da substância corporal, a *Metafísica dos Costumes* seria uma *metafísica aplicada* <*metaphysica applicata*> que surge dos escombros da metafísica dogmática e carrega em si a pretensão racional e científica da antiga e finada disciplina, cujos objetos agora se dirigem, *post mortem*, a um uso prático da razão. Da explícita referência ao “trânsito para o suprassensível”, a nova disciplina

³⁹ Paton, H.J. *The Categorical Imperative*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press. 1971. pp. 31.

⁴⁰ Idem. Ib.

⁴¹ Idem. Ib.

metafísica kantiana passa – ao menos de forma explícita – a um registro mais modesto: aplicar os conhecimentos transcendentais, ou obtidos através da pura autoatividade da razão em seus usos prático e teórico, a um elemento empírico mínimo constitutivo do âmbito da experiência correspondente. Nessa medida, a *Metafísica da Natureza* e a *Metafísica dos Costumes* caracterizam-se como disciplinas a priori não puras, ou ainda, não “absolutamente puras” <ganz reine> (Prolegomena Ak IV: 294-295. pp. 65-66). Seu objetivo profundo seria “realizar” as proposições transcendentais em sua referência àquilo de que estas não podem abrir mão: a experiência possível

Nesse sentido, cumpre afastar desde já um frequente mal-entendido, que será rebatido na **terceira parte** da dissertação: por não prescindir da “pureza irrestrita” que caracteriza a lei moral que tem por base, a *Metafísica dos Costumes* não pode ser confundida com uma antropologia, mesmo, é bem verdade, sendo considerada como uma “moral aplicada ao homem”. Trata-se do erro cometido por Rüdiger Bittner e Ludwig Siep, que tomam por ponto de partida de sua análise as dificuldades em conciliar as diferentes caracterizações de uma *Metafísica dos Costumes* fornecidas ao longo da obra crítica de Kant, sobretudo comparando a definição dada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a saber, que uma metafísica dos costumes deveria ser uma “moral pura” depurada de “elementos empíricos” (Gr Ak IV 388-9. p. 104), com as observações feitas na introdução à própria *Metafísica dos Costumes*, segundo as quais era preciso nesta obra considerar “a natureza peculiar do homem, cognoscível apenas pela experiência” (MS Ak VI: 217. p. 24).

Para Ludwig Siep, quem leva a sério as exigências de pureza de uma *Metafísica dos Costumes* formuladas na *Fundamentação* “entra em dificuldades com a própria introdução à *Metafísica dos Costumes* de Kant”⁴², já que na *Doutrina da Virtude*, para mencionar um único exemplo, a definição mesma de virtude, a saber, “a capacidade e o propósito deliberado de opor resistência a um adversário forte, mas injusto (...), a fortaleza (...) em relação ao adversário da disposição moral em nós” (MS Ak VI: 380. p. 283), contém claras referências a elementos empíricos aparentemente rejeitados por Kant em sua definição de *Metafísica dos Costumes* como ciência da “ideia de uma vontade pura” exposta na *Fundamentação*:

⁴² Siep, Ludwig. “Wozu Metaphysik der Sitten?” In: Höffe, O. (org). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989. p. 36.

É duvidoso se uma *Doutrina da Virtude* pode pertencer a tal metafísica [conforme é formulada na *Fundamentação*], Doutrina essa que já em seus ‘primeiros princípios metafísicos’ patentemente contém conceitos antropológicos, tais como inclinação, obstáculo ao dever, felicidade, etc.⁴³.

Siep conclui que Kant “reduz as exigências de pureza da *Fundamentação* na *Metafísica dos Costumes* tardia”⁴⁴ ao exigir, na introdução a esta última, princípios de aplicação das proposições morais à natureza humana. Sobre tal aplicação “intrametafísica” <*innermetaphysische*>, prossegue Siep, não há informação alguma na *Fundamentação*. Nesta, segundo ele, a única referência a uma possível “sistemática da filosofia moral fundada numa perspectiva metafísica pura” parece ser a distinção entre dever perfeito e dever imperfeito, isto é, as duas formas da obrigação: “deveres perfeitos são aqueles cuja negação não pode ser pensada sem contradição, e deveres imperfeitos, aqueles cuja negação não pode ser desejada sem contradição”⁴⁵.

De acordo com a interpretação de Siep, mesmo esta distinção “puramente metafísica” não deve ser aceita. Ora, os exemplos de Kant, sobretudo aqueles de deveres imperfeitos, não dizem respeito a uma “vontade pura” - sob a ideia da possibilidade desta não é possível compreender, por exemplo, porque uma máxima que desconsidere o desenvolvimento de disposições intelectuais e corporais não pode ser concebida sem contradição. Para Siep, em resumo, na *Fundamentação* não é possível identificar aquilo que corresponderia à rigorosa metafísica prometida por Kant, e a própria *Metafísica dos Costumes* publicada trai a tão-prometida “pureza” ligada a esta disciplina. A alternativa proposta por Siep consiste basicamente em que se admita de forma definitiva e inequívoca a inevitabilidade de intromissão da empiria nos quadros de uma filosofia moral – com isso, contudo, renuncia-se a uma “posição metafísica específica para a qual, de fato, não há alternativa” que não a de um “*fiat voluntas rationalis* que apenas pode ser compreendido como a secularização de uma moral religiosa”⁴⁶. Ou seja, é desabilitada a existência mesma de uma *metafísica* dos costumes no interior da arquitetura da razão prática. Aparentemente, restaria na filosofia prática apenas algo como uma antropologia moral, prática, pragmática, ou alguma outra definição que se lhe queira dar.

⁴³ Idem. p. 37.

⁴⁴ Idem. p. 38.

⁴⁵ Idem. Ib.

⁴⁶ Idem. p. 44.

Rüdiger Bittner aponta também a impossibilidade sistemática de uma *Metafísica dos Costumes* segundo as caracterizações desta fornecidas na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Bittner interpreta a “pureza” exigida na *Metafísica dos Costumes* não como uma pureza de “conteúdo”, mas antes relativamente à maneira como suas proposições são fundadas: uma determinada doutrina é pura quando *todas* as proposições sobre os quais ela repousa são proposições a priori⁴⁷. Ademais, Bittner identifica uma segunda condição, a saber, que estas proposições a priori tenham sua sede <Sitz> e origem <Ursprung> na razão; com isso, Kant queria ressaltar que “os conceitos morais são válidos em virtude da razão. Seres racionais, portanto, (...) estariam sujeitos às exigências de conceitos morais pelo fato e unicamente pelo fato de serem racionais”⁴⁸. Em suma,

de acordo com a primeira condição, estão proibidas em uma *Metafísica dos Costumes* todas aquelas proposições que não são discernidas através da mera razão, portanto, todas as proposições empíricas. De acordo com a segunda condição, estão proibidas todas as proposições nas quais os homens não são descritos como seres racionais práticos (ou como algo que não esteja incluído nesta última noção)⁴⁹.

Segundo Bittner, embora Kant não seja claro a respeito, essas condições seriam distintas. Ora, uma teoria moral poderia tomar o conceito de homem como ser racional e, não obstante, estar fundada em proposições empíricas, assim como poderia haver uma teoria moral pura que parte de outro aspecto do homem que não o de sua racionalidade⁵⁰. Com efeito, Bittner vai mais longe e afirma que ambas as condições não apenas são distintas como também *inconciliáveis*. Segundo ele, não é possível conhecer a razão de um ser senão mediante recurso à experiência, de modo que é possível preencher a segunda condição, a de que a sede e a origem da teoria moral residam na razão, mas não a primeira, a de que esta teoria não possua proposições empíricas – aquele que pretende fundar conceitos morais em proposições a priori, por exemplo na vontade divina, não tem outra solução senão desprezar o conceito de razão,

⁴⁷ Bittner, R. “Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”. In: Höffe, O. (org). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989. p. 16-17.

⁴⁸ Idem. p. 18.

⁴⁹ Idem. p. 19.

⁵⁰ Como exemplo da primeira, Bittner cita uma filosofia moral popular, e da segunda, a teoria de, por exemplo, Crusius, que afirma que estamos sujeitos a uma obrigação moral pois somos criados por Deus e, assim, nossos deveres seriam derivados deste intelecto puro (Idem. p. 20).

conhecido unicamente através da razão humana dada na experiência⁵¹. Bittner conclui que a primeira condição, a de “pureza estrita”, deve ser desprezada e conservada apenas a segunda, a de derivação a partir da razão.

Como o próprio Bittner reconhece, a solução proposta acima é *explicitamente rejeitada* por Kant: trata-se da *Philosophia practica universalis* da escola de Wolff. Esta filosofia prática universal wolffiana logra derivar prescrições morais a partir do conceito de um agente racional ao mesmo tempo em que inadvertidamente acolhe proposições empíricas por partir do conceito geral de “querer” <Wollen> humano e não do conceito de uma “vontade pura” em geral (Gr Ak IV: 390-1. pp. 105-106). Ora, Kant nega a via wolffiana, argumentando tratar-se de uma verdadeira perversão a mescla entre elementos puros e empíricos em uma *Metafísica dos Costumes*, a filosofia moral pura segundo a “primeira condição” descrita. Bittner não aceita a retificação kantiana: para ele, Kant “erra” ao tentar partir de uma vontade pura, e, mesmo a contragosto, realiza em sua *Metafísica dos Costumes* algo semelhante a Wolff, a saber, toma por base um “querer racional em geral” <vernünftiges Wollen überhaupt> mesclado a dados empíricos. Em suma, Kant falha e erra ao não localizar a lei moral “nem no céu, nem na terra” (Gr Ak IV: 425. p. 133): “Não no céu, de fato, mas *antes na Terra mora a razão*”⁵².

Fixar a residência da razão na Terra não implica, como querem Siep e Bittner, negar a exigência de pureza ligada à *Metafísica dos Costumes*. Como veremos na **terceira parte** da dissertação, o momento que denominamos transcendental na disciplina metafísica aplicada da moral é composto por aqueles conceitos que decorrem do “conceito universal de um ser racional em geral” (Gr Ak IV: 411-412. p. 123). Embora, com efeito, apenas conhecemos a razão humana, disso não se conclui que nos seja vedado ou mesmo que seja possível deixar de formar, *por contraste* <Dagegenhaltung – Cf. KU Ak V: 408. p. 249>, o conceito de uma vontade racional perfeita e pura: vontade divina. Servindo como arquétipo e imagem constrastiva, esse ideal da perfeição moral torna patente a peculiaridade de uma vontade racional finita *em geral*: ser imperfeita e, portanto, não determinada tão-somente pela lei moral. Deste fato antropológico fundamental, que, na verdade, não fornece conteúdo positivo algum sobre o que seja o homem ou mesmo sobre o mecanismo específico de suas faculdades práticas, surge a força imperativa da lei moral, a necessitação <Nötigung> que sentimos

⁵¹ Idem. p. 20.

⁵² Bitter, R. Op. cit. p. 27.

e o dever a que estamos sujeitos. O conceito de autonomia se mostra como o princípio supremo da moral e imperativo categórico para um ser *racional e finito*, como, *por exemplo*, o homem.

No entanto, a isso não se reduzem todas as circunstâncias práticas em que o homem está inevitavelmente situado. Nos momentos metafísico-específicos da *Metafísica dos Costumes*, o direito e a ética, são considerados elementos empíricos mínimos que definem a moral humana em sua seus traços elementares: como um ser carente que visa fins com seu arbítrio, o homem está situado em meio a outros homens em uma superfície terrestre finita na qual deve exercer suas ações, buscar objetos e, sobretudo, assegurar a liberdade externa que o habilita para tanto; ademais, como um ser natural que reconhece a força do dever em seu embate com os estímulos da sensibilidade, o homem tem de fazer valer e concretizar sua liberdade interna no mundo, acolhendo por fim das suas ações aqueles fins obrigatórios estipulados pela razão pura e não pela sua natureza sensível. Neste momento surgem as características morais fundamentais do ser humano, sem que, no entanto, haja um registro estritamente antropológico. No momento metafísico do direito e da ética, o princípio da autonomia, base normativa para qualquer ser racional, aparece como exigência e padrão de medida para o homem, O ideal abstrato e meramente “transcendental” de um reino dos fins composto por seres racionais, detentores de dignidade e legisladores universais, deve ser realizado e concretizado nas esferas efetivas em que a ação humana tem lugar: no direito e na ética. Apenas neste momento, em que surgem uma autonomia jurídica e uma autonomia ética concretizadas na comunidade cosmopolita de todo o gênero humana, é possível haver liberdade externa e liberdade interna para o homem como ser moral no mundo.

I

METAFÍSICA DOS COSTUMES: A GÊNESE DE UMA IDEIA

As ciências práticas determinam o valor das teóricas; o que não tem uso é inútil. Elas são, na *intenção*, as primeiras: os fins precedem os meios. Na *execução*, porém, as primeiras são as teóricas (Rx 6612. Ak XIX: 110. 1769-1770? 1764-1768??).

Refazer o sinuoso percurso que une as primeiras e titubeantes formulações de Kant na década de 60 sobre seus planos de escrever uma *Metafísica dos Costumes* à forma final assumida pela obra, publicada apenas em 1797, não apenas conduz ao retraçado de todo o desenvolvimento do pensamento moral kantiano, mas também auxilia a compreender a maneira pela qual Kant se relacionava com seus escritos e, de forma geral, projetos filosóficos. Idas e vindas, avanços e retrocessos, acréscimos e supressões: a dinâmica que anima o processo kantiano de escrita, sedimentação e consolidação de ideias encontra na *Metafísica dos Costumes* um exemplo modelar. Essa impressão geral se torna mais aguda quando se atenta para a importância que Kant, desde sempre, conferiu à obra. Lemos na Introdução à *Metafísica dos Costumes*:

[S]e um sistema de conhecimentos a priori mediante meros conceitos se denomina metafísica, uma filosofia prática, que não tem por objeto a natureza mas a liberdade do arbítrio, pressuporá e carecerá <bedürfen> de uma *Metafísica dos Costumes*, isto é, *ter uma tal metafísica é em si mesmo um dever* e cada homem tem-na também em si próprio, ainda que, via de regra, de *modo obscuro* (MS Ak VI: 216. p. 23. Grifos nossos).

Sentida como um “dever” ou uma “carência” e “necessidade” <Bedürfnis>, a redação da *Metafísica dos Costumes*, a transposição em forma filosófica dessa obscuridade ínsita à razão humana comum, impunha-se a Kant como uma obrigação de ofício da qual não podia furtar-se – e não apenas por motivos sistemáticos, imagina-se, mas também eminentemente “morais”, basta, para tanto, lembrar-se do primado da razão prática insinuado na epígrafe a esse capítulo. Contudo, o que na “intenção” viera primeiro, na “execução” foi legado para um futuro sempre mais longínquo e incerto ao

longo do desenvolvimento do pensamento de Kant, constituindo-se como um verdadeiro – e, por vezes, angustiante – périplo filosófico.

Dessa forma, para caracterizar mais adequadamente a posição da *Metafísica dos Costumes* no interior do projeto filosófico de Kant talvez seja necessária uma retificação: mais ainda do que um *dever*, a obra foi, desde o início, uma *ideia* no sentido kantiano crítico do termo: algo a que o filósofo deveria se aproximar sem cessar, mas a cuja realização completa e acabada, entretanto, ele talvez nunca tivesse genuinamente aspirado. As três décadas que afastam a redação final de seus esboços iniciais justificam – obliquamente, por certo – o estranho e denunciado inacabamento sentido ao ler-se a obra, logo uma “obra kantiana”.

Tentaremos nessa parte da dissertação refazer a gênese da *Metafísica dos Costumes* desde os seus primórdios, no período pré-crítico, até a sua forma crítica “acabada”, em 1797, movidos não apenas por um interesse puramente histórico-filológico, mas também – e sobretudo – temático-conceitual. O objetivo, assim, consiste não tanto em reconstituir narrativamente essa distendida odisseia kantiana (em que, como veremos, figuras mitológicas são não raro evocadas pelo próprio Kant), quanto, na realidade, em compreender a peculiaridade daquela que se pode denominar a *marca constitutiva* da *Metafísica dos Costumes* de 1797 no interior da arquitetura da razão prática e que, a despeito da pertinência de seu lugar sistemático, tanto inquietou os comentadores e a recepção, imediata e tardia, da obra: o seu caráter *a priori não puro* de uma *moral aplicada*, e, assim, como um *momento sistemático posterior* à etapa de fundamentação; em outras palavras, a sua ambição de formular um sistema de deveres enquanto deveres *humanos* e que, ao acolher a “natureza humana” em seus marcos conceituais, ultrapassa o inegável e, segundo muitos, desejável formalismo presente nos escritos críticos de fundamentação. O tema da *pureza* da moral e sua relação com o empírico, como veremos, faz-se presente desde os esboços iniciais da filosofia moral kantiana, e, ao lado de uma miríade de outras questões – evidentemente desconsideradas nesse trabalho –, articulam e moldam a evolução do pensamento kantiano nesse terreno, bem como o ligam à tradição que o precedeu. Para compreender a forma final sistemática da moral kantiana, consideradas aqui as presenças de uma *Doutrina do Direito* e de uma *Doutrina da Virtude* como partes constituintes da *Metafísica dos Costumes*, faz-se *imprescindível* compreender de antemão a relação que Kant

estabeleceu entre pureza e empiria em sua filosofia prática⁵³. Somente sob essa perspectiva torna-se claro o projeto kantiano de uma *metafísica* do direito e de uma *metafísica* da virtude.

Nesse sentido, retrair a gênese da *Metafísica dos Costumes* cobra nova utilidade. Como já discutido na introdução, a obra foi um dos alvos preferenciais das críticas - amiúde pesadas - a Kant. A história de recepção da obra mostra uma verdadeira sucessão de fustigações: as acusações vão desde a patente presença de sinais da lamentável senilidade de um grande intelecto, até de “traição” ao espírito crítico-transcendental inaugurado pela *Crítica da Razão Pura*. As críticas mais significativas e relevantes, entretanto, giram em torno seja da relação entre etapa crítica e etapa doutrinal, seja do modo de tratamento dado por Kant à tradição da qual foi herdeiro e contra a qual elaborou sua filosofia prática “crítica”. Para estes críticos, a *Metafísica dos Costumes* representaria, de modo geral, um indevido (e explícito?) retorno aos autores dogmáticos pré-críticos e às influências iniciais do pensamento moral kantiano: no que diz respeito à *Doutrina do Direito*, “uma recaída no jusnaturalismo de Wolff, Baumgarten e Achenwall”, e à *Doutrina da Virtude*, a consubstanciação de “uma ética de bens, fins e virtudes, refratária à exigência formulada por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática* de que apenas a forma legisladora das máximas constitui o móbil da vontade”⁵⁴. Dessa maneira, reconstruir o embate criativo de Kant com os temas recebidos pela tradição na montagem de sua *Metafísica dos Costumes*, sobretudo no interior de seu plano mais amplo de “purificar” o âmbito de fundamentação da moral, auxilia a iluminar e reavaliar de maneira mais adequada as críticas acerca de uma moral “pré-crítica” na filosofia prática pós-*Crítica da Razão Pura* ou, de forma mais específica, na própria *Metafísica dos Costumes* e sua

⁵³ Para uma ampla análise das exigências de pureza no interior do desenvolvimento do pensamento kantiano em filosofia de modo geral, remetemos a Leonel dos Santos. Santos, L. R. *Metáforas da Razão ou Economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990. pp. 131-249. Segundo o comentador, a ocorrência progressivamente mais frequente do adjetivo “puro” nos escritos de Kant a partir da década de 1770 “permite não só levar-nos a reconhecer, mesmo de um ponto de vista linguístico, uma decisiva ruptura, da parte de Kant, relativamente às filosofias do seu tempo (fossem elas a da escola wolffiana, a popular, a da *Aufklärung* ou a do sentimento), como ainda, caso se quisesse adotar para o efeito o mesmo critério linguístico, a constatar, para além do corte fundamental entre as obras kantianas do período crítico e as do período pré-crítico, uma evolução da perspectiva quanto ao método, ao modo, ao sentido e objetivos da prática filosófica” (Santos, L. R. *Metáforas da Razão ou Economia poética do pensar kantiano*. Op. cit. p. 131). Completamos: não só da prática filosófica, mas também da filosofia prática. Conforme será argumentado, é a progressiva purificação da moral que marca o desenvolvimento do pensamento kantiano também no terreno prático. Nesse sentido, o contraste com a *Metafísica dos Costumes* tardia torna-se ainda mais agudo e o esclarecimento acerca de seu lugar sistemático, imprescindível.

⁵⁴ Lamego, J. “A Metafísica dos Costumes: a apresentação sistemática da filosofia prática kantiana”. In: Kant, I. *A Metafísica dos Costumes*. Porto: Calouste Gulbenkian, 2005. p. XIX

suposta precária classificação no interior da arquitetônica da razão prática⁵⁵. O argumento central dessa dissertação é o de que esses críticos não atentam ao lugar sistemático ocupado pela *Metafísica dos Costumes*, bem como desconsideram o valor meramente propedêutico que detêm o formalismo e o purismo na filosofia moral kantiana.

O intuito dessa primeira parte, portanto, é retrazar a gênese da exigência de pureza da moral kantiana para, mais adiante, na terceira parte da dissertação, contrastá-la com a solução recebida na *Metafísica dos Costumes* de 1797 a respeito do caráter a priori não puro dessa moral aplicada, sempre, decerto, com o objetivo de fundo de compreender de maneira mais adequada a “forma final”⁵⁶ do sistema prático kantiano. Nesse sentido, o transcurso da *Metafísica dos Costumes* será entremeado ao próprio desenvolvimento da filosofia kantiana em seu todo, sem que com isso se perca o propósito da análise exposto acima.

Quanto à estrutura dessa parte da dissertação, as menções à “sempre futura” *Metafísica dos Costumes*, continuamente feitas seja em cartas, seja em obras publicadas, serão entremeadas ao traçado daquela grande linha escolhida e que corta o desenvolvimento do pensamento moral kantiano: o caráter a priori da moral. Nessa medida, faremos uso da correspondência, das Reflexões e das lições de Kant disponíveis, sobretudo no intervalo final do período pré-crítico. Cientes dos problemas que envolvem esse material de fonte, sobretudo no diz respeito às *Reflexionen*⁵⁷,

⁵⁵ Não é preciso aqui mencionar que uma discussão completa a respeito das fontes kantianas no terreno prático está excluída do escopo do presente trabalho. Apenas nos interessa a maneira pela qual Kant recebe esses temas, bem como o modo como se posiciona contrariamente a eles na montagem de seu sistema.

⁵⁶ O termo é de Allen Wood. “The Final Form of Kant’s Practical Philosophy”. In: Timmons, M (org). *Kant’s Metaphysical of Morals. Interpretative Essays*. Oxford. Oxford University Press. 2002.

⁵⁷ São amplamente conhecidos e discutidos na *Kant-Forschung* os problemas de datação das Reflexões coligidas na *Akademie Ausgabe* por Adickes. Alguns dos critérios empregados, a saber, a tinta utilizada, a caligrafia, a condição do papel no qual está anotada a Reflexão, são, sem dúvida, duvidosos - apenas em poucos casos a datação do manuscrito é mais segura, como, por exemplo, quando há algo anotado em cartas que trazem uma data precisa (cf. introdução do próprio Adickes à sua compilação, Ak XIV: XXVIII-XXXV). Ademais, as *Schriftphasen*, ou seja, os intervalos de tempo selecionados para a classificação do material, compreendem, em muitos casos, um período extenso e, assim, aumentam a incerteza quanto à data precisa à qual pertence determinada Reflexão, diversas vezes classificada como possivelmente pertencente a mais de uma *Schriftphase* (cf. Ak XIV: XXXVI-XLIII). Sobre os problemas (e méritos, em comparação às tentativas anteriores de Erdmann, Haering e Reicke) do procedimento de Adickes, cf. Vleeschauwer, H.J. *La Déduction Transcendentale dans l’Oeuvre de Kant. Tome I*. New York & London: Garland Publishing, Inc, 1976. Reimpressão de Antwerpen: De Sikkels, 1934. pp 43-49. Dado que o objetivo central de nossa dissertação não consiste em uma análise detida do desenvolvimento do pensamento de Kant no interior mesmo da década de 1770, de onde extraímos a vasta maioria das Reflexões utilizadas, não acreditamos que a indeterminação na datação do material utilizado comprometa os resultados obtidos.

acreditamos, porém, que a modéstia do objetivo habilita a empreitada sem grandes condicionamentos.

Dividiremos a história da composição da *Metafísica dos Costumes* em três momentos distintos, discutidos nos três capítulos que compõem esta parte da dissertação: 1) 1762-1770; 2) 1770-1781; e 3) 1781-1797.

No primeiro deles, iniciado com a redação de *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, vemos um Kant ainda tateante em temas morais: as influências britânicas, sobretudo a teoria do sentimento moral de Hutcheson, contrastam com a herança racionalista da escola de Wolff. Em meio a um profícuo e intenso debate com as escolas filosóficas de seu tempo através do qual identifica um contágio entre conhecimento sensível e conhecimento intelectual que coloca em perigo a metafísica como disciplina científica, Kant passa de uma filosofia moral marcada por ressonâncias “antropologizantes” para um modelo que pode ser definido como “propriamente kantiano”, nutrido pela constatação de que os conceitos centrais da doutrina moral devem dizer respeito não ao mundo natural e à observação do comportamento efetivo do homem em sociedade ou a considerações relativas à sua natureza específica como ser humano, mas antes são fruto e reflexo de uma lógica própria, ensejada pela sua localização em um “mundo moral” no qual a razão encontra sua sede como poder prático – neste último momento, significativamente, surgem as primeiras menções a uma *metafísica* dos costumes.

A “década silenciosa” de 1770, tema do segundo capítulo, mostra o esforço de Kant em consumir o rompimento conceitual - ao menos relativo à base da moral - com os britânicos e a escola de Wolff na concepção e formulação dos contornos da futura *Metafísica dos Costumes*, agora no interior do plano mais amplo de uma *Crítica da Razão Pura*. A partir do embate com esses autores, Kant inicia a formulação de uma concepção própria e “crítica” do princípio supremo da moralidade: o *princípio de autonomia* da vontade. Resultado do processo crítico de “purificação” ou “autoisolamento da razão”, o princípio de autonomia traz a marca jurídica de origem, advinda da influência central de Rousseau, de uma comunidade regida por uma vontade geral onde os sujeitos particulares se harmonizam e a liberdade põe-se de acordo consigo mesma. O princípio *positivo e puro* da moral, ausente nos britânicos com seu recurso ao sentimento moral e nos racionalistas com o vazio de suas fórmulas tautológicas, é encontrado na própria autoatividade de uma razão que se põe diante de um tribunal da qual é, ela própria, a responsável. Trata-se, nesse período, das

formulações embrionárias a respeito do sujeito racional como membro legislador de um reino dos fins compartilhado com todos os demais seres detentores de razão, que moldarão e culminarão na *Metafísica dos Costumes* de 1797.

No terceiro capítulo, por fim, continuaremos o relato das idas e vindas do projeto de uma *Metafísica dos Costumes*, agora já interior do período crítico. Furtando-nos a discutir neste momento os contornos da filosofia moral de Kant, serão apresentados os empecilhos que atravancaram a redação definitiva da *Metafísica dos Costumes*, atribuíveis tanto a problemas vividos por Kant com a política de censura imposta na Prússia, quanto a dificuldades enfrentadas no acabamento da “empresa” crítica e passagem à “empresa doutrinal” e às duas metafísicas “impuras” kantianas, da natureza e dos costumes, com as quais nos ocuparemos nas partes seguintes da dissertação.

1. 1762-1770 – DA NATUREZA HUMANA À PUREZA DA RAZÃO: SÍSIFO E A LÚBRICA ROCHA METAFÍSICA

Se, de acordo com as observações de Swift, um poema ruim é meramente uma purificação do cérebro através da qual são extraídas muitas danosas lubricidades <Feuchtigkeiten> para alívio do poeta enfermo, por que com um escrito miseravelmente meditabundo não deve ocorrer o mesmo? Nesse caso, contudo, seria aconselhável indicar à natureza outro *caminho de purificação* <Weg der Reinigung> para que o mal seja fundamentalmente e com toda calma extirpado, sem, com isso, perturbar o bem-estar geral (Krankheiten Ak II: 271).

Nesse período inicial do desenvolvimento da filosofia moral kantiana surge pela primeira vez o termo “*Metafísica dos Costumes*” cujos contornos, decerto, em pouco se assemelham àqueles assumidos pela obra de 1797. Como veremos, em seus esboços morais do período, Kant defende algo como uma compreensão “ecletica” da filosofia prática, adotando elementos dos sensualistas britânicos, Rousseau e da escola wolffiana⁵⁸. Essa postura filosófica não é mero acaso. Justamente durante esse período, o ecletismo era considerado por Kant como verdadeiro guia metodológico em investigações filosóficas, e seu lema: “devemos pegar o que é bom independentemente de onde ele venha”⁵⁹, quase que uma divisa para o desenvolvimento intelectual em sentido amplo. Contudo, Kant gradualmente abandona ou ao menos atenua essa atitude à medida que progride em suas próprias concepções sobre filosofia em geral e filosofia moral em particular. Esse primeiro intervalo discutido é marcado pela passagem de uma compreensão mista ou flagrantemente empírica dos primeiros princípios da filosofia prática para um novo paradigma propriamente kantiano aprofundado no período seguinte e que pode ser caracterizado como uma visão “purificada” da filosofia moral. Esse projeto “purificador” abrange não apenas a moral, mas também a filosofia como um todo e mais particularmente a metafísica – trata-se da medida profilática, enunciada na *Dissertação Inaugural*, de separação dos elementos empíricos dos elementos puros do conhecimento.

O primeiro subperíodo, que compreende os anos de 1762 a 1766, é marcado sobretudo pela *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da*

⁵⁸ Cumpre notar desde já que estamos interessados *apenas* no modo como Kant lia e interpretava esses autores na montagem de seu próprio sistema, e não “na genuína obra” dos mesmos que pode “emergir do desbotado retrato” kantiano, de que fala Dieter Henrich por ocasião da interpretação de Hutcheson por Kant. Henrich, D. “Kant and Hutcheson”. Op. cit. p. 32.

⁵⁹ Log. Herder Ak XXIV: 4-5. Cf. Kuehn, M. *Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 130-1.

moral (Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral) (1764), escrito em que Kant pela primeira vez aborda questões morais de forma direta e detida. A discussão empreendida nesta obra e nas demais publicações do período mostra um Kant vacilante quanto à sua filiação completa e irrestrita à escola britânica sensualista, elogiada e apontada como uma alternativa à “frieza matemática” de Wolff e seus seguidores. Surge a imagem de um “Shaftesbury alemão” com traços racionalistas pouco confessos (1.1). O teor geral desses escritos sofre uma súbita e radical inflexão no subperíodo seguinte, iniciado com os *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica (Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik)*, publicados em 1766, e encerrado com a *Dissertação Inaugural*, defendida em 1770. Os traços antropologizantes e marcadamente empiristas gradualmente se atenuam, e o quadro de uma moral pura começa a ser desenhado no interior de um projeto mais amplo de “purificação” da metafísica. Ao lado das primeiras menções ao projeto de uma *Metafísica dos Costumes*, que datam explicitamente de 1768, Kant enceta, de forma ainda pouco consciente, o projeto de uma *Crítica da Razão Pura*, que ocupará seus esforços na década de 70 mas cuja ideia diretiva se faz já presente na *Dissertação Inaugural* (1.2).

1.1. 1762-1766 – Um Shaftesbury wolffiano?

A *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* é a primeira obra em que Kant aborda questões morais de maneira direta e explícita⁶⁰. Publicada apenas em 1764 mas redigida entre junho de 1761 e dezembro de 1762⁶¹, a obra, apesar do que sugere seu título, dedica à investigação sobre a evidência das proposições morais uma parte significativamente menor do que aquelas voltadas à

⁶⁰ As obras anteriores, embora abordem incidentalmente questões religiosas e até mesmo éticas e jurídicas, não nos interessam aqui. Cf. Ritter, C. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Op. cit. pp. 40-43. Beck, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Op. cit.. 1960. p. 5. Schmucker afirma que Kant defendia nessas obras iniciais uma concepção moral baseada na cosmogonia de Wolff e em sua concepção de liberdade (Op. cit. pp. 26-51). Já Paul Arthur Schilpp. (*Kant's Pre-Critical Ethics*. Bristol. Thoemmes Press. 1998. Reedição de 1932) discute brevemente algumas dessas obras iniciais e, contra a tese de Menzer, defende que já nelas há um “otimismo” de Kant quanto à natureza humana e, apesar dos temas tratados (predominantemente ciência natural), um “vivo” interesse no homem (pp. 16-21).

⁶¹ A obra foi escrita por ocasião de um concurso organizado pela Academia de Berlim. A pergunta a ser respondida pelos participantes foi publicada em 23 de junho de 1761 e o prazo final imposto, perto do qual Kant enviou seu escrito, era 31 de dezembro de 1762. Cf. Kuehn, M. *Kant. A Biography*. Op. cit. p. 136.

metafísica, à matemática e, de forma geral, ao método em filosofia, discutidas com o objetivo de compreender os limites da “certeza” e “evidência” dos princípios envolvidos na teologia natural e em metafísica.

Após empreender uma ampla crítica à aplicação do método matemático em metafísica, o qual de forma equívoca conduz o filósofo a proceder sinteticamente, construindo seu objeto, ao invés de realizar uma análise do dado para então chegar a definições seguras⁶², Kant inicia a seção final de seu escrito com um desanimador diagnóstico: os princípios da moral ainda carecem da evidência presente, por exemplo, na teologia natural. Um caso modelar disso encontra-se no “primeiro conceito” da moral, o de *obrigação* <*Verbindlichkeit*>, que ainda seria “pouco conhecido” (Untersuchung Ak II: 298. p. 136), ou seja, pouco analisado e desmembrado em seus elementos constituintes primordiais.

De acordo com Kant, a obrigação se enuncia por um dever-ser <*Sollen*> que exprime a necessidade (prática) de uma ação. O dever-ser se refere ou bem a algo que deve ser empreendido como meio quando outra coisa é desejada como fim, ou bem a algo que deve ser imediatamente realizado como o fim mesmo visado pela ação. Kant denomina à primeira expressão do dever-ser “necessidade dos meios” (*necessitatem problematicam*) e à segunda, “necessidade dos fins” (*necessitatem legalem*) (Untersuchung Ak II: 298. p. 137).

A primeira expressão do dever-ser não indica, na verdade, nenhuma obrigação, mas apenas um preceito <*Vorschrift*> para a resolução de um problema, como, por exemplo, o de como promover a própria felicidade. As ações ou meios sugeridos para atingir esse fim não seriam obrigações *stricto sensu*, mas antes meros “ensinamentos” <*Lehren*> ou “instruções <*Anweisungen*> para uma conduta hábil” caso se deseje lograr o fim por elas pressuposto. Há, com efeito, a contingência das ações aqui prescritas, dependentes do fim posto, e que, enquanto tais, prescindem da necessidade inerente a

⁶² “[Kant] mostra que as matemáticas possuem suas definições na origem mesma de suas *démarches*, pois elas as estabelecem por via de síntese e de construção, ao passo que a metafísica somente pode possuir as suas definições ao cabo de suas investigações, sendo obrigada, para construí-las, a proceder a uma análise do dado. O objeto da matemática é, portanto, mais claro e simples em comparação ao objeto da metafísica”. Delbos, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris. PUF. 1969³. p. 82. A matemática tem por objeto quantidades, determináveis através de uma construção sintética, enquanto que a metafísica parte de “noções confusas” que carecem da clarificação obtida por meio de análises e desmembramentos de conceitos. Cf. Untersuchung Ak II 282-283. pp. 113-115. É, assim, no interior desse quadro mais amplo que as questões morais são abordadas. Trata-se aqui do “método analítico” em oposição ao “método sintético” como o mais propício em investigações metafísicas e morais. Para uma crítica semelhante feita no período crítico à aplicação do modelo matemático em filosofia, cf. a “Disciplina da Razão Pura no Uso Dogmático” da *Crítica da Razão Pura* (KrV A 712-738/ B 741-766. pp. 430- 443).

toda obrigação, como, por exemplo, aquela expressa pelo princípio “faze o mais perfeito de que és capaz” (Untersuchung Ak II: 299. p. 138).

Este último princípio, pertencente à escola wolffiana⁶³, seria, segundo Kant, o princípio formal supremo de toda a obrigação. Contudo, ao lado dele Kant acrescenta “princípios materiais” do “conhecimento prático”, dos quais, por sua vez, dependem os princípios formais⁶⁴. Embora de forma vacilante e algo imprecisa, Kant defende que os princípios materiais da filosofia prática são aqueles que indicam determinada ação como imediatamente boa, ou seja, produzem um assentimento direto e imediato relativamente às ações prescritas pelos princípios formais da obrigação. Os princípios materiais, assim, repousariam sobre um “*sentimento irresolúvel*” obtido quando o “entendimento” desmembra e tenta tornar distinto “o conceito composto e confuso do bem <Gut>” pressuposto pelos princípios formais. O sentimento último e imediato de que algo é bom por si e, enquanto tal, tem de ser desejado como um fim e não como meio para algo, é um *sentimento moral não desmembrável* e, portanto, *indemonstrável*. Trata-se de “*sensações simples* [e ‘materiais’] do bem” nas quais repousam os princípios meramente formais da moral e que nos fornecem a “revelação positiva de nossos deveres”⁶⁵ como obrigações categóricas:

Dessa maneira, se uma ação é representada imediatamente como boa, sem que contenha, de modo implícito, outro bem qualquer que nela pode ser reconhecido por desmembramento, chamando-se, portanto, perfeição, então a necessidade dessa ação é

⁶³ A herança da escola wolffiana é nítida. Cf. Wolff, C. *Philosophia Practica Universalis*, I § 153; *Ratio praelectionum*, Sec. II, Cap. VII, § 9 e Baumgarten, *Initia*, §§ 43-4. Apud Ritter, C. Op. cit. p. 47. Como veremos, a referência à “perfeição”, seja moral, seja física, mantém-se como uma constante no período pré-crítico, e reaparece na *Doutrina da Virtude* de 1797.

⁶⁴ Kant ressalta como a distinção entre princípios formais e princípio materiais no âmbito teórico remonta a Crusius e à sua demonstração de que os princípios de contradição e de identidade, embora sejam princípios formais supremos do conhecimento humano, carecem ainda de princípios materiais que constituem, na verdade, o “fundamento e consistência <*Grundlage und Festigkeit*> da razão humana” (Untersuchung Ak II: 295. p. 132). Cf. Figueiredo, V. 1762-1772. *Estudo sobre a relação entre método, teoria e prática na gênese da Crítica kantiana*. FFLCH/USP. Tese de Doutorado. 1998. pp. 117ss. Delbos, V. Op. cit. 83. Ritter, C. Op. cit. 47-48. Schmucker, J. Op. cit. pp. 79ss. De valor imediato e não desmembrável, essa “base material” fornece a “matéria das definições e do dado” e, enquanto tal, é “indemonstrável”. Como será mostrado na sequência, na filosofia prática a “matéria da obrigação” é identificada a um “sentimento moral” *sensível* e imediato de reconhecimento do valor moral das ações. Trata-se aqui, contudo, de uma crítica mais ampla à escola racionalista e sua tentativa de fundar a metafísica em princípios “meramente lógicos”. Para a questão da separação operada por Kant nesse período entre *forma* e *matéria* do conhecimento no interior da crítica à metafísica racionalista, cf. Figueiredo, V. Op. cit. 1762-1772. *Estudo sobre a relação entre método, teoria e prática na gênese da Crítica kantiana*. pp. 78ss.

⁶⁵ Delbos, V. Op. cit. p. 85. Cf. Figueiredo, V. 1762-1772. *Estudo sobre a relação entre método, teoria e prática na gênese da Crítica kantiana*. Op. cit. pp. 114; 123-124.

um princípio indemonstrável material da obrigação (Untersuchung Ak II: 299-300. p. 139).

Kant chega, assim, a um problema: como elucidar a “evidência moral” envolvida na necessidade absoluta e incondicionada de um princípio material supremo da obrigação que comanda determinada ação como imediatamente boa e, assim, como um fim diretamente exigido, se, justamente por possuir tal propriedade e ao contrário dos princípios formais e demonstráveis da obrigação, esse princípio se caracteriza como uma regra *imediata* e, nessa medida, como uma proposição *imediatamente* certa e destarte *indemonstrável* da filosofia prática? (Untersuchung Ak II: 299. p. 138).

Não é fornecida uma resposta ou conclusão definitiva e inequívoca sobre o impasse. Kant, na realidade, encerra a discussão admitindo que muito ainda haveria de ser feito e investigado no terreno prático: de saída, a própria *base* em que se assentam os *primeiros princípios* <*erste Grundsätze*> de toda a filosofia prática ainda restava ser desvelada:

Daí é de notar que, se deve ser possível alcançar o maior grau de evidência filosófica nos primeiros fundamentos da moralidade <*Sittlichkeit*>, os supremos conceitos fundamentais da obrigação devem, antes de tudo, ser mais seguramente determinados, em vista do que a deficiência da filosofia prática é ainda maior do que a da especulativa, devendo ser decidido, antes de tudo, se tão-somente a faculdade do conhecimento <*Erkenntnisvermögen*> ou o sentimento <*Gefühl*> (o fundamento primeiro, interno da faculdade de desejar <*Begehrungsvermögen*>) estabelece os primeiros princípios <*erste Grundsätze*> na filosofia prática (Untersuchung Ak II: 300. p. 140).

Opondo a faculdade de conhecimento ao sentimento como base da filosofia prática, Kant coloca de maneira explícita uma alternativa – poder-se-ia dizer ainda: uma confusa união⁶⁶ – entre o racionalismo e o sensualismo britânico, ou ainda, entre um estrito *formalismo* e um inadvertido *elemento material sensível* nos fundamentos do campo prático. Contudo, Kant é claro a respeito daquele que denomina o “ponto de

⁶⁶ “É visível que Kant, nesse período, fora influenciado pela ética material do sentimento dos sensualistas ingleses, sobretudo Hutcheson, sem, com isso, abstrair da fórmula racionalista-formal wolffiana: ‘faze o melhor/mais perfeito possível através de ti’, etc., confiada a ele o mais tardar desde o início de suas lições sobre a ética de Baumgarten. Ele buscou, antes, uma síntese de ambas, essencialmente sob a influência de Crusius. Este não apenas lhe forneceu a distinção entre deveres materiais e formais, mas também deu a Kant - por meio da oposição entre ‘*necessitas legalis*’ e ‘*necessitas problematica*’ - o impulso para a distinção posterior entre imperativos categóricos e hipotéticos” (Ritter, C. Op. cit. p. 48).

partida” da investigação a ser dali em diante empreendida: decerto, não o já batido caminho aberto por Wolff e sua escola, mas antes aquele fornecido “por Hutcheson e outros (...) sob o nome de sentimento moral <*moralisches Gefühl*>” (Untersuchung Ak II: 300. p. 140). O formalismo racional wolffiano parece sucumbir – ou ao menos ocupar um vacilante papel secundário – em relação à ética material britânica⁶⁷.

Outros escritos redigidos no intervalo aproximado de 3 anos entre 1762 e 1765⁶⁸ desde a redação da *Investigação* sugerem que Kant caminhava a passos largos em sua filiação à escola britânica, em cujo sentimento moral, conclui-se, estaria localizada a buscada “base” da filosofia prática mencionada na *Investigação*, e em cujo fecundo método a futura ciência prática deveria apoiar-se.

No anúncio de suas lições no semestre de inverno de 1765-1766⁶⁹, publicado no outono de 1765, Kant escreve que utilizará, como será a praxe de toda sua vida docente, o manual de Baumgarten em suas aulas sobre “filosofia prática universal” <*allgemeine praktische Weltweisheit*> e “doutrina da virtude” <*Tugendlehre*>, servindo, na realidade, como complementação e modo de conferir precisão aos “ensaios de

⁶⁷ “Na realidade, Kant, sem que talvez tenha clara consciência disso, permanece diante de uma dupla possibilidade: uma ética intuitiva do valor para a qual o dever-ser é uma qualidade do valor mesmo (...), ou uma ética racional da razão prática legisladora, cuja consequência é a determinação do bom ou do valor através da razão mesma”. Schmucker, J. Op. cit. p. 76. Ou, segundo Ritter, Kant teria visto aqui “uma doutrina do valor <*Wertlehre*> intuitivamente fundada como alternativa à moral racional, que somente obtém enunciados formais – os quais, contudo, têm a vantagem da certeza apodictica”. Ritter, C. Op. Cit. pp. 46-7. Como já mencionamos acima, embora Kant abrace com entusiasmo a causa sensualista, não há o abandono completo do princípio wolffiano e sua forte pretensão racional. Como bem nota Henrich, a exigência de que o princípio material do sentimento moral fundamente, de alguma maneira, os princípios formais da obrigação já indica a “mistura” de escolas: “A pretensão absolutamente vinculante do bom revela que algum poder ou realização da razão, seja um discernimento <*Einsicht*>, seja um conhecimento, está essencialmente implicado aqui” (Henrich, D. “Kant and Hutcheson”. Op. cit. p. 39). Ademais, Henrich explica a escolha de Kant por Hutcheson no contexto da *Investigação* como uma oposição tanto à ausência de “conteúdo substantivo” dos princípios formais racionalistas e seu “monismo” na localização das faculdades cognitivas e morais em um princípio único pertencente à alma, quanto à solução “teonômica” de Crusius com seu recurso ao “entendimento divino” (pp. 49ss). Sobre a crítica de Kant a Crusius, cf. *infra*, 2.2.1. Por fim, ao contrário do que fazem os três comentadores acima, cumpre ressaltar com cuidado que a “alternativa racional” entrevista por Kant neste momento *não corresponde* ainda àquela encampada em sua filosofia moral “pura” que começa a se delinear na década de 70.

⁶⁸ Além do “Anúncio”, discutido no sequência, são quatro as obras escritas no período: *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas* (*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen*) (1762); *O único possível argumento para demonstrar a existência de Deus* (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*) (1763); *Tentativa de introduzir o conceito de magnitudes negativas em filosofia* (*Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*) (1763); e *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*) (1764). Com exceção da última, não discutiremos essas obras já que nelas estão ausentes temas morais que nos interessam. De modo geral, e com exceção da *Observação*, a motivação dos escritos publicados por Kant no período é a de criticar aspectos específicos da tradição metafísica racionalista e refletir sobre tópicos metodológicos em filosofia.

⁶⁹ O título completo é *M. Immanuel Kants Nachricht Von der Einrichtung seiner Vorlesungen in den Winterhalbenjahren Von 1765-1766*.

Shaftesbury, Hutcheson e Hume, que, embora incompletos e falhos, são os que no entanto *mais longe chegaram na busca dos fundamentos primeiros de toda moralidade* <*Sittlichkeit*>” (Nachricht Ak II: 311. p. 178). Com efeito, Kant mantém um argumento semelhante àquele apresentado na *Investigação*: segundo ele, os juízos morais sobre o bom e o mau são “conhecidos pelo coração humano de maneira direta e sem o rodeio de provas, graças àquilo que se chama *sentimento* <*Sentiment*>” (Nachricht Ak II: 311. p. 178).

Há, entretanto, uma indicação adicional e significativa a respeito do método considerado o mais adequado em filosofia prática e que em muito revela as preocupações centrais de Kant no período. O *Anúncio* exorta ser necessário “*estudar o homem*” de modo a considerar na Doutrina da Virtude “sempre de maneira histórica e filosófica o que *acontece* antes de indicar o que *deve acontecer*”; com esse método seria possível iluminar “qual *perfeição* é adequada ao homem”, e, assim, prescrever a “norma de seu comportamento” para “tocar o grau supremo da excelência <*Vortrefflichkeit*> física e moral”. Esse método de investigação moral, prossegue Kant, era “uma bela descoberta de nosso tempos”, tendo permanecido “inteiramente desconhecido aos antigos”. Ora, somente assim seria possível desvelar a “natureza do homem”, que permanece e persiste desde o seu “estado da simplicidade rude” a despeito da “figura mutável que seu estado contingente imprimiu nele”⁷⁰ (Nachricht Ak II: 311-312. pp. 178-179).

⁷⁰ Kaulbach faz notar como esta distinção feita por Kant entre a consideração “histórica” e a consideração “moral-filosófica” da “natureza humana” se baseia em uma “conexão de pensamento” nutrida pelos escritos do período pré-crítico sobre filosofia da natureza, mais notadamente a *História dos Céus*, e, dessa maneira, por uma compreensão “cosmoteológica” da normatividade da conduta humana. Segundo ele, “quando [Kant] se refere [no período pré-crítico] a uma ‘lei suprema da moral’, deve-se então remetê-la a uma conexão de pensamento em cujo interior deve ser levado a sério o ‘ser’, ou ainda, a ‘natureza’ das coisas, impresso por Deus tanto às coisas quanto aos homens. Não há ainda no período inicial nada sobre a autonomia da lei moral e sua origem na razão dos ‘seres racionais’” Kaulbach, F. *Immanuel Kant*. Op. cit., p. 208. Contra isso, cf. Henrich, D. “Über Kants früheste Ethik”. Op. cit. pp. 410ss. Ao contrário de Kaulbach, Henrich argumenta que já nas décadas de 50 e 60 Kant se distancia de uma visada “cosmoteológica” e gradualmente se aproxima da “revolução copernicana” em moral: o bom seria medido não pela perfeição conferida por Deus às coisas, mas antes pela “concordância” destas com a vontade do agente racional. Ao contrário de Henrich, porém, vemos no *Anúncio* uma marca inquestionável do caráter “pré-crítico” da moral kantiana mencionado por Kaulbach. Como será discutido na sequência, há nestas passagens claras indicações de que a filosofia moral kantiana do período crítico depende, para sua autonomização em relação à filosofia teórica, não apenas da influência britânica (identificada por Henrich como fonte da “revolução copernicana em moral” mencionada) mas também da “distinção dos mundos” realizada na *Dissertação Inaugural* e que “autonomiza” o “mundo” moral relativamente ao mundo sensível, o que, como se viu, ainda não ocorre nas obras do período aqui analisado.

Esse método composto por um misto de investigação antropológica e análise psicológica⁷¹, animado tanto pela “novidade” sensualista britânica quanto por uma clara intenção rousseauísta de revelar a “natureza imaculada” do homem⁷², e, por fim, marcado pela ressonância wolffiana na referência à “perfeição física e moral” do homem, caracterizara uma peculiar obra kantiana redigida havia pouco mais de dois anos, em 1763: as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (*Beobachtungen über da Gefühl des Schönen und Erhabenen*)⁷³, que valera a Kant a alcunha de “Shaftesbury” e “La Bruyère” da Alemanha⁷⁴.

A obra, onde Kant estaria “mais independente das fórmulas de escola”⁷⁵, apresenta uma rica análise de tipos psicológicos, dos gêneros, dos povos e dos

⁷¹ Schilpp argumenta que Kant defendia então uma fundação “realista” da conduta humana e o “método empírico, dessa forma, precisaria ser um fator importante na determinação da natureza essencial do homem” (p. 78). Segundo ele, esse método realista não pode ser entendido como uma adesão pura e simples ao “método psicológico” britânico (p. 77). Schilpp, contudo, não consegue esclarecer de que maneira evitar essa identificação patente na obra. Já Delbos ressalta a importância do método herdado da escola sensualista para a ruptura de Kant com o frio procedimento racionalista: “De maneira geral, esse método consiste em analisar os conceitos morais para reduzi-los a elementos implicados na experiência interna. A observação psicológica é, portanto, o elemento mais precioso de conhecimento” (Delbos, V. Op. cit. p. 86). Segundo Delbos, Kant se volta a esse método marcadamente sensualista de modo a contrapor-se à “frieza” da escola wolffiana: “O que atrai em sua [sensualista britânica] doutrina é, por oposição ao logicismo da escola de Wolff, a ideia de que a moralidade não é obra da reflexão e do cálculo, de que ela é o fruto natural do coração, de que, ao invés de se impor por composições fictícias e modos exteriores de disciplina, ela agrada imediatamente pela sua beleza mesma, pela harmonia que ela estabelece entre o amor de nós mesmos e o amor de outrem, pelo acordo que ela faz prevalecer em nossa vida” (idem. ib). Delbos, contudo, confia em demasiado no “entusiasmo” que os britânicos provocaram em Kant. Mesmo no princípio que guia a investigação psico-antropológica, a saber, a “perfeição moral e física” do homem, a influência da escola wolffiana ainda é sentida. Vincíus de Figueiredo também afirma que a influência da “tratadística britânica” sobre Kant, “longe de resumir-se ao mero exercício da perspicácia na análise do mundo social”, é decisiva para o reconhecimento tanto “de que a perspectiva prática constitui, ela também, um elemento indispensável para a instituição do caráter sistemático em filosofia”, quanto “da autonomia da prática frente à teoria” (Figueiredo, V. 1762-1772. *Estudo sobre a relação entre método, teoria e prática na gênese da Crítica kantiana*. Op. cit. p. 100). Como posteriormente se tornará mais claro, preferimos assumir a influência britânica como uma entre outras que marcaram a ruptura – que, cumpre notar, se consuma apenas na década de 1770 – de Kant com a tradição racionalista-metafísica.

⁷² Sobre esse tema em particular, cf. Schilpp, P.A. Op. cit. pp. 23-24, e Cassirer, E. *Rousseau, Kant and Goethe. Two Essays*. Princeton: Princeton University Press. 1970. pp. 18ss, A influência de Rousseau sobre Kant, sobretudo na formulação da concepção kantiana de autonomia da vontade, será discutida na seção 2.2.2.

⁷³ A obra foi terminada em outubro de 1763 e publicada em janeiro de 1764. Cf. Kant, I. *Theoretical Philosophy – 1755-1770*. Cambridge. Cambridge University Press. 1992. p. lxxv e Kant, I. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge. Cambridge University Press. 2007. p. 18.

⁷⁴ Cf. Delbos, V. Op. cit. p. 88. Kuehn, M. *Kant. A Biography*. Op. cit. p. 132-4. Ritter, C. Op. cit. pp. 54-55. O belo juízo sobre a proximidade com Shaftesbury é de Herder: “Kant é um observador social em sua plenitude (...). O grande e o belo nos homens e nos caracteres humanos, os temperamentos, as inclinações dos sexos, as virtudes e, enfim, os caracteres nacionais: eis o seu mundo, onde ele leva a fineza das observações até as mais sutis nuances, a sutileza das análises até os móveis mais secretos, a sutileza das definições até a mais ínfima singularidade – um pleno filósofo do belo e do sublime da humanidade! E, nessa filosofia humana, um Shaftesbury da Alemanha”. Apud Delbos, V. Op. cit. p. 88, n. 1.

⁷⁵ Delbos, V. Op. cit. p. 90.

sentimentos morais, baseada numa dicotomia de caracteres segundo os “sentimentos do belo e do sublime”⁷⁶. Um dos objetivos de Kant, que dizia assumir na obra o “olhar mais de um observador do que de um filósofo” (Beobachtungen Ak II: 207. p. 20), consistia em investigar o homem em sua faticidade e variedade de expressões, desvelando, com isso, aquilo que lhe conviria como a perfeição moral e física aludida no *Anúncio* – tratava-se, se se deseja, de um método de *análise da natureza do homem* conforme esta era dada na efetividade de sua manifestação em sociedade e na multiplicidade antropológica e cultural de tipos humanos – em outras palavras, na obra Kant “passa do plano da ética propriamente dita, circunscrita ao plano individual do agente em seu vínculo com o imperativo do dever, àquele da cultura, meio no qual se desenvolve o gosto. A meta passa a ser a descrição do que resulta de aparente em nossas condutas”⁷⁷.

A intenção, como dito acima, era claramente de matriz rousseauísta, com a diferença de que Kant, inversamente ao filósofo genebrino, pretendia partir não da ideia de um homem “natural”, conforme identificava ser o intuito de Rousseau, mas antes do homem em sociedade:

Rousseau procede sinteticamente, partindo do homem natural; eu procedo analiticamente, partindo do homem civilizado (Bemerkungen Ak XX:14).

Os termos empregados lembram a censura de Kant à escola wolffiana: assim como Wolff e seus partidários equivocavam-se ao pregar na metafísica um método matemático-sintético de construção do objeto, também Rousseau teria pecado ao proceder sinteticamente em filosofia moral, partindo do homem no estado de natureza - esse suposto “dado bruto moral” anterior à sua manifestação atual - na tentativa de desvelar aquilo que lhe conviria como perfeição física e moral. O método de *análise* do homem *civilizado*, dado em sociedade, deveria corrigir o erro de Rousseau⁷⁸.

Tanto a repercussão positiva recebida pelas *Observações*, quanto as ideias mantidas por Kant na época em relação à filosofia moral, levaram-no ao plano de publicar uma segunda edição ampliada que nunca veio a ser redigida, mas cujas notas

⁷⁶ Cf. Delbos, V. Op. cit. pp. 91-96 e Ritter, C. Op. cit. pp. 54-67.

⁷⁷ Figueiredo, V. “Introdução”. In: Kant, E. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime e Ensaio sobre as doenças mentais*. Campinas: Papirus. 2000. p. 13.

⁷⁸ Sobre isso, cf. Cassirer, E. Op. cit. p. 22-23.

preparatórias foram preservadas e ganharam no século passado o nome de *Comentários* <Bemerkungen> às *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*⁷⁹.

É, portanto, justamente desse período (1763-1765) que remontam os primeiros indícios da influência do pensamento de Rousseau sobre Kant e que tanta influência exerceria no *tournant* do pensamento kantiano em moral. Atestam o influxo havido não apenas as diferenças discutidas acima sobre a necessidade de partir-se da natureza do homem, imaculada ou efetiva, para uma descrição fidedigna da moral humana, mas

⁷⁹ Cf. Ak XX: 1-180. Esses esboços e comentários para uma segunda edição da obra teriam sido feitos entre 1764-1765. Cf. Kant, I. *Anthropology, History, and Education*. Op. cit. p. 21. Esses apontamentos apresentam de forma exemplar o período de transição por que passava o pensamento moral de Kant. Em meio a observações de caráter “antropológico” semelhantes às aquelas realizadas na obra publicada, os comentários de Kant para a malograda segunda edição mostram sua preocupação por questões acerca do fundamento da moral que culminarão nos *Sonhos de um visionário*, obra que será discutida na sequência. Dentre essas passagens, encontram-se trechos interessantes como os seguintes: o arbítrio determinado pelo ser bom <Bonität> “contém tanto o que é meramente próprio, quanto a vontade universal <allgemeinen Willen>, ou considera-se o homem ao mesmo tempo em *consensu* com a vontade universal” (Bemerkungen Ak XX: 145); “a vontade que tem de ser boa <gut sein soll>, quando é tomada universal e reciprocamente, não pode anular-se <aufheben>” (Bemerkungen Ak XX: 67). Como veremos, trechos “rousseauístas” semelhantes a esse reaparecem nos *Sonhos* e na década de 70. Contudo, concluir disso que aqui – e, portanto, antes mesmo do diagnóstico do contágio entre conhecimento sensível e intelectual da *Dissertação Inaugural*, e dos *Sonhos* com sua embrionária distinção entre “mundo moral” e “mundo sensível” e a consequente autonomização do âmbito moral em relação ao teórico-especulativo – já estaria “a fórmula do imperativo categórico baseada na universalidade da vontade mesma” (Henrich, D. “Kant and Hutcheson”. Op. cit. p. 51), ou que Kant “já estaria essencialmente em posse da teoria que ele iria subsequentemente apresentar nas duas primeiras seções da *Fundamentação à Metafísica dos Costumes*” (idem. p. 52), parece-nos no mínimo apressado, quando não flagrantemente equivocado. Como já discutido na introdução à dissertação, os partidários da tese da continuidade da filosofia prática pré-crítica e crítica tomam sobretudo essas passagens para atestar seu argumento – dentre eles, Josef Schmucker, para quem (Schmucker, J. Op. cit. pp. 252ss) os *Comentários* fornecem uma resposta *inequívoca* à indagação deixada em aberto na *Investigação* a respeito de se os princípios da moral repousam no sentimento ou nas faculdades de conhecimento. Passagens como as transcritas acima atestariam a inclinação de Kant pela segunda opção, e marcariam a “segunda virada decisiva no desenvolvimento ético de Kant” (Schmucker, J. Op. cit. p. 252), a saber, uma solução para o problema da obrigação “que parte da liberdade, do arbítrio livre, e estatui a lei formal da concordância do arbítrio consigo mesmo como um princípio <Prinzip> que decide sobre as proposições fundamentais <Grundsätze> da obrigação” (idem. ib). Haveria mesmo uma resposta “*inequívoca*” a tal pergunta? Embora, com efeito, Kant esteja em um claro período de transição, mesmo nas *Bemerkungen* há referências claras a um “sentimento moral” <sensus moralis> como aquilo que impõe uma “obrigação estrita” <obligatio stricta> e fonte do “juízo categórico sobre o bom” <bonum categorice> no ânimo <mens> humano. Assim, conclui Kant, “há, de fato, um sentimento comum <sensus communis> do bem e do mal” (Bemerkungen Ak XX: 156). Ora, o sentimento moral ainda detém papel proeminente na determinação da obrigação, a despeito do que querem Schmucker e Henrich. Ademais, vale ressaltar que ainda figuram neste período textos como o *Anúncio* em que se fazem decisivamente presentes tanto a opção britânica “empírica”, quanto a visada antropologizante que parte da análise do comportamento efetivo do homem, assim como menções explícitas ao “princípio de perfeição” como base da moral (cf. Bemerkungen Ak XX: 144ss). Assim, ainda que haja passagens nas *Bemerkungen* que lembrem trechos de obras sobre filosofia prática do período crítico, acreditamos que a presença do princípio de perfeição e sobretudo do sentimento moral como base da obrigação estrita e base de avaliação do bem e do mal é suficiente para cravar o caráter pré-crítico deste escrito e dos demais do período. Como se tornará claro na sequência, preferimos localizar o momento inicial da “virada decisiva” da ética kantiana na *Dissertação Inaugural* e já sinalizada claramente nos *Sonhos de um Visionário*. Com isso, esperamos, torna-se errôneo o juízo de Henrich compartilhado por Schmucker (Schmucker, J. Op. cit. p. 375), de que os traços fundamentais da moral crítica kantiana já estariam aqui delineados.

mesmo referências explícitas ao filósofo genebrino como aquele que acordara Kant de seu “sono dogmático” em filosofia moral. São bem conhecidas as palavras de Kant a respeito de Rousseau como aquele que lhe abriu os olhos para o “valor moral” da humanidade:

Eu sou por inclinação um pesquisador. Eu sinto uma ardente sede por conhecimento e a ávida inquietação por avançar nele, bem como a satisfação em cada passo dado adiante. Houve um tempo em que acreditava que unicamente isso poderia constituir a honra da humanidade e desprezava a população por nada saber. *Rousseau* corrigiu-me. Esse cego preconceito desapareceu; eu aprendi a honrar os homens e me reputaria mais inútil do que um trabalhador comum caso não acreditasse que essa consideração pode conferir valor a todas as demais: estabelecer os direitos da humanidade (Bemerkungen Ak XX: 44).

Essa passagem, contida nos *Comentários às Observações*, ilustra sobremaneira o estágio em que o desenvolvimento do pensamento moral kantiano se encontrava e a influência marcante de Rousseau nesse percurso⁸⁰. A ode aos sensualistas britânicos, o louvor à “sensibilidade moral” do pensamento de Rousseau e o aparente afastamento do “rigor matemático” da escola wolffiana: ao que tudo parecia indicar, Kant marchava triunfantemente para tornar-se como que um “moralista alemão” instalado em Königsberg. Tratar-se-ia de uma definitiva guinada “empírica” que o levaria a um pensamento “antropologizante” baseado na aguçada observação dos usos e costumes da sociedade prussiana de então e à rejeição completa da influência sub-reptícia da escola wolffiana? Não, certamente não. A obra imediatamente seguinte no itinerário filosófico kantiano, justamente uma das mais peculiares saídas de sua pena, demonstra de maneira clara a inflexão por que passava o pensamento moral kantiano em tão pequeno intervalo de tempo.

1.2 1766-1770 – A distinção dos mundos e o surgimento do projeto de uma *Metafísica dos Costumes*

⁸⁰ Como já mencionado, discutiremos mais detidamente a influência de Rousseau sobre o pensamento moral de Kant na subseção 2.2.2, em que localizaremos neste momento do progresso da filosofia prática kantiana a “intuição rousseauísta” acerca do princípio de autonomia, desenvolvido de forma mais detida na década de 70 sem, contudo, assumir ainda a forma definitiva dos anos 1780.

Em *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* (*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*), publicados no início de 1766, Kant aponta para a “purificação” de sua moral que começaria a ser definitivamente consumada no período de redação da *Dissertação Inaugural* de 1770. Os temas britânicos e rousseauístas ainda estão nitidamente presentes, já tendo, contudo, sofrido, como se verá, uma significativa modificação de fundo.

Nos *Sonhos de um visionário*, cujo interesse estritamente filosófico reside no novo ataque kantiano à vanidade das pretensões especulativas da metafísica tradicional, desdenhosa da limitação do conhecimento humano ao mundo empírico⁸¹, o sentimento moral é atrelado a uma “realidade moral” *não sensível*, referida a um “entendimento universal humano” *<allgemeinen menschlichen Verstand>* que, tomado como fundamento de determinação *<Bestimmungsgrund>* da ação, não encontra sua sede no “mundo dos sentidos”:

toda moralidade *<Moralität>* das ações jamais poderá ter, segundo a ordem da natureza, seu efeito completo na vida corpórea do homem, mas poderá tê-lo certamente no mundo dos espíritos segundo leis pneumatológicas (*Träume Ak II: 336. pp. 167-8*).

Ora, esse “mundo dos espíritos” é, assim, um “mundo moral”, onde as verdadeiras intenções e os genuínos “impulsos morais” *<sittliche Antriebe>* podem surgir e ser propriamente avaliados, mas cujo conhecimento, entretanto, é vedado às limitadas capacidades cognitivas humanas:

com isso vimo-nos dependentes nos mais recônditos motivos *<Beweggründe>* da regra da vontade universal e nasce daí no mundo de todas as naturezas pensantes uma unidade moral *<moralische Einheit>* e uma constituição sistemática *<systematische Verfassung>* segundo leis puramente espirituais. Se se quer chamar de sentimento moral essa necessitação *<Nötigung>* de nossa vontade para a concordância com a vontade universal, então se fala disso apenas como de uma manifestação daquilo que se passa efetivamente em nós, sem determinar as suas causas (*Träume Ak II: 335. pp. 166-7*).

⁸¹ Kant direciona suas críticas às pretensões do “limitado conhecimento humano” em conhecer o mundo “imaterial” dos espíritos. Cf. dentre outros, *Träume Ak II: 340-1. pp. 174-175; 351-352. p. 188-190*. Não abordaremos esse tema aqui.

De modo a explicar de que maneira o sentimento moral comporta-se nesse “mundo dos espíritos” entendido como uma “unidade moral”, Kant emprega uma analogia com as leis de atração vigentes no “mundo sensível”: da mesma forma que os corpos no mundo físico atraem-se segundo uma força irresistível e ubíqua, assim também as “vontades” no “mundo imaterial” se relacionariam através de uma lei de atração que, sem que possamos verdadeiramente conhecer seu funcionamento, determinaria seu comportamento recíproco. Ao passo que no mundo sensível essa força é denominada e conhecida como gravitação, no mundo dos espíritos a “força atrativa” análoga seria desempenhada pelo sentimento moral:

[O] sentimento moral seria essa dependência sentida da vontade privada com relação à vontade universal e uma consequência da ação recíproca natural e universal através da qual o mundo imaterial ganha sua unidade moral, na medida em que se forma de acordo com as leis dessa sua conexão própria em um sistema de perfeição natural (Träume Ak II: 335. p. 167).

Uma “vontade universal” de matriz rousseauísta⁸² é empregada para explicar o liame estrutural que une as vontades particulares, reciprocamente atraídas, por sua vez, por uma “força prática” exemplificada pelo sentimento moral herdado dos sensualistas britânicos. Entretanto, mesmo em meio a esse *mélange* ou *mixture* franco-britânico, Kant ainda permanece no interior dos limites da escola prática wolffiana: não apenas a “perfeição natural” é conservada como um princípio central, mas também os “impulsos morais” são ainda localizados não na “razão”, mas antes na “alma do homem”⁸³

⁸² Embora aqui não mencione explicitamente Rousseau, Kant o faz nos *Comentários às Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, onde compara o papel que a vontade geral cumpre no mundo moral ao papel que a lei de atração newtoniana desempenha no mundo físico. Cf. Ak XX: 58-59. Veremos em 2.2.2 como a “vontade geral” de Rousseau transmuda-se numa comunidade autônoma de seres racionais regidos por leis morais cuja fonte encontra-se na razão pura.

⁸³ Como já mencionado, uma das rupturas de Kant em relação à tradição racionalista diz respeito justamente à “autonomização” da filosofia moral relativamente à metafísica tradicional através da rejeição do “monismo” wolffiano, ou seja, a atribuição da sede dos princípios do comportamento prático do homem não à alma (ou ao entendimento divino, como era comum na escola wolffiana e em seus dissidentes) mas sim à própria razão. Com isso, a filosofia prática se desvincula da psicologia racional – e, na esteira, das demais disciplinas metafísicas, dentre elas a teologia natural – e se torna um âmbito autônomo da filosofia. Em suma, mesmo em meio ao esboço inicial do mundo moral como autônomo relativamente ao mundo natural, Kant ainda conserva traços marcantes do “monismo” da escola de Wolff. A influência desta nos *Sonhos de um visionário* é sentida ainda em outro âmbito. Segundo Sgarbi, o contexto em que Kant avança sua tese sobre a analogia entre os mundos sensível e moral é o do embate dos modelos de explicação da relação entre corpo e alma. Kant se aproximaria da escola de Wolff e sua adaptação da teoria leibniziana sobre a harmonia preestabelecida em oposição às doutrinas ocasionalista, de influência cartesiana, e do influxo físico, de origem aristotélica. A ideia de um mundo inteligível de substâncias pensantes regido por leis pneumatológicas análogas às leis newtonianas é tomada de

(Träume. Ak II: 336. p. 168). Talvez seja essa a obra em que se torna mais marcado o “ecletismo” de Kant em seu pensamento moral do período.

O que particularmente nos interessa, contudo, é que aqui se torna explícita a *separação entre a empiria e a base da moralidade*. Mesmo ainda não se expressando com estes exatos termos, Kant atribui a “pureza” dos princípios morais – dentre os quais curiosamente figura o sentimento moral – à sua origem em um “mundo moral imaterial” cuja estrutura, porém, é explicada mediante recurso ao funcionamento do mundo material da natureza sensível. *A moral, portanto, parecia ter encontrado seus “primeiros princípios” em uma realidade totalmente diversa da empírica*⁸⁴.

Ao que indica a correspondência do período, essa ainda incipiente ideia kantiana de um mundo moral apartado da empiria motivou os primeiros planos de uma *Metafísica dos Costumes*. Em uma carta redigida dias antes da publicação dos *Sonhos de um visionário* e posterior à redação da obra⁸⁵, Kant parecia convencido de que este escrito e os demais publicados nesse ínterim haviam produzido bons resultados no que diz respeito não apenas ao método em filosofia, mas também, imagina-se, à questão sobre a “base” da filosofia prática. Em carta a Lambert de 31/12/1765 (Ak X: 54-57), Kant conta crer ter atingido, não sem muito esforço, um “conhecimento” <Kenntnis> no qual “depositava grande confiança”. O conhecimento mencionado dizia respeito ao “método próprio da metafísica” e, por conseguinte, da “filosofia em seu todo”. Através da instauração de um “padrão de medida comum” <gemeines Richtmaß>, surgido por meio de uma “eutanásia da falsa filosofia” <Euthanasie der falschen Philosophie>, esse novo método marcaria o início de uma “nova criação”, aplacando a “destruidora

Baumgarten e Meier. Sgarbi, M. “Kant’s Ethics as a part of Metaphysics: The role of spontaneity”. In: Kant e-Prints. Série 2, V.2, n.3. Julho-Dezembro, 2008.

⁸⁴ Reinhard Brandt argumenta que, durante o período pré-crítico, a ruptura definitiva e mais radical de Kant com a tradição racionalista ocorre justamente nos *Sonhos de um visionário*, em que ele, não sem modificá-la, volta-se à tripartição helenista de lógica, física e ética, retomada no prefácio à *Fundamentação* (Gr Ak IV: 387-389. p. 104). O mundo da física é separado do mundo da ética; ambos são apresentados como realidades independentes e autosubsistentes, respondendo a leis distintas embora análogas (cf. Träume. Ak II: 335-7). “Ao passo que, para os estoicos, física e ética são dois aspectos de uma ‘substância’ (...), Kant divide a ‘natureza unitária’ <Allnatur> estoica em duas partes com leis distintas: o mundo da física, com as leis newtonianas da gravitação (...), e o mundo da ética, com o análogo às leis pensantes da liberdade” Brandt, R. *Die Bestimmung der Menschen bei Kant*. Hamburg: Felix Meiner, 2007. p. 252. Ou seja, é realizado um primeiro esboço da divisão entre “leis da natureza” e “leis da liberdade” desenvolvida a partir da *Crítica da Razão Pura*, ensejando com isso a possibilidade de uma disciplina “autônoma” similar à tardia *Metafísica dos Costumes* e seus deveres como “leis da liberdade”.

⁸⁵ O mais provável é que os *Sonhos de um visionário* já existissem em forma impressa desde 31/01/1766, embora sua redação tenha sido consumada ao longo do ano de 1765, mais provavelmente, caso levarmos a sério o progresso do pensamento moral kantiano descrito, no segundo semestre desse ano. Cf. Kuehn, M. *Kant. A Biography*. Op. cit. pp. 170-173. Kant, I. *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Op. cit. lxxvii-lxxviii.

desunião” que grassava dentre os diversos partidários dessas disciplinas e fazendo surgir os contornos de uma nova disciplina filosófica⁸⁶.

Essa confiança – fortemente desmedida, decerto – motivava Kant a planos de obras futuras, ou ainda, de “pequenos ensaios preparatórios” <*kleinere Ausarbeitungen*> que deveriam preceder projetos de maior fôlego. Dentre essas peças propedêuticas, cujo tom modesto fazia-se necessário para evitar acusações de tratar-se de “mais um dos muitos novos projetos filosóficos” <*philosophische Projektmacherei*>, figuram os “Primeiros princípios metafísicos da filosofia prática” <*metaphysische Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit*> (Ak X: 56), o primeiro esboço e paráfrase da futura *Metafísica dos Costumes*, que, contudo, somente viria a público 29 anos depois dessa inicial promessa⁸⁷.

Em 16/02/1767, Hamann escreve que Kant estava então trabalhando em sua “Metafísica dos Costumes”⁸⁸, e, em 08/05/1768, lê-se da própria pena kantiana que a ambição exposta a Lambert mais de dois anos antes e retomada por Hamann ainda

⁸⁶ Esta carta inclui-se na profícua correspondência kantiana com Lambert, cujo cerne reside na exortação deste último para que ambos trabalhassem conjuntamente numa “reforma da metafísica” através da ampliação do método matemático a âmbitos não considerados pelos wolffianos (cf. Ak X: 54). Contudo, é de se imaginar que Kant não fosse simpático à ideia: como vimos, mesmo no período pré-crítico, seu projeto de renovação da metafísica não passava pela retomada e pelo alargamento do método matemático de Wolff – tipificado por ele como “sintético” em oposição ao “analítico” no qual então apostava –, mas muito antes se caracterizava como uma forte crítica ao mesmo – cf. p.ex, *Deutlichkeit*, Ak II: 276ss. pp. 104ss; *Beweisgrund*, Ak II: 72; 158; *Log Jäsche*, Ak IX: 32. p. 49. Em todo caso, é interessante notar que Kant liga à proposta de Lambert a origem de sua *Crítica da Razão Pura* (Ak X: 276-9 e esp. 271) – na carta discutida aqui, Kant chega a mencionar a “tão longamente desejada grande revolução nas Ciências” que emergiria da “crise” nas escolas e coincidiria com o surgimento da “verdadeira filosofia” (Ak X: 57). Os próprios termos empregados por Kant no período sugerem que a iminente “grande luz” do ano de 1769 (cf. Rx 5037. Ak XVIII: 69), atribuída à “descoberta” das antinomias ou ao diagnóstico do contágio entre conhecimento sensível e conhecimento intelectual, estava intimamente ligada à correlata “descoberta” da distinção dos “mundos” propugnada nas duas obras discutidas nesta subseção. Sobre a relação entre Kant e Lambert e a proposta de “reforma da metafísica” que a permeou, cf. Malibabo, B. *Kants Konzept einer kritischen Metaphysik der Sitten*. Würzburg. Königshausen & Neumann. 2000. p. 68.

⁸⁷ Para Reinhard Brandt (“Kant como Metafísico” In: *Diánoia / Anuario de filosofía*, XXXIX, 1993. p. 41), a proximidade temporal entre os *Sonhos de um visionário* e a carta aqui discutida leva forçosamente à conclusão de que, mesmo no momento inicial de sua gênese, a *Metafísica dos Costumes* já estaria moldada à feição de sua forma tardia. Ora, como vimos, é de fato nos *Sonhos de um visionário* que pela primeira vez é exposta uma doutrina dos dois mundos, e a moral é atribuída ao mundo inteligível, regido por uma “lei de atração moral” análoga àquela vigente no mundo sensível e baseada numa “vontade geral” cuja “força atrativa” é exercida pelo sentimento moral. Ou seja, a influência dos sensualistas britânicos seria, a rigor, secundária no desenvolvimento inicial da *Metafísica dos Costumes*: o sentimento moral figura apenas como um conceito auxiliar no esquema explicativo do mundo da ética, cujas leis, as futuras “leis da liberdade”, entretanto, ainda permanecem pouco explicadas nesse período. Conforme já mencionado, tratar-se-ia da prefiguração germinal da “autonomização” da *Metafísica dos Costumes* em face da psicologia racional ou empírica tanto britânica quanto aquela pertencente à tradição da *metaphysica specialis*. Concordamos com Brandt apenas na medida em que se ressalte com a ênfase devida a germinidade da *Metafísica dos Costumes* na ainda precária distinção entre os dois mundos presente nos *Sonhos de um Visionário*.

⁸⁸ Apud Kuehn, M. “Kant’s Metaphysics of Morals: the history and significance of its deferral”. Op. cit.. p. 12. E Sgarbi, M. Op. cit.. p. 267.

persistia. Kant confia a Herder estar no momento com a atenção voltada “ao conhecimento da real determinação e dos limites das capacidades e inclinações humanas” (Ak X: 74). Terminada essa investigação, com a qual esperava “finalmente obter relativo êxito no que diz respeito aos costumes”, Kant dedicaria-se então a trabalhar em uma “Metafísica dos Costumes”, onde imaginava “poder fornecer tanto o método quanto os princípios evidentes e frutíferos através dos quais os esforços de fato ubíquos, porém por toda parte infrutíferos nesse tipo de conhecimento, precisam poder ser estabelecidos caso devam produzir alguma utilidade” (Ak X: 74)⁸⁹. Embora hesitante, Kant promete a entrega da obra ainda para aquele ano, contanto, claro, que sua “saúde vacilante” não obstruísse seus planos. Como é sabido, esta é apenas a primeira das muitas oportunidades em que Kant frustra seus interlocutores quanto a prazos definitivos para a redação e entrega de sua continuamente diferida *Metafísica dos Costumes* – e, ao menos durante duas décadas, a justificativa baseada em seu estado de saúde não serve senão como simples substituição às questões morais e metodológicas que realmente embaraçaram a redação da obra. Em suma, o suposto sucesso imediato que se seguiria aos *Sonhos de um visionário* e a euforia demonstrada nas cartas se revelariam infundados ou ao menos desmedidos.

São justamente amplos problemas metodológicos e metafísicos que motivam o próximo escrito kantiano de relevo: *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*), mais conhecido como *Dissertação Inaugural de 1770*. Kant aqui consome teoricamente a distinção

⁸⁹ Segundo Allen Wood, esse primeiro emprego explícito do termo *metafísica* dos costumes “provavelmente expressou sua rejeição [de Kant] da teoria do sentimento moral de Shaftesbury e Hutcheson, com a qual encontramos Kant flertando em suas lições do começo da década de 60 e em seu ensaio premiado *Investigações sobre a Evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. Porém, não é claro se nessa época seu uso do termo ‘metafísica’ significava algo mais do que a idéia de que a moralidade precisava ser fundada na análise de *conceitos* ao invés da imediatividade de *sentimentos*” Wood, A. “The Final Form of Kant’s Practical Philosophy”. In: Timmons, M (org). *Kant’s Metaphysical of Morals. Interpretative Essays*. Oxford. Oxford University Press. 2002. p. 2. Na realidade, não há indicação alguma nos escritos, lições e reflexões de Kant que sugira que “metafísica” se referisse tão-somente a uma “análise de conceitos”. Ora, o próprio termo “análise” remete a um método em filosofia – expresso na *Investigação*, sobretudo – de cuja plena fecundidade, como veremos, Kant começaria seriamente a duvidar no âmbito moral. No entanto, concordamos com Wood ser claro o início da rejeição da “teoria do sentimento moral” por parte de Kant no período, bem como acreditamos ser extremamente significativa a aparição do termo *metafísica* dos costumes justamente no período em que a moral kantiana começava a “purificar-se” das influências “empíricas” britânicas.

entre um “mundo sensível” e um “mundo inteligível” já enunciada nos *Sonhos de um visionário* e que desempenha papel central na observada “purificação” da moral⁹⁰.

Na obra de 1770, na realidade uma dissertação defendida para a obtenção do cargo de professor titular de lógica e metafísica na Universidade de Königsberg, Kant concebe espaço e tempo como “formas puras da sensibilidade”, diferenciando-os radicalmente do entendimento ou “inteligência” <*intelligentia*> como duas fontes distintas de representações: ao passo que os objetos que a sensibilidade nos fornece são todos sensíveis, ou seja, fenômenos, aqueles que são dados à inteligência caracterizam-se como inteligíveis, ou seja, númenos (Dissertatio Ak II: 392. p. 235). Dessa forma, distinguem-se um *mundo sensível*, relativo ao que é “subjetivo na mente humana”, ou ainda, ao que pode ser dado ao espaço e tempo, um mundo, portanto, que “contém o fundamento da conexão universal de tudo na medida em que é fenômeno” (Dissertatio Ak II: 398. p. 246), e um *mundo inteligível*, cuja forma “reconhece apenas um princípio objetivo, isto é, alguma causa pela qual há a ligação dos existentes entre si” (Dissertatio Ak II: 398. pp. 246-247) na medida em que estes são considerados não segundo a sua matéria, ou seja, segundo aquilo que pode ser dado aos sentidos, mas antes enquanto seres inteligíveis ou numênicos em “comércio mútuo” e apreensíveis apenas pelo entendimento (Dissertatio Ak II: 407. p. 262).

Desse esboço originário do idealismo transcendental da *Crítica da Razão Pura* surge o argumento que será de crucial importância para a rejeição kantiana da solução britânica e, de modo geral, da obtenção do princípio da moralidade a partir de observações empíricas: a crítica radical à ideia legada pela tradição acerca do critério lógico de distinção entre representações sensíveis e intelectuais, a saber, que o conhecimento sensível seria eminentemente confuso, ao passo que o conhecimento intelectual, pelo contrário, claro e distinto. Para Kant não é mais válida a propagada tese racionalista sobre distinção ou indistinção da representação como índice da diferença entre conceito, ou representação intelectual, e intuição, ou representação sensível. A sensibilidade se diferencia do intelecto não pela “indistinção” ou “confusão” da sua representação relativamente à “clareza” ou “distinção” da representação intelectual, mas

⁹⁰ É evidente que a continuidade proposta aqui entre as duas obras discutidas é meramente esquemática e propícia ao nosso argumento. Como nota Lewis White Beck, Kant, em um escrito de 1768, *Von dem ersten Gründe der Unterschiedes der Gegenden im Raume*, defende uma noção newtoniana de espaço como uma realidade ontológica absoluta, o que, contrariamente ao que ocorre na *Dissertação Inaugural* e nos *Sonhos de um Visionário*, sugere a possível continuidade das ciências naturais à metafísica. Em suma, a fissura que separava os “dois mundos” dos *Sonhos de um visionário* ainda não parecia tão consumada como será o caso a partir da *Dissertação Inaugural*. Cf. Beck, L. W. “Lambert and Hume in Kant’s Development from 1769 to 1772” Op. cit. pp. 101-106.

antes pela radical separação que existe na fonte mesma de ambas as representações⁹¹. É possível que um conhecimento sensível seja plenamente claro e distinto e um conhecimento inteligível, por seu turno, indistinto e confuso no mais elevado grau. Ora, há exemplo melhor do que a precária ciência metafísica para atestar a até então negada confusão das representações intelectuais?

O que é sensitivo (...) pode ser inteiramente distinto, e o que é intelectual, confuso ao máximo. O primeiro caso observamos no protótipo do conhecimento sensitivo, a geometria, o segundo caso no órganon de tudo o que é intelectual, a metafísica, que despende um grande trabalho para dissipar as névoas de confusão, que ofuscam o entendimento comum, ainda que isso nem sempre se converta em resultado tão feliz como na geometria, como é notório. Não obstante, cada um desses conhecimentos guarda o sinal de sua ascendência, de modo que os primeiros, por mais distintos que sejam, são denominados, em virtude de sua origem, sensitivos; os segundos, mesmo que confusos, permanecem intelectuais (Dissertatio Ak II: 394-395. p. 241).

O desenvolvimento da crítica a esse pressuposto central da metafísica de Leibniz e Wolff, dentre outros, atinge não apenas a metafísica, prossegue Kant, mas também a *moral*. A marca distintiva dos conceitos morais, que “*não são conhecidos pela experiência, mas pelo próprio entendimento puro*” (Dissertatio Ak II: 395. p. 241), desautoriza a crença desmedida no “método analítico” em filosofia moral nos moldes preconizados na *Investigação* e no *Anúncio*. Ora, “analisar” ou “desmembrar” um dado *material* de modo a torná-lo “distinto”, como ainda era a exortação kantiana em moral, mais especificamente no conceito de natureza humana dado em sociedade e na variedade de suas manifestações, torna-se insuficiente para fundar a moralidade quando de saída se distinguem sensibilidade e intelecto: por mais meticoloso que seja, nenhum “desmembramento” ou “análise” de determinada representação fará com que se altere a

⁹¹ Cf. Santos, L. R. Op. cit. pp. 164-166; 171-174. Capozzi, M. *Kant e la Logica. Vol. I*. Napoli: Bibliopolis, 2002. pp. 362-376. Segundo Capozzi, o instrumental racionalista atinente à distinção e clareza de representações é preservado por Kant, com a diferença de que agora é aplicado àquilo presente no conceito (representação intelectual) e na intuição (representação sensível), tornando “clara e distinta” a diversidade contida tanto *em* e *sob* determinado conceito, quanto *na* intuição. Já de acordo com Leonel dos Santos, esse ataque kantiano à tradição metafísica justifica a “intenção fundamental, de índole metodológica, da *Dissertação Inaugural*” apontada no prefácio à obra: a diferença crucial de método entre metafísica e demais ciências “empíricas” fundada numa espécie de oposição “ontológica” entre os âmbitos de objetos de que ambas tratam. Dessa maneira, nas ciências “é o ‘uso que faz o método’ e o precede. Na Metafísica, pelo contrário, o método deve preceder o uso da razão; por outras palavras, nela *a exposição das leis da razão pura constitui a própria gênese da ciência* e o critério da verdade é a própria distinção dessas leis genuínas relativamente às que nela são falsamente introduzidas” (Santos, L. R. Op. cit. p. 173). Para a moral, como veremos, essa virada metodológica se fará crucial.

“jurisdição” à qual ela pertence, se à do mundo sensível ou à do mundo inteligível⁹². Em outras palavras, analisar a “natureza humana” ou qualquer elemento empírico que pertença ao comportamento efetivo do homem não conduz à elucidação “por desmembramento” do fundamento da obrigação e, assim, da base da moralidade – trata-se de conhecimentos não *logicamente*, mas antes *originariamente* distintos. Dessa maneira, transpondo o campo da moral ao mundo inteligível, Kant dá aqui o passo decisivo – e teoricamente consistente, se comparado aos *Sonhos de um Visionário* – no abandono do método “psico-antropológico” como fundamento da moral, ou dito de forma mais ampla, no reconhecimento de algum sentimento ou base material em que se apoiaria a filosofia prática. Em suma, nenhuma observação da conduta humana efetiva, por mais aguçada e detalhada que seja, consegue adentrar no “mundo moral” em que aquela cobra sua normatividade.

Com efeito, Kant discute na *Dissertação Inicial* as consequências que esta nova *démarche*, relativa inicialmente apenas à *metaphysica specialis*⁹³, ao mesmo tempo acarreta para a filosofia moral. Após enunciar que a metafísica deve justamente ocupar-se com as representações intelectuais e não com as sensíveis (Dissertatio Ak II: 395. p. 242), Kant localiza a perfeição moral, proposição prática nuclear da *philosophia practica universalis* wolffiana, no “âmbito dos númenos”, ou seja, no “mundo

⁹² Sobre isso, cf. Santos, L. R. Op. cit. pp. 171ss. Leonel dos Santos discute esse tema para mostrar como essa nova visada kantiana “demarca” a distinção entre “Ciência e Metafísica”, ou seja, entre as ciências físicas e matemáticas, de um lado, e a *metaphysica specialis*, de outro. Em acréscimo à análise de Leonel dos Santos, aplicamos o mesmo argumento à moral.

⁹³ Como, esperamos, já está claro, evitamos aqui uma interpretação detalhada sobre o teor mesmo da “virada” proposta na *Dissertação* no interior do desenvolvimento da filosofia *teórica* kantiana e de sua crítica à metafísica tradicional: com a proposta reorientação da metafísica a um mundo inteligível, haveria ainda um teor dogmático ou pré-crítico acentuado num possível conhecimento das coisas em si mesmas, ou, antes, a definitiva sinalização do procedimento crítico de negar a possibilidade de conhecer os objetos localizados para além de espaço e tempo? Em outras palavras, tratar-se-ia do “escrito mais dogmático de Kant” (Vleeschauwer, H.J. Op. cit. p. 154), em que é afirmada “a possibilidade de da metafísica transcendente” (Idem. p. 163), ou, muito pelo contrário, a *Dissertação*, sobretudo com a distinção entre conhecimento sensível e intelectual e o esboço do problema antinômico da totalidade cosmológica, já sinaliza a rejeição crítica da metafísica dogmática através da concessão ao entendimento de um uso meramente empírico de seus conceitos? (Cf. Licht dos Santos, P.R. “O conceito de mundo e conceito na *Dissertação de 1770*” Primeira e segunda partes. In: *Analytica*, vols 11 e 12. 2007 e 2008). Por ora, ligado a isso e à argumentação de nossa dissertação, notemos também a ambiguidade que impregna o “puro” a que a *Dissertação* se refere e que será trabalhado na década de 1770: ora, ele pode ser ou bem a “estrutura transcendental” que permite a experiência, ou bem o “mundo inteligível” que se encontra “por trás” dos objetos sensíveis. A favor do que é argumentado aqui, trata-se de um problema que marca o projeto crítico kantiano e que, de resto, é acentuado desde a recepção imediata da obra crítica de Kant pelos seus contemporâneos.

inteligível”, admitindo tratar-se do conceito prático de perfeição⁹⁴. Baseado nesse princípio geral da filosofia prática, Kant escreve:

Portanto, a *filosofia moral*, na medida em que fornece os primeiros *princípios de julgamento*, não é conhecida senão pelo entendimento puro e pertence ela mesma à *filosofia pura* (Dissertatio Ak II: 396. p. 243).

Após definir a filosofia moral como uma disciplina *pura*, que lida com as leis de que trata o entendimento *puro*⁹⁵, Kant realiza uma espécie de *mea culpa* referindo-se a todos aqueles que puseram como base dos princípios práticos supremos alguma espécie de elemento sensível:

Epicuro, que reduziu os critérios dela [filosofia moral] ao sentimento de prazer e desprazer, é com *muita justiça repreendido*, juntamente com certos modernos que até certo ponto o têm seguido à distância, como Shaftesbury e seus adeptos (Dissertatio Ak II: 396. p. 243. Grifo nosso).

Logo Kant, o até pouco tempo antes potencial “Shaftesbury alemão” que identificara no sentimento moral o ponto de partida das investigações em filosofia prática, censura a escola britânica da arguta observação moral e social do homem por partir de algum dado empírico em suas investigações. O “até certo ponto” presente na passagem não faz justiça ao rigor da denúncia: tratava-se, de agora em diante, de uma

⁹⁴ Há aqui mais um motivo para afirmar que Kant, na realidade, ainda não havia rompido definitivamente com a tradição. O princípio de perfeição somente será rejeitado como princípio supremo da moralidade em meados dos anos 70, justamente quando Kant começa a consolidar e cristalizar sua concepção própria sobre a base da filosofia moral. Cf. abaixo seção 2.2.1.

⁹⁵ “Seu uso da palavra ‘puro’ [implica] a ausência, no mundo intelectual, de quaisquer elementos materiais (empíricos ou sensíveis). ‘Puro’, nesse sentido, é o absolutamente a priori. Visto negativamente, ele se refere ao que é independente da experiência. Visto positivamente, ele significa o que se origina da razão mesma e, como tal, é caracterizado por universalidade e necessidade”. Schilpp, P. A.. Op. cit. p. 90. Na verdade, o sentido de puro presente na *Dissertação Inaugural* seria o definido por Schilpp como “negativo” – é importante ressaltar que a atividade da razão nessa filosofia moral “pura” ainda não estava em absoluto clara para Kant. Na carta a Herz de 21 de fevereiro de 1772, Kant afirma que na *Dissertação Inaugural* a natureza das representações inteligíveis ainda era caracterizada “apenas negativamente, a saber, que elas não são modificações da alma produzidas pelos objetos” (Ak X: 130). Como bem mostra Leonel dos Santos (Cf. Santos, L. R. Op. cit. pp. 167-171), Kant, à altura da *Dissertação Inaugural*, ainda atribui o “poder puro (qual a sua natureza, quais os seus princípios, quais os limites de seu uso) (...) ao entendimento e coloca no mesmo plano os princípios do juízo moral e os princípios (ou categorias) da ontologia wolffiana” (idem. p. 171). O valor *negativo* do puro não levava imediatamente ao seu valor *positivo*, a ser desenvolvido ao longo da década de 70.

recusa completa da intromissão de algo sensível nos “critérios iniciais” da filosofia moral⁹⁶.

A mudança de paradigma enunciada nessas passagens atesta a “mais significativa inflexão no desenvolvimento da ética de Kant”⁹⁷, a saber, a passagem de “uma teoria ética determinada pela emoção <emotion-bound> para uma controlada pela razão <reason-controlled>”⁹⁸, ou ainda, uma “reorientação a uma fundação intelectual da filosofia prática”⁹⁹. Em uma palavra, a *purificação* da base da moralidade.

Estendendo ao âmbito teórico o alcance dessa denúncia sobre a “anfíbolia moral” cometida pelos partidários de Epicuro, Kant identifica o erro que conduziu ao flagrante fracasso da metafísica tradicional – e, de resto, à agressiva indiferença de seus detratores – na negligência em distinguir entre um mundo sensível e um mundo inteligível, cujas “leis” somente podem ser aquelas do entendimento ou da razão e não as da natureza, e, com isso, em ter confundido representação intelectual e representação sensível, ou ainda, conhecimento “puro” e conhecimento “empírico”¹⁰⁰. Daquele

⁹⁶ Além da recusa da solução sensualista, Kant dá claro indício de que a própria escola wolffiana seria negada nessa esteira. Segundo Malibabo, na *Dissertação Inaugural* sinaliza-se a ruptura definitiva – mais uma, diga-se – com a *philosophia practica universalis* wolffiana consumada na *Fundamentação*. Como veremos mais adiante, Kant censura Wolff e seus seguidores por terem introduzido “considerações psicológicas” e “móviles empíricos” na base mesma da vontade e de seu princípio “racional” de perfeição, perdendo-se, assim, o “âmbito a priori” em que toda filosofia moral deve fundar-se (Gr Ak IV: 390. p. 105). Para Malibabo, a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível abre espaço não apenas para um “a priori do saber <Wissen>”, mas também para um “a priori da moralidade <Sittlichkeit>”, ausente em Wolff e seus seguidores: “Para a doutrina da ética (moral), isso significa uma ruptura com toda fundação eudemonista – pressuposto está que o a priori da moralidade deva ser, em todo o seu valor e em sua validade, completamente independente do sentimento sensível de prazer e desprazer” (Malibabo, B. Op. cit. p. 82). Visto que seu objeto deve ser conhecido unicamente através do “entendimento puro”, “a filosofia moral pura e a *Metafísica dos Costumes* são entendidas como ciências que, por isso, têm a ver com princípios puros e a priori, e não empíricos” (Idem. pp. 82-83) como, de resto, ainda ocorria na *Investigação* (Idem. p. 83. n 85). Ressaltemos novamente: dar um “passo decisivo” não significa ainda, por certo, “romper em definitivo” com a *philosophia practica universalis* wolffiana.

⁹⁷ Menzer, P. “Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760-1785”. In: Kant-Studien, 2. 1898. p. 51.

⁹⁸ Schilpp, P. A. Op. cit. p. 104. Na realidade, é necessário modular as afirmações de Menzer e Schilpp. A presença da “razão”, como vimos, é sentida desde as primeiras formulações morais de Kant, mais precisamente em seu recurso ao “princípio formal” da perfeição. A extirpação dos “sentimentos” da fundação da moral não leva necessariamente consigo a matriz wolffiana, ao menos não nesse estágio da investigação kantiana em moral. Em outras palavras, o mais importante ainda permanecia a ser definido com precisão: de que “razão” se tratava nessa nova teoria ética, e qual “pureza” ela cobraria? São essas, como veremos, algumas das questões que Kant terá de responder na década seguinte ao desenvolver no campo moral a “grande luz” que tivera no período da *Dissertação Inicial*. Cf. *infra* seção 2.2

⁹⁹ Ritter, C. Op. cit. p. 222.

¹⁰⁰ “Era precisamente esse o grande defeito da escola wolffiana, a saber, o de não ter sabido aprofundar a distinção que ela própria estabelecera, segundo a tradição platônica e metafísica, entre uma parte empírica e uma parte pura do conhecimento, de ter ela mesma frequentemente apagado tal distinção através de uma aplicação banal do princípio de continuidade, e de tê-lo reduzido a não mais do que uma diferença de clareza na percepção de objetos”. Delbos, V. Op. cit. p. 122. Trata-se da crítica ao *connubium rationis et experientiae* de Wolff.

momento em diante, os partidários da metafísica tinham uma nova diretriz metodológica para livrarem-se do *trabalho de Sísifo* a que estavam condenados:

[J]á que em nossos dias o método dessa ciência [metafísica] não é conhecido a não ser tal como o que a lógica prescreve em geral a todas as ciências, ao passo que se ignora por completo o método que seja adequado ao espírito singular da metafísica, não é de admirar que os que têm se dedicado a essa investigação pareçam, rolando eternamente a sua *pedra de Sísifo*, não ter feito quase nenhum progresso. Embora eu não tenha aqui nem a intenção nem a oportunidade de dissertar mais minuciosamente acerca de tema tão notável e de extensão vastíssima, esboçarei porém desde já, com concisão, o que constitui uma parte nada desprezível deste método, a saber, *o contágio do conhecimento sensitivo com o conhecimento intelectual* (Dissertatio Ak II: 411. p. 269).

Embora, por certo, a questão ainda não estivesse plenamente constituída para Kant, o que se prefigurava nessas passagens que coroam seu desenvolvimento intelectual no período discutido era o projeto mais amplo de uma crítica da razão *pura*. O “contágio do conhecimento sensitivo com o conhecimento intelectual”, que faz com que “os princípios próprios do conhecimento sensitivo ultrapassem os seus limites e afetem os princípios intelectuais” (Dissertatio Ak II: 412. p. 269), diagnosticado seja no descaso cético empirista, seja na soberba racionalista e seu *connubium rationis et experientiae*, somente seria debelado após um longo processo terapêutico que resultaria na obra inaugural do período crítico¹⁰¹. Tratava-se, portanto, de deixar a lúbrica e impura rocha de Sísifo de lado e adentrar no exame das nossas capacidades de conhecimento e seus limites, em uma palavra, da *pureza da própria razão*:

¹⁰¹ Lewis White Beck liga a ideia do contágio diretamente à “grande luz” recebida por Kant em 1769 quanto ao problema das antinomias e que em grande medida dá o impulso à *Crítica da Razão Pura*: “Nenhum juízo que pressuponha ou exija um conhecimento do espaço e do tempo pode ser genuinamente metafísico; por conseguinte, os problemas que irão aparecer mais tarde sob o nome das antinomias (infinitude do mundo; divisibilidade infinita das substâncias; etc.) não são problemas genuinamente metafísicos”. Beck, L.W. “Lambert and Hume in Kant’s Development”. In: Op. cit. p. 105. Quem também interpreta a “grande luz de 1769” na chave da “separação da sensibilidade e do intelecto”, decorrendo disto “o sentido de espaço e tempo como formas puras da intuição e de alguns conceitos metafísicos fundamentais como conceitos sintéticos do entendimento”, é Giorgio Tonelli. “Die Umwälzung von 1769 bei Kant” In: Kant-Studien, 54, 1963, p. 369. Sobre isso, cf. Zammito, J.H. *Kant, Herder, and the birth of anthropology*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2005. pp. 264ss. Ainda sobre a *Crítica da Razão Pura* como “medida profilática” para a metafísica, cf. Santos, L. R. Op. cit. p. 147: “A impressão que se colhe desses escritos [do período aqui analisado] (...) é a de que eles são fortemente marcados por uma concepção terapêutica, profilática e catártica da filosofia. É esta intenção que dá o tom à preocupação metodológica, que assim assume uma feição clínica e, em última instância, uma feição moral”. Trata-se, decerto, da profunda intenção moral que marca a “reabilitação” de uma metafísica “científica” para Kant. Sobre o tom moral que anima o embate de Kant com a tradição no período pré-crítico, cf. Figueiredo, V. *Estudo sobre a relação entre método, teoria e prática na gênese da Crítica kantiana*. Op. cit.

A Metafísica é uma Crítica da Razão Pura, e não uma doutrina (...). Crítica é a ciência de um conhecimento considerado *subjettivamente*; doutrina, a ciência de um conhecimento considerado *objetivamente* (Rx 3964. Ak XVII: 368. 1769).

Com sua ambição de purificação da razão, Kant marcava sua posição não apenas contra os empiristas e sua recusa em aceitar princípios anteriores à experiência, mas também contra a escola racionalista de matriz wolffiana. Esta, com seu *connubium rationis et experientiae*, não admitia algo como uma razão humana *pura*. “Segundo Wolff, a pureza não é senão o mais alto grau de um uso que, por sua vez, depende estreitamente da experiência, Apenas a razão divina pode ser absolutamente pura”¹⁰². A revolução copernicana, consumada dali onze anos, começava de forma *explícita* nesse momento¹⁰³.

Os problemas, contudo, apenas se iniciavam: no sinuoso caminho que se abria com a *Dissertação Inicial*, Kant deparou-se com “novas e imprevistas dificuldades” (Carta a Johann Bernoulli. 16/11/1781. Ak X: 277-8). Seu percurso, decerto, passaria pela reformulação da filosofia moral, mas, no entanto, esta última seria progressivamente reconduzida para segundo plano nas preocupações imediatas de Kant no período seguinte, a “década silenciosa”. Nesta, o que o ocupou prioritariamente foi a determinação precisa dos limites entre conhecimento sensível e conhecimento intelectual, para cuja solução seria necessária uma *Crítica da Razão Pura*. Em suma, a partir de agora os esforços de Kant se voltariam ao traçado dos contornos da razão e à compreensão de seus “movimentos e ações”¹⁰⁴ no interior dos limites do conhecimento

¹⁰² Paccioni, J.P. *Cet Esprit de Profondeur. Christian Wolff. L'ontologie et la métaphysique*. Paris: Vrin, 2006. p. 30. Cf. também. Idem. “Wolff, l'expérience et la raison non pure”. In: *Revue philosophie de la France et le l'étranger*. Tome 128. 2003/3.

¹⁰³ Considerando-se, claro, as obras publicadas e as explícitas “cartas de intenção” fornecidas por Kant – o problema das antinomias, o despertar do sono dogmático pela leitura de Hume, etc., são todas razões alegadas por Kant de um ponto de vista retrospectivo, ou ainda, *post factum*. Sobre o intrincado problema dos possíveis motivos que desencadearam a *Crítica da Razão Pura* (e aos quais nos limitamos a fazer menção) e a vasta literatura sobre o tema, cf. Figueiredo, V. *Estudo sobre a relação entre método, teoria e prática na gênese da Crítica kantiana*. Op. cit. pp. 42ss, esp. p. 51 e *passim*. Zammito, J.H. Op. cit. pp. 255ss. Os autores fazem um apanhado geral das diversas interpretações a respeito, e, de modo significativo e em confluência com o tom de fundo da nossa dissertação, avançam, cada um à sua maneira, uma tese que defende um forte lastro moral nos motivos que levaram à *kritische Wendung*.

¹⁰⁴ “No percurso seguinte de seu pensamento, Kant precisaria atravessar o precipício traçado pela *Dissertação de 1770* ao longo do território da razão, para que, com isso, pudesse ser produzida a unidade da razão por sobre os limites entre *cognitio sensitiva* e *cognitio intellectualis*. Dependeria, a partir de agora, de conhecer os movimentos e as ações da razão pura que fundam a experiência, ao mesmo tempo, contudo, em que permitem realizar passagens criticamente certificadas para o pensamento metafísico”. Kaulbach, F. *Immanuel Kant*. Op. cit. p. 103.

humano – a filosofia moral, nessa esteira, “purifica-se” e encontra sua sede na “razão pura”.

2. 1770-1781 – CONHECENDO “A PERSONALIDADE DA RAZÃO”. TRANSIÇÃO PARA A MORAL CRÍTICA

O sentimento moral não é nenhum sentimento originário. Ele repousa numa lei interna necessária de considerar-se e sentir-se a si mesmo num ponto de vista externo. Por assim dizer, na *personalidade da razão* <*Persönlichkeit der Vernunft*>: já que se sente no universal e se considera o indivíduo como um sujeito contingente e um acidente do universal (Rx 6598 Ak XIX: 103. 1769-1770 (1764-1768?)).

A década de 70, época que Kant ocupou desenvolvendo aquela que viria a ser a obra inauguradora do período crítico, a *Crítica da Razão Pura*, marca o momento em que seu observado “ecletismo” em filosofia prática definha de modo decisivo e a “ruptura de Kant com a tradição” - propagada por diferentes comentadores nos mais diversos momentos do período anterior analisado - finalmente se consuma. A pureza exigida no momento de fundamentação não apenas faz Kant modular e matizar o antigo fascínio exercido pela escola sensualista britânica, como também, e mais significativamente, afrouxa irreversivelmente os últimos laços que o prendiam à tradição racionalista em moral. Como sugerimos, o “formalismo” da moral kantiana em sua etapa de fundamentação é aqui moldado no interior da diretriz profilática mais ampla de distinção entre conhecimento intelectual e conhecimento sensível como ponto de partida da “nova ciência” e da “nova metafísica” projetadas. Trata-se do longo caminho percorrido por Kant em sua tarefa “conhecer a personalidade da razão” e purificá-la de suas aderências empíricas – em outras palavras, o “procedimento da razão que se isola a si mesma” <*Das Verfahren der sich selbst isolierenden Vernunft*> (Ak X: 144); na moral, que aqui particularmente nos interessa, isso significa a formulação inicial e germinal de uma lei prática que cobra sua universalidade e necessidade justamente de sua sede na “razão pura” e independente de bases sensíveis.

Como já dito, a preocupação mais imediata que anima as investigações de Kant na década de 70 não é eminentemente prática, mas antes, dito de maneira ampla, metodológica. Seguindo o caminho aberto pela *Dissertação Inaugural*, Kant se pôs a investigar os elementos intelectuais ou puros do conhecimento, opostos e não mesclados aos sensíveis:

aqui, então, está o núcleo do problema que Kant enfrentou durante a década silenciosa; e é também evidente que problemas de epistemologia tomaram de tal modo precedência em face de problemas de ética que a solução final destes últimos deveria esperar até 1785. Contudo, isso não altera o fato de que no início dos anos 70 problemas de ética assomavam-se no pensamento de Kant¹⁰⁵

O objetivo de Kant na década silenciosa, a saber, “colocar tanto a moralidade quanto o conhecimento sob a ‘base sólida da ciência’”¹⁰⁶, conduzi-lo-ia à publicação da *Crítica da Razão Pura* em 1781.

A ausência quase completa de obras publicadas¹⁰⁷ no período e a dificuldade de datar de modo preciso as Reflexões sobre filosofia moral da década de 70 nos obrigam a adotar uma estratégia diferente nessa seção. Ao invés de entremear os relatos contidos na correspondência kantiana sobre o transcurso das ideias acerca da *Metafísica dos Costumes* às investigações específicas sobre filosofia moral desenvolvidas no *Nachlass*, dividiremos esses tópicos em duas subseções: na primeira delas (2.1), apresentaremos, apenas na medida, contudo, em que temas práticos se articulam a esse desenvolvimento, as cartas de Kant do período nas quais expõe a seus interlocutores os progressos que o levariam à *Crítica da Razão Pura*; numa segunda parte (2.2), discutiremos um trecho das Lições sobre filosofia moral de Collins para marcar a posição de Kant em contraponto à de seus antecessores e contemporâneos, surgindo desse embate a exigência de um *princípio moral puro e formal porém não tautológico e vazio* (2.2.1); na sequência, analisaremos uma série de passagens do *Nachlass* em que as relações entre pureza, universalidade e razão começam a ser deslindadas e organizadas segundo a feição geral que assumirão no período crítico, fazendo, é verdade, pouco caso das modificações que possivelmente tomaram lugar no interior mesmo da década de 70. Será demonstrado de que maneira a noção de um fundamento moral absolutamente vinculante toma como modelo - de origem jurídica e nítida matriz rousseauísta - uma

¹⁰⁵ Werkmeister, W.H. *Kant's Silent Decade. A Decade of Philosophical Development*. Tallahassee: University Presses of Florida, 1979. p. 12.

¹⁰⁶ Idem, *Ib.*

¹⁰⁷ Kant publicou apenas quatro escritos na década de 1770: em 1771, uma revisão da tradução para o alemão de um livro de Peter Moscati, *Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen*; em 1775, o ensaio *Von den verschiedenen Racen der Menschen*, em conjunto com o anúncio do programa das suas lições de geografia física do semestre de verão; em 1776-1777, *Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow'sche Philanthropin*, publicados anonimamente; e, finalmente, em 1777, o comentário apresentado na defesa da dissertação inaugural do novo professor de lógica da universidade de Königsberg da qual Kant foi o responsável, publicado inicialmente sem título mas posteriormente nomeado *Dissertatio philologico poetica de principiis fictionum generalioribus*.

comunidade de seres racionais regidos por leis autônomas que harmonizam a liberdade e o arbítrio de cada indivíduo envolvido (2.2.2).

Diferentemente do que foi feito na seção anterior, assumiremos a indeterminação na datação do material disponível e consideraremos a “década silenciosa”, apesar dos vários argumentos possíveis em contrário, como um grande bloco uniforme no desenvolvimento do pensamento moral de Kant. Em outras palavras, desconsideraremos as modificações que possivelmente tomaram lugar no interior mesmo da década de 70.

2.1. Os “Limites da Sensibilidade e da Razão” – A *Metafísica dos Costumes* no interior dos planos de uma futura “Crítica da Razão Pura”

Em 02/09/1770, menos de um mês após a defesa de sua *Dissertação Inaugural*,¹⁰⁸ Kant escreve a Lambert oferecendo-lhe uma cópia do escrito e relatando-lhe os desenvolvimentos de seus projetos. A carta é marcada por um intenso sentimento de entusiasmo: após um longo e exaustivo período tomado por investigações sobre a “ciência” compartilhada por ambos, Kant conta a Lambert que com a obra que enviava ao amigo acreditava finalmente ter chegado a uma “ideia determinada do método peculiar a ela”; o prolongado percurso o conduzira a conceitos que, esperava, “jamais seriam alterados”, mas que, entretanto, deveriam ser “ampliados” para que “todas as formas de questões metafísicas fossem provadas segundo critérios simples e muito seguros, bem como fosse decidido com certeza até onde elas são ou não resolvíveis” (Ak X: 97). Segundo Kant, a propedêutica à metafísica deveria ser depurada de todos os elementos sensíveis, pois os objetos de que trata são “pensados através de conceitos racionais puros e universais”, sem contato algum com espaço e tempo (Ak X: 98).

O novo método “purificado” parecia já render frutos. Kant afirma que reservaria o inverno daquele ano para “colocar em ordem” e “completar” suas “investigações sobre a *filosofia prática pura, na qual nenhum princípio empírico deve ser encontrado*, por assim dizer, uma *Metafísica dos Costumes*” (Ak X: 97. Grifos nossos). Esta obra, segundo Kant, “pavimentaria em muitos aspectos o caminho para os mais importantes propósitos na modificação da forma da metafísica”, e seria igualmente necessária com vistas “ao precário estado dos princípios das ciências práticas” (Ak X: 97), denunciado

¹⁰⁸ A defesa pública da dissertação ocorreu em 21/08/1770. Cf. Kuehn. M. *Kant. A Biography*. Op. cit. p. 189.

desde a *Investigação*. A importância da obra, portanto, não poderia ser menosprezada¹⁰⁹. Infelizmente seu entusiasmo o traía novamente, e Kant realizava aqui mais uma promessa infundada e involuntariamente lograva mais um interlocutor: não apenas ele não publicou qualquer escrito estritamente sobre filosofia moral durante os 14 anos seguintes, como também sua sempre renovada confiança no “novo método” em filosofia sofreria sucessivos golpes nos anos subsequentes.

As investigações sobre a filosofia prática pura relatadas a Lambert e reforçadas em carta de Johann Georg Sulzer de 08/12/1770, que escreve a Kant dizendo-se ansioso pela publicação da sua *Metafísica dos Costumes* (Ak X: 112), seriam a partir de então incluídas como parte de um projeto mais ambicioso, cujo cerne, a separação entre os elementos sensíveis e intelectuais do conhecimento, já havia sido enunciado na *Dissertação Inaugural*. Cerca de 6 meses mais tarde, em 07/06/1771, Kant conta a Herz que o inverno anterior – justamente o período que seria tomado pela redação de sua *Metafísica dos Costumes* – havia sido reservado para “recolher os materiais”, “examinar e pesar” tudo aquilo necessário para uma obra chamada “Os Limites da Sensibilidade e da Razão”, que deveria conter “a relação dos conceitos fundamentais e leis que determinam o mundo sensível conjuntamente com esboços daquilo que perfaz a natureza da doutrina do gosto <*Geschmackslehre*>, metafísica e moral <*Moral*>” (Ak X: 123). Ao que o restante da correspondência indica, seria esse esquema ainda precário de obra que guiaria as preocupações kantianas na década de 1770, não apenas determinando a tão desejada “refundação da metafísica” como também marcando o percurso do pensamento moral de Kant no período.

¹⁰⁹ Tomando esta carta a Lambert como exemplo bem acabado de seu argumento, Monika Sängner afirma que os esboços e indicações da futura *Metafísica dos Costumes* contidos no período pré-crítico sinalizam problemas muito mais metodológicos do que propriamente morais: “As cartas de Kant deixam em geral a impressão de que a *Metafísica dos Costumes* era uma preocupação central sua, visto que ela, segundo sua nova determinação, deveria ser um demonstrativo para um novo método em metafísica, ou ainda, em filosofia em geral”. Sängner, M. *Die kategoriale Systematik in den 'Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre'*. Berlin: De Gruyter, 1982. p. 17. Como a autora tenta mostrar na sequência do trecho citado, é o próprio caráter sistemático da filosofia que está no centro das preocupações de Kant no período. Discordamos da autora quando esta entende o “aspecto sistemático” tão-somente como a acomodação de questões jurídicas e éticas no interior de um esquema categorial, a exemplo do que ocorre nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, deixando em segundo plano, desse modo, as próprias questões sobre filosofia moral que permeiam o trajeto da *Metafísica dos Costumes* durante toda a evolução da filosofia kantiana. A avaliação de Sängner decorre do objetivo de seu livro, a saber, demonstrar, sobretudo através dos *Vorarbeiten zur Rechtslehre*, a existência de uma inacabada estrutura categorial na *Metafísica dos Costumes*. Com isso ela subordina os problemas intrínsecos à filosofia moral ao aspecto “sistemático-categorial” extrínseco ao desenvolvimento mesmo da *Metafísica dos Costumes*. Ora, a estrutura categorial, sobretudo no âmbito prático, apenas surge de forma acabada no período crítico, e, portanto, apenas no interior deste poderia ter-se revelado um empecilho decisivo para a redação da *Metafísica dos Costumes*, se é que, de fato, tenha se revelado como tal.

Na famosa carta a Herz de 21/02/1772, na qual a resposta ao problema da relação entre representação intelectual (ou “conceitos puros do entendimento” [Ak X: 130]) e representação sensível é definida por Kant como a “chave” para o “mistério da metafísica”, delineando-se assim uma das bases da futura *Crítica da Razão Pura*¹¹⁰, Kant afirma já ter feito grandes progressos na “*distinção do sensível e intelectual na moral <Moral>*” e esboçara, de modo “suficientemente satisfatório”, os “princípios do sentimento <*GefühlBeurteilungskraftAngenehmPhaenomologie überhaupt*>¹¹¹. 2. A Metafísica, e, de fato, apenas segundo sua natureza e método. Da mesma forma, a segunda parte [conteria] duas seções: 1. Os princípios universais do sentimento, gosto e desejo sensível <*Allgemeine Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde*>. 2. Os primeiros fundamentos da moralidade <*Sittlichkeit*>” (Ak X: 129). Com efeito, essa obra planejada seria, segundo Kant, “uma *Crítica da Razão Pura*, que contém a natureza do conhecimento tanto teórico quanto prático”, a primeira parte contendo “as fontes da metafísica, seu método e limites”, e a segunda, “os princípios puros da moralidade” (Ak X: 132).

Dessa segunda parte, com exceção de que ela seria composta apenas após o término da primeira, nada mais é dito¹¹²; sobre a parte teórica, por sua vez, Kant escreve

¹¹⁰ Trata-se do questionamento germinal da relação entre categorias do entendimento (representações “intelectuais”) e objetos da experiência possível (representações sensíveis): “Como meu entendimento ‘pode, completamente a priori, constituir para si mesmo conceitos de coisas’, como, portanto, representações a priori podem referir-se a coisas”. Kaulbach, F. *Immanuel Kant*. Op. cit. p. 104. Para um tratamento completo da maneira como a questão se apresenta na carta a Herz e transmuta-se nos termos presentes na Crítica, cf. Longuenesse, B. *Kant and the Capacity to Judge – Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1998. pp. 17-26. Carl, W. Op. cit. pp. 16-50.

¹¹¹ Lewis White Beck escreve que esta “fenomenologia” seria uma “teoria das aparências” (Beck, L. W. *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*. Op. cit. p. 8), o que não é exato. Em carta a Lambert de 02/09/1770, Kant descreve a *phaenomenologia generalis* como “uma ciência meramente negativa que precisa preceder a metafísica para que sejam determinados os limites e a validade dos princípios da sensibilidade, e, com isso, a metafísica não se equivoque nos juízos sobre os objetos da razão pura, como até aqui quase sempre ocorreu” (Ak X: 57). Num olhar prospectivo, algo bem próximo do significado assumido por *Crítica* em um sentido amplo; num olhar retrospectivo, a ciência propedêutica à metafísica discutida na *Dissertação Inaugural* e que, segundo Kant, teria sido desempenhada justamente por esta obra (*Dissertatio* Ak II: 395. p.242). Cf. Carl, W. Op. cit. pp. 17-18

¹¹² Para Schilpp, essas duas cartas a Herz, a despeito do laconismo de ambas, demonstram como “Kant estava pensando metafísica e ética como relacionadas, ao menos metodologicamente, de forma íntima”. (Schilpp, P. A. Op. cit. p. 108). E, de fato, trata-se de preocupações “gêmeas”, ou melhor, motivadas por

tratar-se de uma investigação “sobre a natureza e os limites da Metafísica”, ou ainda, uma “filosofia transcendental” cujos conceitos, “todos aqueles pertencentes à razão pura”, seriam reduzidos a um determinado número, as “categorias”, segundo “as leis fundamentais do entendimento”, num projeto semelhante àquele de Aristóteles (Ak X: 132).

As laboriosas buscas de Herz nos catálogos da feira de livros de Berlim por um nome começado com “K” são infrutíferas, afirma Kant em carta ao próprio datada do fim de 1773 (Ak X: 143-146). A obra sobre um novo método em metafísica, anunciada no ano anterior, ainda permanece como simples projeto: os três meses então prometidos para a publicação da obra (Ak X: 132) se tornariam, como é sabido, 9 anos. No ano que separa as duas cartas a Herz, Kant parece ter-se dado conta do longo trabalho exigido na fundação dessa “ciência absolutamente nova segundo sua ideia”, e sabe que seu grandioso propósito o impede de fazer vir à luz um escrito qualquer motivado pelo fascínio da busca pela fama (Ak X: 144).

No entanto, suas ideias sobre a moral parecem ter avançado ao lado de seus esboços sobre o novo método em filosofia. Kant relata a Herz os resultados provisórios a que tinha chegado no terreno prático: segundo ele, “o fundamento supremo da moralidade <der oberste Grund der Sittlichkeit> não poderia ser inferido meramente do agradável <Wohlgefallen>, devendo ser, ele mesmo, no mais alto grau agradável, pois não é nenhuma representação meramente especulativa, mas antes precisa ter força de motivo <Bewegkraft> e, portanto, caso de fato seja intelectual, precisa ter uma referência direta aos primeiros móveis da vontade <erste Triebfedern des Willens>” (Ak X: 145).

Presumivelmente satisfeito com o transcurso de suas investigações práticas, Kant anuncia a Herz que, ao lado de uma “Metafísica da Natureza”, uma “Metafísica dos Costumes”, da qual, imagina-se, o “fundamento supremo da moralidade” anunciado serviria como base e primeiro princípio, estava prevista como a primeira obra após o término de seu atual projeto: uma “filosofia transcendental que é realmente uma Crítica da Razão Pura” (Ak X: 145). Kant novamente se trai: mesmo no período crítico, a “empresa doutrinal prática”, a *Metafísica dos Costumes*, viria a público 11 anos após o esboço de seu correlato teórico, os *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, publicados em 1786.

um propósito comum no percurso que conduz à *Crítica da Razão Pura*. Contudo, dessa constatação não é possível extrair qualquer determinação positiva a respeito do que seria a “moralidade” aludida.

Cerca de três anos separam essa breve discussão do “fundamento supremo da moralidade” da seguinte menção ao que seria a tão prometida “Metafísica dos Costumes”. Em carta a Herz de 24/11/1776, Kant esboça um plano mais concreto acerca do que viria a ser sua futura “filosofia transcendental” ou “Crítica da Razão Pura”. Respondendo àqueles que o acusavam de “inatividade”, Kant replica que, pelo contrário, estava então mais envolvido em “ocupações constantes e sistemáticas” do que nos anos precedentes. Esse cansativo trabalho consistia em percorrer todo o “campo dos juízos independentes de princípios empíricos, isto é, [o campo] da razão pura, que reside a priori em nós e cuja revelação não pode ser esperada da experiência” (Ak X: 199). O esboço da obra provinda dessa “ocupação sistemática” era composto por uma “*crítica, uma disciplina, um canon e uma arquitetura*” da razão pura, partes essas necessárias para indicar “com certeza a extensão, as divisões, os limites e todo o conteúdo” dos princípios da razão pura (Ak X: 199). Assim, além das partes de que se comporia a *Crítica da Razão Pura*, muitos dos objetivos da obra de 1781 já estavam aqui plenamente delineados: o esquadramento completo do “campo da razão pura”, isto é, dos “juízos independentes de princípios empíricos”, bem como a determinação precisa da “extensão, das divisões, dos limites e de todo o conteúdo” do mesmo (Cf. KrV A XII. pp. 5-6). Em suma, Kant parecia já ter avançado consideravelmente no projeto daquela que, 5 anos mais tarde, seria a obra inauguradora do período crítico.

De acordo com uma Reflexão desse mesmo ano, Kant pensava sua *Metafísica dos Costumes* no interior desse extenso plano, a saber, como o *canon* da *razão pura* mencionado, e que, enquanto tal, seria apartado de tudo aquilo pertencente ao homem enquanto um ser “*in concreto*”:

Na *metafísica dos costumes* precisamos abstrair de todas as características humanas, da aplicação e de seus impedimentos *in concreto*, e precisamos buscar apenas o canon, que é uma *ideia pura* e universalmente válida”. (Rx 6822. Ak XIX: 172. 1776. Grifos nossos).

Os problemas metodológicos implicados na reta final na redação da *Crítica da Razão Pura* aparentemente desligaram Kant de questões estritamente morais e da antiga ambição de redigir “em breve” uma *Metafísica dos Costumes* – ao menos é isso o que sugere o desaparecimento na correspondência de referências ao estado atual e aos futuros contornos da filosofia prática kantiana. Seja como um “canon”, seja como um

escrito redigido em separado da futura *Crítica da Razão Pura*, Kant somente iria retomar publicamente os planos de sua *Metafísica dos Costumes* na década de 80, já no interior do período crítico.

* * *

Vejamos agora a forma como Kant esboça suas ideias sobre filosofia moral no material contido no *Nachlass*. Ao lado dos contornos da futura *Crítica da Razão Pura*, é a própria filosofia prática crítica que se desenhava gradualmente ao longo da década de 70.

2.2. Os primeiros esboços de um princípio puro da moralidade – Delineamentos iniciais da concepção de autonomia

2.2.1. Rejeição das escolas empirista e intelectualista

Adotaremos aqui um dos possíveis pontos de partida para se compreender o desenvolvimento da filosofia moral de Kant no período que culmina no aparecimento da filosofia crítica. Para tanto, partiremos da contraposição da doutrina kantiana que então se delineava à de seus precursores e, por meio desse confronto, caracterizá-la em suas exigências e pretensões centrais, que serão, por sua vez, analisadas na subseção seguinte. Como vimos anteriormente, a marca do pensamento prático kantiano na década de 60 é a de um ecletismo que o levava a unir o princípio wolffiano de perfeição às vogas britânicas relativas ao sentimento moral. No embate com esses autores, a “autonomização” da filosofia prática kantiana, cujos primeiros indícios datam da segunda metade dos anos 60, atinge no período aqui analisado um estágio significativo e um verdadeiro ponto de inflexão: a negação do sentimento moral como base normativa da filosofia moral vem juntar-se à recusa da solução wolffiana, considerada seja excessivamente abstrata, seja completamente indeterminada. Delineia-se, assim, um

princípio supremo da moralidade puro e formal, independente das características subjetivas do agente e positivamente determinante na obrigação e dever morais¹¹³.

Numa Reflexão possivelmente do início da década de 70, Kant expõe uma breve taxonomia de todos os possíveis sistemas morais segundo o “fundamento teórico” de onde extraem seu princípio supremo:

Todos os sistemas de moral buscam, primeiro, encontrar o fundamento (teórico) supremo do ajuizamento moral (...). No que diz respeito ao primeiro, [há sistemas que] derivam 1) essa regra não de princípios universais da razão, buscando, antes, o fundamento daquilo que acontece e é ajuizado, e não do que deve ser julgado; eles consideram, portanto, o *principium morale* como *subrepticium* e como *legem phaenomenorum*. Eles fazem a) dos usos e exemplos, b) do amor à honra <Ehrliche> e do autointeresse <Eigennutz> fontes de todas as nossas ações aparentemente virtuosas. Eles consideram, portanto, todo imperativo moral como condicionado *sub conditione subjectiva*. [Trata-se de sistemas que buscam] um *principium empiricum* a) em leis humanas contingentes: Hobbes; b) em um impulso específico da natureza e do sentimento humanos. Ou 2) [sistemas que são] racionais” (Rx 6635. Ak XIX: 121. 1769-1770; (1764-1768?)).

Haveria, portanto, duas grandes classes de sistemas morais. Primeiro, aqueles que buscam deduzir e formular proposições morais a partir do que acontece, tomando seja algum sentimento ou inclinação como fundamento, seja algum condicionamento externo que acomete o sujeito. Em ambos os casos, trata-se de uma base *empírica* de onde, presumivelmente, a moralidade extrairia sua normatividade. Segundo, haveria sistemas morais que tomam um caminho inverso, apoiando seus princípios na *razão*. Sobre o que seriam estes sistemas morais racionais, entretanto, Kant nada diz aqui.

Nas Lições sobre Filosofia Moral anotadas por Collins entre 1774-1775 e 1776-1777¹¹⁴, esclarece-se qual seria a opção racional em moral. Retomando em linhas gerais

¹¹³ Boa parte das críticas aos sistemas morais da tradição que aqui serão discutidas está presente nos escritos sobre filosofia prática do período crítico (algumas delas remontam até à década de 1760). Preferimos, no entanto, escolher trechos redigidos ou anotados durante a década de 1770 para indicar de que maneira já nesse período Kant estava em vias de conceber seu sistema moral crítico segundo a feição assumida nas obras tardias. Trata-se, aqui, tão somente de marcar a significativa proximidade temporal – e conceitual, por certo – entre os esboços iniciais sobre o princípio de autonomia e a recusa das soluções sensualistas e racionalistas com que Kant flertava nos anos 1760.

¹¹⁴ Apesar de na página de rosto do manuscrito estar indicado como data o semestre de inverno de 1784-1785, as lições anotadas pertencem à década de 70. Muitas informações sobre as datas e os manuscritos que restaram das lições de Kant na universidade de Königsberg são retiradas do site “Kant in the Classroom”: <http://www.manchester.edu/kant/Home/index.htm>, sob a coordenação de Steve Naragon.

o quadro exposto acima, Kant opõe dois grandes grupos na solução dada ao problema do “princípio da moralidade”: os empiristas e os intelectualistas.

Os sistemas empíricos se dividiriam em duas categorias: aquela cujos proponentes defendem um fundamento *interno*, e aquela cujos proponentes defendem um fundamento *externo* para a moralidade:

Quando o sistema da moral repousa sobre fundamentos empíricos, ele então repousa em fundamentos ou bem internos, ou bem externos, de acordo com os objetos do sentido interno ou externo. Se a moralidade <Moralität> repousa em fundamentos internos, trata-se então da primeira parte do sistema empírico, se repousa sobre fundamentos externos, trata-se então da segunda parte do mesmo (Vorl. Collins. Ak XXVII: 253).

A primeira parte do sistema empírico, que dispõe de um fundamento interno, encontra como solução para a base da moralidade seja um *sentimento físico*, seja um *sentimento moral*:

A moralidade derivada dos fundamentos internos dos princípios empíricos supõe um sentimento físico ou moral. O sentimento físico consiste no amor-próprio (...), a vanidade e o autointeresse. Ele se dirige ao proveito próprio, e é um princípio egoísta por meio do qual os sentidos são satisfeitos. Trata-se de um princípio da prudência. Os autores dos princípios do amor-próprio são, dentre os antigos, Epicuro, que tinha em geral um princípio da sensibilidade, e, dentre os novos, Helvetius e Mandeville. O segundo princípio do fundamento interno do sistema empírico é aquele em que o fundamento é colocado no sentimento moral, por meio do qual se pode distinguir o que é bom ou mau. Os principais autores são Shaftesbury e Hutcheson (Vorl. Collins. Ak XXVII: 253).

No que diz respeito àqueles que propõem um fundamento externo para a moralidade, Kant afirma tratar-se de algo como uma solução “convencionalista” para a mesma: os princípios da moralidade seriam determinados ou bem pela sociedade e pelos preceitos morais aprendidos por meio da educação, ou bem pela influência direta do Estado e das autoridades na determinação da conduta a ser seguida pelos súditos:

Ao sistema empírico da doutrina <Lehrbegriff> da moralidade pertencem, em segundo lugar, fundamentos externos. Aqueles que assim definem a moralidade dizem: ‘toda moralidade repousa em duas partes: na educação <Erziehung> e no governo

Naragon utiliza informações providas não apenas da *Akademie-Ausgabe*, mas também de outras fontes, muitas vezes mais confiáveis do que as fornecidas para a edição canônica da Academia de Berlim.

<Regierung>'. Toda moralidade seria apenas um hábito <Gewohnheit>, e nós ajuizamos a partir do hábito sobre todas as ações segundo ou regras da educação, ou leis das autoridades <Obrigkeit>. Portanto, os ajuizamentos morais surgem ou de exemplos, ou de prescrições da lei. O primeiro é afirmado por Montaigne (...). O segundo é afirmado por Hobbes (Vorl Coll. Ak XXVII: 253).

Não é preciso muito esforço para notar que Kant rejeita todas essas opções. A resposta “relativista” à moral, como a de Hobbes e Montaigne, vai diretamente de encontro à própria origem da moralidade, já discutida na *Dissertação Inaugural*, localizada em mundo “intelectual” distinto do sensível e no qual encontra o fundamento de sua obrigação incondicional: ora, afirmar junto com Montaigne que “no Brasil enterram-se crianças vivas” (Vorl. Coll. Ak XXVII: 253) para, com isso, concluir pela relatividade da moralidade dentre as culturas, significa, além de uma agressão ao senso comum, afirmar a contingência das prescrições morais em virtude de relatos fornecidos por uma experiência geográfica e culturalmente localizada, descurando por completo das características comuns que, de forma geral, unificam o conceito de homem e agente moral presente em todos os povos.

Já aqueles que partem de sentimentos físicos para deles extrair o fundamento da moralidade, apesar de supostamente tomarem um conceito “geral” de ser humano em sua análise, apostam igualmente em uma base física e, assim, contingente, da qual não é possível compreender a necessidade absoluta da obrigação moral, discutida e defendida por Kant desde a *Investigação*:

Se o princípio da moralidade <Moralität> repousa no amor-próprio, ele então repousa em um fundamento contingente, pois a constituição <Beschaffenheit> das ações segundo a qual elas podem ou não trazer-me proveito <Vernügen> repousa em circunstâncias contingentes (Vorl Coll. Ak XXVII: 253-254).

Por fim, Hutcheson e seu sentimento moral são rejeitados com base no argumento de que a moralidade assim fundada se tornaria algo cambiante e instável, a despeito da aparente desvinculação de toda empiria:

Não apenas não se deve citar o sentimento moral como um *principium*, mas também não se deve deixar nenhum fundamento moral à decisão do sentimento, p.ex, suicídio, e tampouco os motivos <Bewegungsgründe> aos fundamentos do sentimento, p.ex, compaixão, repugnância. Pois o sentimento não tem nenhuma regra, ele é cambiável e caprichoso <wetterwendisch> (Rx 6902. Ak XIX: 201. 1776).

Apesar de não negar a existência de um sentimento moral não sensível que toma lugar em toda e qualquer ação moralmente relevante, Kant inverte a ordem dos fatores e defende que ele, na realidade, é *produto* da moralidade, e não *fundamento* de determinação da mesma:

-

O sentimento moral se segue ao conceito moral, e não o produz; ele não pode substituí-lo, mas antes o pressupõe (Rx 6757. Ak XIX: 150. 1772).

Ademais, a própria liberdade, condição de toda ação moral, se veria sujeita ao capricho caso tivesse como fundamento um sentimento moral; ao não apoiar-se em regras e princípios, a ação livre seria reduzida a resultado de um “instinto” ou “inclinação”, redundando, como nas demais soluções empíricas, na instabilidade e irregularidade das prescrições morais:

Há um sentimento moral; este, contudo, não é um fundamento do juízo, mas sim da inclinação (Rx 6696. Ak XIX: 135. 1770-1771? (1773-1775?)).

A *hipótese* do sentimento ([que]não é nenhum sistema) é a da condução cega da liberdade segundo um instinto moral (Rx 6863. Ak XIX: 184. 1776).

Como se percebe, é a *contingência* dos princípios empíricos, baseados nos sentidos internos e externos, que leva Kant a rejeitá-los. Mesmo o sentimento moral, anteriormente tomado como um fundamento material da moralidade e, enquanto tal, como base imediatamente certa de todo ajuizamento moral, é reduzido nesse período a um “instinto” cambiável e caprichoso, que tampouco poderia ser considerado como adequado à *necessidade* vinculada à obrigação moral, sendo, dessa maneira, incluído ao lado das demais equivocadas respostas empiristas ao problema da moralidade¹¹⁵.

¹¹⁵ Henrich resume em quatro pontos o cerne da crítica de Kant a Hutcheson: “Universalidade, caráter vinculante, fundamentação transcendental e o conteúdo da consciência moral. De acordo com Kant, nenhuma destas questões foi propriamente abordada ou mesmo reconhecida por Hutcheson. Torna-se já bem óbvio que a objeção mais importante de Kant diz respeito à necessária universalidade do juízo em relação ao bom moral. Para Kant, o elemento de universalidade exige incontestavelmente que busquemos na razão mesma a origem do ético e da forma de discernimento <*Einsicht*> que ele envolve”. Henrich, D. “Kant and Hutcheson” Op. cit. 34. O artigo, de forma geral, apresenta uma completa análise da interpretação de Hutcheson feita por Kant, recorrendo tanto às Reflexões e Lições de Kant, como às obras do próprio Hutcheson. Discordamos de Henrich quando este argumenta que os dois primeiros pontos da crítica kantiana à solução de Hutcheson, a saber, a falta de universalidade e força vinculante no sentimento moral, estariam presentes já no período de redação da *Investigação*, isto é, por volta de 1762 (Henrich, D. “Kant and Hutcheson”. Op. cit. p. 36). Ora, como tentamos mostrar, Kant, embora hesitante,

O outro caminho possível, o “intelectualismo” da escola de Wolff e seus princípios formais, supre parte das insuficiências da opção empirista: trata-se aqui de localizar a moralidade não nas circunstâncias sensíveis em que se encontra o agente, mas antes no próprio “entendimento”, e, portanto, fazer jus à origem a priori que caracteriza o princípio supremo da moralidade e sua universalidade e “constância”:

O segundo sistema moral é o intelectual. Segundo ele, o filósofo ajuíza que o princípio da moralidade tem um fundamento no entendimento e pode ser discernido <eingesehen> completamente a priori. P.ex: [o dever] ‘tu não deves mentir’; caso este repousasse no princípio do amor-próprio, ele então diria ‘tu não deves mentir somente caso isso te prejudique; caso, contudo, isso te traga proveito, é então permitido fazê-lo’. Se ele repousasse no sentimento moral, seria então permitida a mentira àquele que tem um sentimento moral pouco afiado a ponto de a mentira não lhe proporcionar repulsa. Repousasse na educação e no governo, então seria livre para mentir aquele cuja educação ou cujo governo assim o permite. Se, contudo, ele repousa num princípio que tem lugar no entendimento, então ele diz simplesmente: ‘tu não deves mentir independentemente do que possam ser as circunstâncias’. (Vorl. Coll. Ak XXVII: 254).

Os sistemas intelectuais, portanto, apostam na determinação do dever pelo “entendimento”, tomando este último como algo não dependente da experiência e, assim, a priori e incondicional:

De fato, a lei moral <moralische Gesetz> expressa a necessidade categórica e não uma tal que seja extraída da experiência. Todas as regras necessárias precisam ser fixadas <feststehen> a priori, por conseguinte, os princípios são intelectuais. O ajuizamento da moralidade não ocorre em absoluto através de princípios empíricos e sensíveis, pois a

se inclinava no período de redação da obra às ideias da escola escocesa, tentando mesclá-las às da escola racionalista de Wolff. De resto, para apoiar seu argumento Henrich utiliza apenas reflexões (Rx 6755, 6841, 7253, 6770, 6749, 6623) datadas por Adickes como *posteriores* à redação da *Investigação*, o que, portanto, invalidaria suas conclusões. O erro de Henrich foi o de ter dado muita ênfase aos *Comentários às Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, supondo já estar prefigurado neles como que o “espírito” dessas Reflexões mais tardias. Mesmo admitindo, a favor do argumento de Henrich, um possível erro na datação de Adickes, há outro equívoco mais significativo: Henrich descarta as datas de redação das obras em questão: os *Comentários*, a despeito do que possa estar contido neles, foram redigidos cerca de 2 anos após a redação *Investigação*, publicada em 1764 porém escrita em 1762. A tentativa de Henrich de relativizar a discrepância de datas das Reflexões (p. 41) não consegue invalidar os argumentos apresentados acima. Contra Henrich, cf. Kuehn, M. “Ethics and anthropology in the development of Kant’s moral philosophy” In: Timmerman, J. (ed). *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. pp. 10-11. Kuehn argumenta que os primeiros indícios concretos da recusa definitiva por parte de Kant da solução de Hutcheson ao problema do fundamento da moral remontam a 1770-1771, mais precisamente a Reflexões datadas por Adickes como pertencentes a esse intervalo de tempo, por exemplo, Rx 6693-6696. Ak XIX: 124-125. Utilizamos acima uma dessas Reflexões.

moralidade não é absolutamente um objeto dos sentidos, mas antes ela é um objeto meramente do entendimento (Vorl. Coll. Ak XXVII: 254).

Aqui também Kant divide a solução intelectualista em dois grupos, segundo o mesmo esquema de oposição interno/externo utilizado na solução empirista. O primeiro deles localiza o princípio da moralidade no entendimento do próprio agente moral, e o segundo, no entendimento de um outro “ser”; em outras palavras, ou “na medida em que ele [princípio da moralidade] repousa na constituição <Beschaffenheit> interna da ação, na medida em que ela é considerada pelo entendimento; ou ele pode ser um princípio externo, na medida em que nossas ações têm uma relação com um outro ser estranho” (Vorl. Coll. Ak XXVII: 254).

O segundo grupo, representado, entre outros, por Crusius, defende que Deus é o procurado entendimento exterior que determinaria o valor moral da ação e, assim, o fundamento da moralidade. Segundo Kant, tratar-se-ia de uma solução “teológica” para a moral, e, enquanto tal, à semelhança das teses correlatas sobre um “influxo hiperfísico” no terreno teórico como a de Malebranche, uma solução circular quando não completamente desvairada¹¹⁶.

Restaria, aparentemente, apenas a solução de Wolff e seus acólitos: um princípio intelectual formal interno que, de modo a priori e segundo o entendimento do próprio agente, estipularia determinada ação como moralmente boa. Kant, contudo, não encampa a proposta wolffiana. Tendo como alvo um seguidor heterodoxo de Wolff, Baumgarten, cujo compêndio utilizava em suas lições sobre filosofia moral, Kant ataca os dois princípios tidos pela escola wolffiana como supremos na moral: *fac bonum et omitte malum* e *quaere perfectionem quantum potes*, ou seja, “faze o bem e evita o mal”, e “procura a maior perfeição que consigas”. Segundo Kant, Baumgarten apostaria em princípios tautológicos e indeterminados, a despeito de sua origem intelectual.

¹¹⁶ “O *Deus ex Machina* é o que de mais absurdo <ungereimteste> pode ser escolhido na determinação da origem e validade de nosso conhecimento, e, além de produzir um círculo vicioso na cadeia de conclusões de nosso conhecimento, tem ainda como ponto negativo encorajar fantasias, desvarios devotos ou vãs meditações” Carta a Herz de 21/02/1772. Ak X: 131. Sobre a crítica específica ao recurso de Crusius a Deus na fundamentação da moralidade, além da Carta a Herz citada, Cf. KpV Ak V: 40-41. p. 65- 67. Cf. Gr Ak IV: 441-443. pp. 145-147. Henrich, D. “Über Kants früheste Ethik”. Op. cit. pp. 414ss. É curioso notar como Kant na década de 60, mais precisamente nas Lições de filosofia moral anotadas por Herder provavelmente entre 1763 e 1764, aproxima o modelo intelectualista externo ao modelo empirista externo: ambos, “o voluntarismo teológico e o positivismo jurídico [como, grosso modo, o de Hobbes]”, seriam “cúmplices do mal-entendido acerca das condições impostas por uma ação normativa”, ou seja, localizar a base da obrigação em uma imposição arbitrária no limite voluntarista, seja do Estado, seja da vontade divina (Figueiredo, V. 1762-1772. *Estudo sobre a relação entre método, teoria e prática na gênese da Crítica kantiana*. Op. cit. p. 108).

Quanto ao primeiro, Kant afirma que “bom” e “mau” são deixados indeterminados pelo princípio proposto. Lembrando o argumento utilizado já na *Investigação*, algo pode ser considerado “bom” tanto como meio para um fim, quanto como fim mesmo da ação. Dessa maneira, a obrigação estritamente moral permanece intocada, confundindo-se regras de habilidade e prudência, que prescrevem determinada ação como boa com vistas a um fim qualquer, e leis morais, como a já mencionada “não mintas”, que obrigam incondicionalmente a uma ação boa por si mesma, considerada, assim, como um “fim em si mesmo”. Dessa forma, por não determinar o que seja o “bom” visado pela ação, tal princípio é *vago*. Ademais, na melhor das hipóteses tratar-se-ia de um princípio *tautológico*, que apenas enuncia algo que todo agente racional busca em sua ação: fazer aquilo que considera “bom” que seja feito.

[A] proposição ‘*Fac bonum et omitte malum*’ não pode ser um princípio moral para a obrigação, pois o bom pode ser determinado de muitas maneiras <*vielfältig*> para fins dados, já que ele é um princípio da habilidade e da prudência; se, contudo, ele é bom para ações morais, nesse caso seria um princípio moral. Esse princípio, portanto, é vago. Ademais, ele é também um *principium* tautológico. (Vorl. Coll. Ak XXVII: 264).

O outro princípio racionalista, “procura a maior perfeição que consigas”, tampouco pode ser aceito como princípio supremo da moralidade. Mesmo admitindo que essa proposição é menos indeterminada do que a anterior, Kant afirma que ela desconsidera o conteúdo mesmo da perfeição, deixando em aberto se o mesmo é ou não moral:

[A] proposição do autor: ‘*Quaere perfectionem quantum potes*’ é menos indeterminadamente expressa; aqui não há uma tautologia total e [ela] tem, assim, um grau de utilidade <*Brauchbarkeit*>. O que é, pois, perfeito <*vollkommen*>? A perfeição das coisas e a dos homens são distintas. A perfeição das coisas é a adequação <*Hinlänglichkeit*> de todos os requisitos <*requisitorum*> para constituir a coisa, isso, portanto, significa *generaliter* a perfeição. Porém, a perfeição do homem não significa ainda moralidade <*Moralität*>. A *perfeição e o ser bom* <*Bonität*> moral são coisas distintas (Vorl. Coll. Ak XXVII: 265).

Para Kant, a simples exortação a “procurar a perfeição” é insuficiente para fundar a moralidade pois não inclui apenas e tão-somente a “perfeição moral”, mas também a adequação completa a outras potencialidades e faculdades do indivíduo,

dentre elas aquelas de carácter explicitamente não moral. Não obstante, embora incompleto, trata-se de um princípio propício à moralidade, nem que seja de maneira “indireta”:

Portanto, podemos dizer que a perfeição é indireta e, nessa medida, pertence à moralidade. Assim, a proposição é indiretamente moral. (Vorl. Coll. Ak XXVII: 266).¹¹⁷

Em suma, os princípios estritamente formais oferecidos pelos autores racionalistas não servem para a fundamentação da moral procurada por Kant. Eles invertem a questão, implicitamente pressupondo aquilo que, na realidade, deveriam determinar de modo a fundar a validade incondicional da proposição proposta. Esta, assim, torna-se *vazia*:

O princípio de Wolff é não-filosófico pois ele toma proposições vazias por princípios e fornece o *abstractum* de toda busca <*quaesitis*> antes da razão de conhecimento <*Erkenntnisgrund*> do buscado <*quaesiti*>. Assim como quando se pretende buscar o fundamento da fome no desejo por felicidade <*den Grund des Hungers in den Begierde nach Glückseligkeit*> (Rx 6634. Ak XIX: 120. 1769-1770? (1764-1768?)).

Se não completamente equivocada, como a dos empiristas, a solução de Wolff *et alia* é ao menos incompleta:

Wolff fez da tomada <*Nahme*> geral da perfeição o fundamento para determinar a razão, e não nomeou as condições sob as quais ações e fins são bons ou podem oferecer a tomada da perfeição (Rx 6625. Ak XIX: 116. 1769-1770 (1764-1768?)).

De modo significativo, o princípio de perfeição, uma constante ao longo da década de 1760, mostra-se insuficiente no intento de fundamentar a moral¹¹⁸. Embora não seja explícito a respeito, Kant já prenuncia aqui o cerne de sua crítica a Wolff e sua *Philosophia practica universalis* que seria feita no prefácio à *Fundamentação*¹¹⁹: a escola wolffiana partiria de um conceito geral de querer humano, no qual se misturam dados empíricos e considerações racionais. Surge daqui a própria indeterminação do seu

¹¹⁷ E, de fato, Kant manterá em sua *Doutrina da Virtude* a exigência de perfeição própria, seja moral, seja física, como “derivada” do imperativo categórico, e, assim, para empregar as expressões utilizadas acima, “indiretamente moral”. Cf. MS VI: 391-394. pp. 301-303.

¹¹⁸ Cf. Schmucker, J. pp. 290-293

¹¹⁹ Cf. *infra*. 6.1

princípio diretor, o de perfeição: ora, como saber o que é o “bom moral” se o ponto de partida da análise não é uma vontade pura, completamente apartada da sensibilidade e, assim, diretamente disposta para o mundo moral? Não adviria desta confusa mescla wolffiana um princípio cuja vagueza e indeterminação seriam proporcionais à ampla e indevida extensão de sua base? De modo a encontrar um princípio supremo da moral não seria necessário partir de um conceito mais preciso, o de *razão pura*, para indicá-lhe o funcionamento específico?

Como saldo do embate com a tradição moral anterior, cumpre agora a Kant encontrar um princípio moral “intelectual” porém não vazio, que estipule de modo a priori determinada ação como imediatamente boa e que não dependa de algum pressuposto sub-reptício e *ad hoc* quanto ao que seria “moral” na ação prescrita – trata-se, portanto, de preencher a lacuna na esboçada taxonomia dos sistemas morais com algum *princípio moral puro e positivo proveniente da razão*.

2.2.2. Razão pura, princípio moral e a comunidade de seres racionais sob leis da liberdade.

O caminho em que Kant se envereda na busca por um princípio incondicionado da moral passa necessariamente pela *razão pura* como determinante da ação segundo uma prescrição não tautológica ou vazia. As Reflexões e Lições do período dão mostra de que Kant pensava a obrigação moral, incondicionada e imediatamente vinculante, lançando mão de um modelo de inspiração eminentemente jurídica de uma comunidade de seres racionais unificados ou harmonizados por meio de um nexo entre lei prática, liberdade, universalidade e origem na razão pura depurada de elementos empíricos. O princípio da moralidade começa aqui a delinear-se como um *princípio de autonomia* de clara influência rousseauísta.

Retomando uma ideia presente já na *Investigação*, Kant opõe uma “necessidade categórica” a uma “necessidade condicional” da ação, agora, porém, atribuindo a primeira não à apreensão imediata do “bom” a partir de algum sentimento moral, mas antes à sua vinculação a “regras da *vontade pura*”:

A *necessitas* categórica (objetiva) de ações livres é a necessidade segundo regras da vontade pura, a [*necessitas*] condicional [hipotética:riscada]: segundo leis da vontade afetada (através de inclinações). (Rx 6639. Ak XIX: 122. 1769-1770? (1764-1768?)).

A vontade “afetada” por inclinações apenas pode fornecer uma regra condicionada do dever. A universalidade da prescrição moral, já refletida em sua incondicionalidade, é incompatível com a particularidade e variância das inclinações:

As prescrições morais valem para todos os seres racionais e livres, independentemente das inclinações que eles possam ter (Rx 6698. Ak XIX: 135. 1770-1771? (1773-1775?) (1769?)).

De que maneira, contudo, essas prescrições morais podem determinar categoricamente a vontade de um ser racional livre e, assim, comandá-lo a ações de modo incondicional? O raciocínio de Kant no período é o de que, em oposição à simples necessidade condicional e contingente de algum princípio apoiado na sensibilidade, numa regra moral universalmente válida e estipulada pela razão pura a vontade livre *concorda ou harmoniza-se consigo mesma*:

Em doutrinas pragmáticas, a liberdade está, com efeito, sob regras, mas não sob leis. Pois a regra prescreve as condições sob as quais um fim qualquer pode ser atingido. A lei, contudo, determina a liberdade incondicionalmente.

Leis da liberdade em geral são aquelas que contêm as condições unicamente sob as quais é possível que *ela harmonize-se consigo própria* <mit sich selbst zusammenstimmen>: condições da unidade no uso da liberdade em geral. Elas são, portanto, leis *racionais e não empíricas ou contingentes*, mas antes contêm *necessidade prática absoluta* (...). A vontade livre, *que se harmoniza consigo mesma* segundo leis universais, é uma *vontade pura* e simplesmente boa <schlechthin Guter Wille> (Rx 7063. Ak XIX: 240. 1778. grifos nossos).

À parte a prefiguração do início da primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, notemos apenas que a busca de Kant pelo fundamento da necessidade prática incondicionada o conduz a uma *lei da razão pura que faz com que a liberdade e a vontade livre harmonizem-se consigo mesmas*. A condicionalidade de uma regra prática baseada em algum aspecto da empiria, seja algum sentimento, seja algum elemento externo ao sujeito, reflete um desacordo da liberdade consigo própria que obstrui seu exercício:

A liberdade segundo princípios de fins empíricos não tem uma concordância completa consigo própria <*durchgängige Einstimmung mit sich selbst*>; por meio disso, não posso me representar nada confiável relativamente a mim mesmo (Rx 7204. Ak XIX: 284. 1776-1783).

Lei é a limitação da liberdade por meio de condições universais da concordância da mesma consigo própria (Rx 6767. Ak XIX: 155. 1772? 1769? 1764-1768?).

A submissão da liberdade à legislação da razão pura (partir das condições universais dos fins em geral para chegar às dos fins particulares). A razão pura, isto é, depurada de todos os móveis (sensíveis), tem, em relação à liberdade em geral, um poder legiferante que precisa ser conhecido por todo ser racional, pois, sem as condições do acordo universal [de todo ser racional] consigo mesmo em relação a si próprio e aos outros, não pode existir nenhum uso da razão em relação a ela mesma (Rx 6853. Ak XIX: 179. 1776-1779?)

Essa concordância da liberdade do arbítrio escapa, para Kant, do vazio formalismo de Wolff e da particularidade dos sentimentos ao permitir que haja, sob um *ponto de vista universal*, a *unificação formal* dos fins visados, tornados, assim, “*públicos*” e “*compartilhados*”¹²⁰.

O principal problema em moral é este: a razão mostra que a *unidade completa* <*durchgängige Einheit*> de *todos os fins de um ser racional* em relação tanto a si mesmo quanto aos outros, portanto a *unidade formal no uso de nossa liberdade*, ie, a *moralidade* <*Moralität*>, caso fosse exercida por todos, produziria a felicidade através da liberdade e seria derivada do universal para o particular; a razão também mostra que, inversamente, quando o *arbítrio universal* deve determinar cada arbítrio em particular, ele somente poderia proceder segundo *princípios morais* (...).

[A]s condições restritivas do uso da liberdade são absolutamente necessárias. Moralidade <*Moralität*> a partir do *principium* de unidade. (...). Que se obedeça a um

¹²⁰ Sobre algo análogo, cf: Rx 6598 Ak XIX: 103. 1769-1770 (1764-1768?): “[S]e a liberdade é uma faculdade de agir, mesmo se isso não nos apraz, ela então não está ligada à condição de um sentimento *privado*; visto que, contudo, ela não obstante sempre se refere ao que é desejado <*beliebt*>, ela então tem uma relação com o sentimento e pode ter uma *relação universalmente válida* com o sentimento em geral”. E Rx 6796. Ak XIX: 163-164. 1773-1775? 1772? “A moralidade <*Sittlichkeit*> repousa na regra das ações a partir do ponto de vista (*station*) de um participante <*Teilnehmer*> ou representante <*Stellvertreter*> universal: 1) Do participante da natureza em relação a si próprio. 2) Do participante da liberdade em relação aos outros. No último caso, ou o representante da liberdade do arbítrio de outros, ou do bem-estar <*Wohlfahrt*> dos mesmos”.

princípio que se possa admitir *publicamente* <öffentlich>, portanto, que valha para todos. *Perfeição segundo a forma: harmonização* <Zusammenstimmung> *da liberdade com as condições essenciais de todos os fins, ie, conformidade a fins a priori* (Rx 7204. Ak XIX: 283-4. 1776-1783. Grifos nossos).

Aquele que age de forma particular, segundo um princípio que impede, de saída, a possível unificação formal de fins, contraria a necessária universalização presente em toda ação moral e, com isso, deixa a liberdade em desacordo consigo mesma. A comunidade de seres racionais livres e em harmonia se submeteria dessa maneira a particularismos que rompem o vínculo que une seus membros. O bom moral partilhado deve ser identificado com aquilo que pode ser compartilhado publicamente, ou seja, de forma universal e não contraditória:

Bom é aquilo cuja máxima pode ser sustentada publicamente. Portanto, todo moralmente mau está em oposição à verdade, pois assume tacitamente outra máxima do que a que ele confessa (Rx 6642. Ak XIX: 122-123. 1769).

A noção de uma *comunidade de seres racionais e livres* determinados segundo leis morais públicas e incondicionalmente vinculantes é, assim, condutora no percurso de purificação da razão. A “concordância” da liberdade consigo mesma ocorre por meio de uma lei prática cujo modelo é o da lei que rege uma sociedade “bem-ordenada” na qual a vontade de cada indivíduo concorda formalmente com a dos demais ao ser publicamente formulada e, assim, acolhida *potentialiter* por todos. Como afirma Kant, por meio da universalidade de sua lei pura tornada comunitária, a “autossatisfação da razão compensa a perda dos sentidos” (Rx 7204. Ak XIX: 283. 1776-1783).

O vínculo entre a *comunidade de seres racionais* sob leis morais e uma possível *comunidade jurídica* sob leis coativas é flagrante. Segundo Christian Ritter, faz-se presente aqui a clara marca *jurídica* do formalismo kantiano em moral, e não apenas isso: o “conceito de direito” seria a “*raiz* do formalismo da filosofia moral kantiana”¹²¹.

¹²¹ Cf. Ritter, C. Op. cit. pp. 97ss. Busch, W. Op. cit. pp. 76ss e Sängner, M Op. cit. pp. 28ss. Trata-se de uma tese cuja completa extensão deixaremos em aberto. Segundo Sängner, “os resultados da investigação genética sobre a filosofia prática não apenas fazem conhecer uma independência do direito em relação à ética, mas também demonstram o desenvolvimento do imperativo categórico a partir do princípio do direito, e, por conseguinte, garantem a este último o primado em relação ao princípio moral. Disso pode ser inferido que a problemática da liberdade desenvolvida na doutrina das antinomias da *Crítica da Razão Pura* surgiu do trabalho filosófico-jurídico de Kant” (Sängner, M. Op. cit. p. 30). Evitando as “inferências” de Sängner, tomadas de Oberer (“Zur frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre”. Op. cit. 101), apenas retemos aqui a ligação imediata entre formalismo jurídico e purificação do princípio supremo da moral

Para o comentador, já na negação do recurso ao sentimento moral estaria presente a incondicionalidade atribuída por Kant inicialmente ao dever jurídico: a opacidade da “interioridade” e da “materialidade” do fundamento da ação exigidas pelo sentimento moral contrasta com a exatidão e o rigor extraídos da “exterioridade” e da “formalidade” do princípio do direito. Com efeito, há Reflexões que sugerem fortemente esta conexão:

Os juízos sobre direito <Recht> e devido <Schuldigkeit> consideram as regras da *voluntatis purae*, e são, portanto, os mais fáceis; aqueles sobre o que é bom <Gütigkeit> tratam de inclinações, relações de bem-estar <Wohlbefinden> e são difíceis. A *praecisio iustitiae* é direta e reta <schlecht und recht>. (Rx 6672. Ak XIX: 129-130. 1769-1770? (1764-1768?)).

As leis morais, visto que elas valem para a vontade pura em geral, são também válidas para a humana; contudo, as regras puras do dever, aplicadas às fraquezas da natureza humana, não permitem, com efeito, nenhuma exceção ou atenuação (estas ocorreriam também para prejuízo da natureza humana e dos outros homens), mas elas, através da consciência de sua própria injustiça, não meramente a partir de um ser bom <Gütigkeit>, mas sim a partir de *fundamentos do direito* <Gründen des Rechts>, não servem para levantar todas as pretensões que, do contrário, teriam sido levantadas segundo as rígidas autorizações <Befugnissen> da justiça de uma pessoa que por si mesma seria justa. Por exemplo, constituição do Estado <Staatsverfassung>. Não se deve exigir que todos sejam justos para conosco caso nós não o sejamos, com toda certeza, para com os outros (Rx 6715 Ak XIX: 139. 1772? (1771?)).

para Kant e desconsideramos os problemas metafísicos tradicionais envolvidos no conceito de liberdade. De resto, tampouco afirmamos que, com a identificação da raiz jurídica do formalismo do princípio supremo da moralidade, não haveria uma moral ou uma filosofia jurídica crítica. Embora a discussão precisasse abordar temas como o conceito negativo de liberdade como não submissão ao arbítrio alheio, e o conceito positivo de liberdade como autodeterminação da vontade, entendemos que a “inspiração jurídica” da moral kantiana não implica necessariamente uma filosofia jurídica pré-crítica ou independente do princípio de autonomia, como é a tese de, por exemplo, Sanger, M.. Op. cit. p. 31-32. Aqui vale o que foi afirmado anteriormente: a continuidade de temas não implica a continuidade do método. A inclusão do direito em uma *Metafísica dos Costumes* ainda precisará esperar os marcos conceituais expostos a partir da *Crítica da Razão Pura*. Por fim, notemos que a identificação de uma decisiva matriz jurídica na filosofia kantiana remonta à recepção imediata da própria *Crítica da Razão Pura* e da metáfora do “tribunal da razão” por Herder e Hamann; deste juízo inicial chega-se quase naturalmente à condenação da “juridificação” indevida da filosofia moral kantiana, cativa da “exaltação da lei e do dever” e indiferente à concretude e multiplicidade da vida prática efetiva. Contudo, a exemplo de Leonel dos Santos (Op. cit. pp. 561ss), preferimos reter aqui a experiência jurídica de base da filosofia prática kantiana crítica como uma “originária vivência prática” (Santos, L.R. Op. cit. p. 569) e modelo de uma comunidade de seres racionais vivendo segundo leis autonomamente impostas, e não como sintoma de algum vício ou vezo que deveria ter sido extirpado.

Apenas segundo “fundamentos do direito” seria possível manter a pretensão de universalidade que exclui considerações particulares, “exceções e atenuações”, presentes em considerações a respeito de inclinações e outras “fraquezas da natureza humana”. Reciprocidade e formalismo são as marcas próprias ao direito que fazem deste o modelo ideal para as “leis puras do dever” pertencentes à “vontade pura em geral”.

Outra prova do lastro jurídico da filosofia moral kantiana seria justamente a exigência jurídica correlata de “harmonização das vontades” numa determinada comunidade humana reconfigurada em exigência da moralidade. A concordância da vontade com o “princípio formal de identidade da moral”, isto é, a exigência de “universalidade” da vontade, é condição não apenas da concordância do indivíduo consigo mesmo, mas também da concordância de “todos os homens como seres racionais entre si” (cf. Rx 6802. Ak XIX: 166-167. 1773-1776? 1772?), ou ainda, o “princípio de identidade” da liberdade como a “ideia do todo” de uma *vontade (comunitária) comum* de todos os homens como seres livres.

Toda ação livre é conforme ao direito ou correta <*recht*> a não ser na medida em que se opõe à vontade dos outros e torna impossível a ação segunda a regra da *vontade comunitária* <*gemeinschaftlichen Willens*> (Rx 6666. Ak XIX: 127-128. 1769-1770? 1772?).

Ou seja, nesse período Kant vê um vínculo íntimo entre, por um lado, a concordância da liberdade do arbítrio consigo mesma em sua submissão a leis universais da razão pura e, por outro, a “união social” da comunidade político-jurídica exemplificada na “*vontade comunitária*” que possibilita que todos os arbítrios “entrem em harmonia”¹²².

No entanto, a concepção kantiana de um acordo da liberdade consigo mesma em uma comunidade harmonizada de vontades possui outras fontes. Segundo Josef Schmucker, é possível retrair essa ideia a Thomasius e ao movimento do esclarecimento alemão de secularização de uma noção originariamente *teológica*. Para Thomasius, a pretensão de harmonização das vontades aparece inicialmente sob a forma

¹²² Para Busch, o formalismo da filosofia moral crítica tem como matriz não apenas o “formalismo da obrigação intelectual e jurídica”, mas também o conceito crítico de liberdade tanto negativa quanto positiva. Ambos, por sua vez, seriam tomados como condição de possibilidade da sociabilidade de seres racionais (Busch, W. Op. cit. p. 80).

de uma comunidade religiosa de amor recíproco: encontramos aqui a exigência fundamental de amor racional ao próximo estendida a uma teoria da vontade comum como princípio constitutivo da vida comunitária civil:

o homem é destinado <bestimmt> a abdicar de sua vontade privada em prol da vontade comum (...). Por conseguinte, segundo Thomasius a moralidade <Sittlichkeit> consiste diretamente na transformação do homem em cidadão, isto é, em um ser que se sente como parte de uma comunidade e encontra sua maior realização <Erfüllung> servindo-a. Sem dúvida, esta concepção permanece mais próxima à ética kantiana do que a de Rousseau, pois se refere à vontade <Wollen> enquanto tal e não meramente ao uso externo da liberdade¹²³.

Contudo, Schmucker localiza não em Thomasius, mas sim em *Rousseau* o “estímulo decisivo” para a noção kantiana de acordo da liberdade consigo mesma em uma vontade comunitária. Segundo ele,

a solução kantiana do problema da obrigação incondicional da lei moral aparece (...) como uma mera *transposição* da concepção político-filosófica de Rousseau ao mundo interno dos seres espirituais de vontade livre¹²⁴.

De acordo com Schmucker, portanto, se Thomasius representa uma secundária inspiração “ético-religiosa” para a concepção kantiana de moralidade como o acordo universal das vontades livres, teria sido Rousseau a central inspiração de matriz “político-jurídica”.

Com efeito, Rousseau foi decisivo para a incipiente *concepção da autonomia dos seres racionais* que começava a se consolidar no pensamento moral de Kant¹²⁵. A

¹²³ Schmucker, J. Op. cit. p. 253.

¹²⁴ Idem. pp. 254.

¹²⁵ Curiosamente, para Schmucker, Kant, a partir dessa “intuição inicial” acerca de uma vontade comunitária como fonte da obrigação incondicional para seres racionais e livres, teria desenvolvido sua definitiva concepção de autonomia da vontade *independentemente* de Rousseau: “Kant encontra *independentemente* de Rousseau o princípio de autonomia da vontade em sentido genuíno como o único princípio possível de uma obrigação incondicional” (Schmucker, J. Op. cit. p. 251). O motivo para tanto seria uma diferença crucial que oporia a concepção kantiana de autonomia à vontade geral de Rousseau: ao passo que este aceita um “acordo autointeressado” dos homens no pacto social, Kant exige que a razão prática pura e autônoma seja determinada tão-somente pela ideia de dever e não por alguma inclinação ou interesse empiricamente determinado. Segundo Schmucker, a exigência rousseauísta de alienação dos direitos naturais em prol da comunidade política somente ocorre com base no “princípio *naturalista* do amor-de-si e de instinto de autoconservação”; nessa perspectiva, “o direito da natureza precisaria permanecer um simples devaneio caso fosse fundado na mera razão, e não em uma carência natural do coração humano” (p. 250). De fato, à diferença de Rousseau, para Kant tanto a exigência moral de concordância da vontade privada com a vontade comunitária, formulada no período aqui analisado,

concepção de uma educação moral voltada à independência e à autodeterminação do indivíduo, desenvolvida no *Emílio*, bem como a pretensão de Rousseau em seu *Contrato Social* de fornecer os “princípios do direito político”, isto é, as diretrizes normativas para uma convivência política justa e livre, marcaram profundamente o pensamento moral kantiano durante seu desenvolvimento durante os anos 1760¹²⁶. No que particularmente nos interessa aqui, a concepção de autonomia sendo deslindada a partir de intuições *político-jurídicas* ao longo da década de 1770, a concepção rousseauísta de uma *volonté générale* pode ser considerada uma fonte central para o pensamento moral de Kant.

Em seu *Contrato Social*, Rousseau tomava como base de uma sociedade política legítima a ideia de uma *vontade geral*, surgida de um ato de associação, um pacto ou *contrato social* por meio do qual cada indivíduo aliena seus direitos naturais em nome da comunidade política assim erigida. A vontade geral formada por meio desse processo seria constituída pelo que “existe de comum” nos vários interesses particulares dos membros associados, formando, assim, o “liame social” *<lien social>* que une as

quanto a pretensão normativa de determinação desinteressada da vontade por uma lei autoimposta e válida para todos os seres racionais, exposta inicialmente na *Fundamentação*, estão fundadas em uma pretensão *racional* não dependente das particularidades empíricas da natureza humana. Contudo, não acreditamos ser possível concluir disso que Kant tenha retirado de Rousseau a exigência de universalidade da vontade, como é a tese de Schmucker, mas *não* o princípio de autonomia – a despeito das diferenças que possa haver entre as formulações de ambos, o núcleo da questão é o mesmo: a normatividade de determinada situação prática não pode ser extraída dos particularismos de uma “vontade privada”, mas apenas a partir da universalidade da lei de uma vontade que, ao propô-la, impõem-na a si e aos demais seres racionais. Que Kant tenha desenvolvido essa exigência normativa de forma distinta da de Rousseau (como de fato o fez, o que, de resto, marca sua posição central no interior da história da filosofia moral) não implica que essa influência de base possa ser apagada, como quer Schmucker. No fundo, a questão que nos opõe a Schmucker revolve em torno da oposição entre *principium diiudicationis* e *principium executionis*, discutidos na nota 11 da introdução – como dito nesta, adotamos o primeiro princípio como o condutor para a nossa reconstrução do desenvolvimento do pensamento prático de Kant, ao contrário de Schmucker, que, nestas passagens sobre Rousseau, adota o ponto de vista do segundo princípio.

¹²⁶ Cf. sobretudo Velkley, R *Freedom and the End of Reason. On the moral foundations of Kant's critical philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1989. Embora Velkley argumente que a obra de Rousseau que de fato marcou Kant foi o *Emílio*, preferimos aqui discutir o *Contrato Social*, sobretudo para ressaltar a origem político-jurídica da noção de autonomia que se desenha neste período, talvez em oposição ao que ocorria nos anos 1760 – de resto, a discussão empreendida no *Emílio* a respeito da vontade geral conserva o mesmo tom presente no *Contrato Social*. Mencionemos aqui também a interessante análise de Gerhard Krüger, em *Critique et morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1961. pp. 83-88. Para o autor, Rousseau seria o responsável não apenas por uma decisiva inflexão no pensamento moral de Kant, mas também para a sua própria concepção mundana de filosofia *<Weltbegriff der Philosophie>* e, por conseguinte, a nova visada crítica da metafísica como “ciência dos limites da razão humana”, exposta já nos *Sonhos de um visionário*. Como veremos, trata-se de uma interpretação parecida com a de Delbos e que ressalta o valor de Rousseau na “nova metafísica prática” kantiana, entendida no sentido lato de uma filosofia para a liberdade que se baseia “na experiência moral fundamental [na qual] se encontra a unidade original da filosofia kantiana” (Krüger. G. Op. cit. p. 88). Preferimos, aqui, limitarmos à marca rousseauísta na concepção kantiana de autonomia, sem pretender estender o alcance metafísico dessa influência.

vontades privadas numa comunidade¹²⁷ - percebe-se que aquilo que caracteriza a essência da vontade geral rousseauísta é a *universalidade* e a *reciprocidade* das relações políticas obtidas a partir do despojamento de particularidades que impossibilitariam o acordo entre os cidadãos:

(...) aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os [cidadãos] une, pois nesta instituição *cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros*¹²⁸

Analogamente à busca de Kant por um princípio da moral universal e positivo, portanto, Rousseau propunha em seu *Contrato Social*

encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual *cada, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes*¹²⁹.

Tratava-se da exigência de que fosse formada uma *comunidade política* regida por leis *autônomas* emanadas da vontade geral que une seus membros, cada qual, desse modo, se reconhecendo tanto como autor quanto como endereçado da norma comum a todos. Para Kant, essa *exigência político-jurídica fundamental* proposta por Rousseau se transverte em *exigência moral suprema* - em outras palavras, as condições estipuladas por Rousseau para a existência de uma liberdade civil plena em uma comunidade política de cidadãos livres são redefinidas por Kant como condições para a possibilidade mesma da liberdade positiva de um ser racional numa possível e ideal comunidade racional regida por uma “vontade comunitária”. Em suma, em uma comunidade idealizada, pedra de toque da legitimidade de uma condição moral fundamental, um ser livre e racional deve necessariamente considerar as leis que a regem tanto como originadas de, quanto como endereçadas a si – em outras palavras, as leis da vontade comunitária da qual participa seriam leis *autônomas*, produzidas pelos próprios concernidos e que permitem o acordo recíproco e universalmente válido das vontades particulares.

¹²⁷ Rousseau, J.J. *Do Contrato Social*, In: *Textos Seletos, Vol I (Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 85 (Livro II, Cap 1)

¹²⁸ Rousseau, J.J. *Do Contrato Social*. Op. cit. p. 70. (Livro I, Cap VI). Cf. por exemplo, Gr Ak IV: 431. p. 137.

¹²⁹ Rousseau, J.J. *Do Contrato Social*. Op. cit. 70 (Livro I. Cap. VI). Para uma formulação muito semelhante na *Doutrina do Direito* em Kant, cf. MS Ak VI: 315-316. p. 182.

Desse modo, a incipiente teoria da autonomia e a concepção de liberdade política de Rousseau exerceram uma influência decisiva para a “virada” kantiana sobre a incondicionalidade do dever moral e do “*pathos* da liberdade da autodeterminação” como marca do valor absoluto na pessoa humana¹³⁰, em contraponto à filosofia prática de Wolff, que “via no conhecimento teórico e no desenvolvimento das capacidades de pensamento o sentido genuíno e o verdadeiro objetivo da natureza espiritual”¹³¹. A exigência crítica, esboçada no período aqui analisado, de que a boa vontade seja aquela determinada tão-somente por uma lei universal e autonomamente imposta, teria como sua “genuína raiz (...) a condição de que a vontade, quando tomada universal e reciprocamente, não possa anular-se”¹³², numa clara referência à vontade geral de Rousseau transposta ao núcleo normativo da filosofia moral.

Quem faz um juízo semelhante é Victor Delbos, que ressalta a centralidade de Rousseau para o pensamento moral de Kant. Segundo ele, muito mais do que os britânicos, teria sido Rousseau o responsável pela ruptura definitiva de Kant com a escola wolffiana e a consequente radicalização da *autonomia da filosofia prática* em relação aos parâmetros especulativos.

Se Kant, de fato, já havia experimentado a dificuldade de justificar pelos procedimentos do racionalismo ordinário os conceitos fundamentais da moral, ele não havia admitido durante um longo tempo, sem criticá-la diretamente, uma noção da moralidade que ele considerava como um dado real, apenas mal explicado. Essa noção supunha a superioridade do pensamento especulativo até mesmo na ordem da ação; ela tendia a representar a ciência como a virtude *par excellence* da qual derivam todas as outras virtudes; ela estabelecia, entre os princípios imediatos da vontade moral e as verdades suprassensíveis que pareciam ser a justificação deles, ligações de significação antes de tudo intelectuais, suscetíveis de serem determinadas pelo entendimento teórico¹³³

Para Delbos, portanto, os escoceses, a exemplo dos racionalistas, ainda permaneceriam presos a uma visada teórica, limitando-se a observar os homens e discernir os sentimentos nos quais se baseia a moralidade humana; teria sido primeiramente Rousseau que, desde os anos 60, despertara Kant de seu sono “moral-dogmático”, fazendo-o introjetar a consideração moral do homem e tornar motrizes aqueles sentimentos morais antes apenas observados de forma externa e indiferente, e,

¹³⁰ Schmucker, J. Op. cit. pp. 254-255.

¹³¹ Idem. p. 35.

¹³² Idem. p. 247.

¹³³ Delbos, V. Op. cit. 97.

por fim, mostrando-lhe como “erigir sobre fundamentos indestrutíveis a nova metafísica, a metafísica da liberdade e da razão prática”¹³⁴.

Lewis White Beck chega mesmo a mencionar uma “revolução rousseauísta” em filosofia moral numa analogia com a revolução copernicana em filosofia teórica. Segundo ele, Kant teria aprofundado o “cerne ético” da concepção eminentemente política de Rousseau, dando-lhe contornos não apenas morais, mas também metafísicos e religiosos:

Ao passo que Rousseau estabelecia o laço essencial entre lei e liberdade primordialmente no domínio político, onde sua doutrina foi adotada com algumas mudanças por Kant, a doutrina do governo autônomo pelos cidadãos livres de uma república é aprofundada por Kant em uma concepção moral, metafísica e mesmo religiosa¹³⁵

¹³⁴ Idem. p. 106. Por mais que a influência de Rousseau tenha sido *de fato* central nos aspectos acima mencionados por Delbos e Schmucker, acreditamos que a ruptura de Kant com a tradição ensejada, dentre outras coisas, pelo pensamento político-moral de Rousseau, não ocorre ainda em definitivo no momento sugerido pelos dois comentadores, a saber, 1765, nos *Comentários às Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, e tampouco que, embora decisiva, a influência genebrina tenha sido a única. Contra a tese geral de Delbos e Schmucker, cf. Schilpp, P.A. Op. cit. pp. 49-50. Segundo ele, não é possível dar todo crédito a Rousseau pela ideia kantiana sobre o “valor absoluto da dignidade do homem” e, por conseguinte, a “virada moral” no pensamento de Kant: “muito antes que travasse conhecimento com Rousseau, Kant, como um jovem pietista, havia sido doutrinado com a noção do valor inerente a todo ser humano” (p. 49). Contra Schilpp, cf. Kuehn, M. *Kant. A Biography*. Op. cit. pp. 34-45. esp. p. 40. Kuehn defende a relativização da influência da criação pietista de Kant em suas concepções morais. Dieter Henrich defende que já em Hutcheson está presente a ideia de que o “valor moral” do homem não depende de suas capacidades intelectuais, e, que, portanto, Kant poderia ter retirado dele esta “intuição moral” (Henrich, D. “Kant and Hucheson”. Op. cit. p. 44). Ademais, como já foi dito acima, teria sido Hutcheson quem dera o impulso para Kant romper o “monismo” da escola wolffiana e entrar definitivamente no caminho para “autonomizar” o âmbito moral em relação ao teórico (Henrich, D. “Kant and Hutcheson” Op. cit. pp. 49ss). (Contudo, em outro lugar [“Ethics of Autonomy” Op. cit. p. 97], Henrich destaca o papel decisivo de Rousseau na ideia kantiana de que o “homem comum” pode reconhecer *principium diiudicationis* da moral). Quem tem uma posição semelhante à de Henrich é Vinícius de Figueiredo. Para ele, teriam sido os moralistas britânicos que deram o impulso decisivo para que Kant reconhecesse “que os aspectos relativos às questões prático-morais não devem ser reconduzidos a uma abordagem teórico-especulativa”, ou seja, para que “o fundamento da filosofia teórica” se emancipasse “da função anteriormente atribuída à razão teórica em determinar a vontade” (Figueiredo, V. 1762-1772. *Estudo sobre a relação entre método, teoria e prática na gênese da Crítica kantiana*. Op. cit. pp. 99-100). Preferimos localizar a ruptura definitiva de Kant com a tradição e a consequente autonomização da filosofia prática no momento analisado: década de 1770. Numa perspectiva estritamente “prática”, levaram a ela tanto a influência inicial dos britânicos quanto a “intuição” rousseauísta, mas a “consecução teórica” se deu apenas com o diagnóstico do contágio entre conhecimento sensível e intelectual e a distinção dos mundos, ambos ocorridos no final da década de 1760 e desenvolvidos ao longo da década de 1770. Os esboços do princípio de autonomia da vontade, que apresentamos aqui, seriam o produto concreto e “crítico” da autonomia da filosofia prática em relação à teórica.

¹³⁵ Beck, L. W. “Deux concepts kantians du vouloir dans leur contexte politique”. In: *La Philosophie Politique de Kant*. PUF: Paris, 1960. p. 130.

Com efeito, a multifacetada “intuição rousseauísta” ocorrida nos anos 1760 desvencilha-se das impregnações sensualistas, presentes, por exemplo, nos *Sonhos de um visionário* e em reflexões do final dos anos 1760, até atingir o molde *político-jurídico* delineado aqui e base para a futura concepção *moral* de autonomia da vontade¹³⁶.

Após esse breve excursus, voltemos agora aos próprios escritos kantianos. É perceptível o modo como Kant nas Reflexões que vimos discutindo ressalta a *normatividade* inerente ao acordo livre possibilitado através da unificação das vontades em uma comunidade de seres racionais, a exemplo do que ocorre por ocasião da vontade geral na condição política legítima. A própria racionalidade “pura” desse acordo prova não se tratar de alguma constatação factual a respeito das relações efetivas (jurídicas ou éticas) dos homens entre si, mas antes de uma exigência normativa que torna primeiramente possível uma convivência justa, ou ainda, “correta” <*recht*> entre os arbítrios:

Direito <*Recht*> (...) é o que é possível através da *vontade comunitária* <*gemeinschaftlichen Willen*>. (Dever <*Schuldigkeit*> é denominado o que é necessário através da mesma). Alguém tem um direito em relação a outrem (afirmativo) quando sua vontade privada <*Privatwille*> pode ser considerada idêntica à comunitária. A necessidade de uma ação por virtude da regra do direito chama-se dever formal <*formale Schuldigkeit*>, e, por virtude do direito de outrem, porém, dever material <*materiale Schuldigkeit*>. A regra que se liga de modo necessário à vontade comunitária em geral é encontrada ao se buscar a condição da vontade considerada necessária para que esta seja universalmente válida (Rx 6667. Ak XIX: 128. 1769-1770? 1772)¹³⁷

¹³⁶ Conforme se tornará claro em 8.3.4, a noção rousseauísta de uma vontade geral como índice normativo da legitimidade da condição jurídico-político é igualmente tomada por Kant em sua filosofia do direito: “Somente a vontade concordante e unificada de todos, portanto, na medida em que cada um decida a mesma coisa sobre todos e todos sobre cada um, isto é a vontade do povo <*Volkswille*> universalmente unificada, pode ser legisladora” (MS Ak VI: 314-315. p. 179). Cf. dentre outros, *Gemeinspruch* Ak VIII: 297. Trata-se de mais um indício de que um tema político-jurídico transforma-se na “pista” que Kant utilizou para desenvolver seu princípio de autonomia da vontade. Ritter localiza a influência inicial da *volonté générale* de Rousseau para o conceito kantiano político de *allgemeine Wille* entre os anos de 1764-1765, concluindo disso que já aqui estaria formulado, ao menos *in nuce*, o princípio de autonomia da vontade. Cf. Ritter, C. Op. cit. pp. 78-86. Como já discutido, discordamos do comentador em relação à data da consolidação desta influência central de Rousseau no pensamento *moral*, e não político-jurídico de Kant.

¹³⁷ A Reflexão prossegue: “é possível comparar as relações do direito com aquelas dos corpos. Cada corpo está em repouso em relação aos demais a não ser na medida em que é movimentado através de outros, e, de fato, cada pessoa tem um dever de omissão para com os demais a não ser na medida em que estes ou bem constituam com ela um vontade unânime <*mit ihm einen Einstimmigen Willen machen*>, ou bem alterem o estado dela contra sua vontade. *Actio est aequalis reactione*. Quanto mais um corpo grande

Como afirma Werner Busch, trata-se de algo como um “*imperativo categórico da sociabilidade*” que funda a condição de possibilidade de um acordo universal entre vontades livres: “Aja racionalmente segundo as regras da sociabilidade e de modo tal que não seja impedida a possibilidade do teu próprio uso da razão e do uso da razão dos outros”¹³⁸. A sociabilidade aqui evocada não se esgota em uma perspectiva meramente jurídico-política, mas antes constitui o núcleo normativo em que deve basear-se toda e qualquer pretensão *moral* evocada em uma situação *prática* relevante. Torna-se claro, assim, como desse hipotético imperativo da sociabilidade Kant possa ter passado a seu imperativo categórico e ao princípio de autonomia da vontade.

Com efeito, as ideias presentes nos *Sonhos de um visionário* são retomadas com modificações significativas¹³⁹: *analogon* do “mundo material” regido por leis newtonianas, o “mundo moral” de então, no qual a “vontade privada” concordava com a “vontade universal” através de uma força de ligação representada pelo “sentimento moral”, é agora reconfigurado numa espécie de *comunidade racional e formal publicamente unificada* em que se faz presente a exigência normativa de que a liberdade do sujeito concorde consigo mesma e com a dos demais ao determinar-se segundo leis que em nada dependem da sensibilidade ou do sentimento, mas antes apenas da *razão* e da *universalidade* decorrente da mesma:

A lei prática suprema e universal da razão é a seguinte: a razão precisa determinar as ações livres. Nós somente podemos ter um agrado <Wohlgefallen> com isso assim que a vejamos concordar com ele. É necessário a um ser racional trazer, antes, a liberdade sob a *lei universal da razão*. Isso consiste em que a intenção <Gesinnung> da ação universalmente tomada concorde com o livre arbítrio (consigo mesma) e que a liberdade primeiramente deixe de ser sem leis <Gesetzlosigkeit> e sem limites <Ungebundenheit>. *Appetite* não dão nenhuma lei universalmente concordante <stimmig>; *ou a natureza ou o arbítrio em geral fornece o fundamento de conexão* <Beziehungsgrund> em relação ao qual pode ocorrer uma *concordância universal das*

afeta um pequeno, tanto mais este reage ao maior. O centro de gravidade comunitário <gemeinschafliche Schwerpunkt>, i.e, a vontade comunitária, é idêntico antes e depois da ação”.

¹³⁸ Busch, W. Op. cit. p. 81. Cf. também Ritter: “A denominação ‘regra de uma vontade comunitária’ não significa que ela dependa de um consenso detectável empiricamente; ela aponta apenas para uma precondição racional de *toda sociedade possível*: a subordinação geral à lei *universal* da razão prática”. Ritter, C. Op. cit. 270.

¹³⁹ Cf. pp. 59-62 *supra*. Schilpp vê já na referência à “vontade geral” e a uma “comunidade imediata dos espíritos” dos *Sonhos de um visionário* (Träume Ak II: 336. p. 168) a cada vez mais aparente “natureza social e autotranscendente” da “concepção kantiana de reflexão moral” (Schilpp, P. A. Op. cit. pp. 78-87. esp. p. 84). .

ações. Em que, pois, repousa o agrado na concordância das ações com aquilo que, universalmente tomado, necessariamente agradaria? E por que essa universalidade nos agrada? De onde somos determinados a derivar o particular do universal? Ora, o motivo é que nós, tanto no juízo prático quanto no juízo teórico, consideramos a *razão como sua condição necessária*.

As ações não são corretas <*richtig*> [e] a liberdade é sem regras <*regellos*> quando esta não permanece sob tal limitação a partir da *ideia do todo*. Nós mesmos a desaprovamos. Isto é a condição necessária da forma <*Form*> prática, assim como o espaço o é da intuição (Rx 6802. Ak XIX: 166-167. 1773-1775; 1772? Grifos nossos).

Como se percebe, nessa “ideia do todo” de uma comunidade de seres racionais a concordância da vontade livre de cada segundo uma lei que comanda universal e incondicionalmente somente pode ocorrer através da “purificação” da fonte dessa lei, a *razão*:

Quando considero meu arbítrio livre, há uma *concordância do arbítrio livre consigo próprio e com os outros*. Trata-se, portanto, de uma *lei necessária do arbítrio livre*. Os princípios, contudo, que são universalmente constantes <*beständig*> e devem valer necessariamente não podem ser derivados da experiência, mas antes da *razão pura* (Vorl. Coll. Ak XXVII: 254. Grifos nossos).

Lançando mão de um modelo jurídico, portanto, Kant chega a contornos significativos de sua nova concepção da moralidade como decorrendo de leis da *razão pura*. O princípio da moral em geral, por enunciar como a “vontade pura” concorda consigo mesma através de leis objetivas e categoricamente necessárias, deve ser *uno* – dele devem depender os princípios da ética e do direito, que, enquanto tais, tomam a liberdade “purificada” de impulsos sensíveis como sua base judicativa¹⁴⁰. O que começa a ser esboçado no período é o próprio *princípio de autonomia* dos seres racionais sob leis da liberdade como base normativa de um sistema de deveres.

Em suma, “os primeiros fundamentos da moralidade” (Untersuchung Ak II: 300. p. 140; Nachricht Ak II: 311. p. 178) nos quais se assentaria a “filosofia moral pura” (Dissertatio Ak II: 396. p. 243), ou a tão prometida *Metafísica dos Costumes*, parecem ter sido encontrados na *razão pura* e em sua lei incondicionada baseada num modelo de comunidade de seres racionais sob leis *autônomas* da liberdade:

¹⁴⁰ “Isso, contudo, coage Kant (...) à ampliação do princípio jurídico à filosofia moral em geral” (Ritter, C. Op. cit. p. 227).

O que não pode estar sob uma regra universal da vontade pura é moralmente incorreto <unrichtig>. A concordância da ação livre com a universalidade da vontade pura é moralidade <Moralität> (Rx 6762 Ak XIX: 153. 1772).

A razão e sua “personalidade” assim purificada exigem que cada agente se coloque num “ponto externo” coincidente com uma perspectiva comunitária na qual cada vontade se harmoniza com as demais: trata-se do “ponto de vista universal”, no qual cada sujeito racional se considera e se sente autônomo, ou, por assim dizer, na “personalidade da razão pura” (Rx 6598 Ak XIX: 103. 1769-1770 (1764-1768?)).

* * *

Embora Kant já tenha chegado aos contornos da sua futura moral crítica, não há, no período analisado, nenhuma formulação precisa da lei da liberdade: o imperativo categórico e suas várias fórmulas ainda não surgem de forma explícita neste momento. A década de 70, a despeito dos progressos obtidos, ainda não apresenta algum princípio determinado em que se basearia o sistema moral kantiano; mesmo já rejeitando o sentimento moral e as vazias fórmulas racionalistas, Kant, com a ideia primitiva de um “*reino dos fins*” composto por sujeitos racionais, livres e autônomos, ainda não chega a um princípio de moralidade estabelecido e formulado a servir de base normativa definitiva e segura sobre a qual assentar seu sistema de deveres. Será necessário esperar até 1785 com a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ou, a rigor, 1788, com a *Crítica da Razão Prática*, para que a fundamentação crítica da moral atinja sua formulação madura. Contudo, o tom das obras futuras já se cristaliza aqui de maneira definitiva: a recusa das soluções sensualistas e racionalistas para o problema dos “primeiros princípios da moralidade” conduz ao esboço do princípio da autonomia como o genuíno princípio crítico da moral ao mesmo tempo em que consolida a autonomia da filosofia moral em relação à metafísica tradicional.

De todo modo, com a formulação de um princípio supremo da moral, Kant atingiria apenas a primeira etapa de sua *Metafísica dos Costumes*: restava ainda debruçar-se sobre os temas éticos e jurídicos de que trata a obra e investigar possíveis expedientes de aplicação do princípio de autonomia da vontade à natureza humana exigidos pelas metafísicas específicas do direito e da virtude. Sobre isso, contudo, falaremos apenas nas partes seguintes da dissertação. Por ora, retomemos as referências

à *Metafísica dos Costumes* que aparecem antes de sua publicação, já na *Crítica da Razão Pura* e nos esboços sobre o “sistema vindouro da metafísica”. Voltemo-nos, portanto, ao período crítico e ao percurso aqui tomado pelos planos sempre “iminentes” de redação da obra que coroarão o desenvolvimento da filosofia moral kantiana.

3. 1781-1797 – A MORAL CRÍTICA E A EMPRESA DOUTRINAL. DE SÍSIFO A TÂNTALO OU: A “IMINENTE” METAFÍSICA DOS COSTUMES?

Não sei se, em esforço semelhante de minha parte, o fado que me acomete não lhe pareceria ainda mais doloroso caso você se colocasse em meu lugar; pois, ainda que fisicamente me sinta razoavelmente bem, pareço como que paralisado para os trabalhos do espírito. Vejo diante de mim a conta ainda em aberto das coisas que dizem respeito ao todo da filosofia (no que toca tanto aos fins quanto aos meios), embora esteja consciente da factibilidade da tarefa: um *suplício de Tântalo*, em relação ao qual, contudo, ainda não perdi as esperanças (Ak XII: 257).

A publicação da *Crítica da Razão Pura* em fim de maio ou começo de junho de 1781 marca o início do período crítico no percurso filosófico de Kant. Culminação dos mais variados esforços empreendidos ao longo da década silenciosa, essa “metafísica da metafísica” (Carta a Herz, depois de 11/05/1781. Ak X: 269) representa uma verdadeira e duradoura medida “profilática, catártica e terapêutica”¹⁴¹ contra o “contágio” entre conhecimento sensível e racional diagnosticado na *Dissertação Inaugural* 11 anos antes. A razão doravante vê esquadrinhada sua extensão, delimitados seus limites e fixadas suas pretensões legítimas. O “tribunal da crítica” (KrV A XI-XII. p. 5; A 751/ B 779. p. 604) convoca a metafísica para comparecer diante de si e desnuda-lhe as vãs presunções de conhecer os objetos da razão; esta, “purificada” de sua enfermidade congênita, agora apenas admite legitimamente um uso prático daqueles - Sísifo, liberto de sua *Schwärmerei*, é exortado a largar sua rocha e pôr-se a “agir”.

No interior dessa nova etapa do pensamento kantiano, a *Metafísica dos Costumes* ressurge modificada no horizonte. Ao lado de uma *Metafísica da Natureza*, a obra é contada como pertencente à “empresa doutrinal” que se seguiria ao esforço crítico propedêutico de “purificação” do conhecimento humano. Contudo, a demarcação precisa dos limites de atuação da Crítica custou a Kant um trabalho não antevisto em 1781: tanto uma *Crítica da Razão Prática* quanto uma *Crítica da Faculdade de Julgar* não estavam previstas no momento da publicação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, e o trabalho envolvido na redação de ambas retardou ainda mais a entrega daquela que seria a *doutrina* dos costumes a seguir-se “imediatamente” à obra de 1781. Em lugar de Sísifo e seu paranoico labor, Kant assume a figura do faminto e sequioso

¹⁴¹ Santos, L. R. Op. cit. p. 150.

Tântalo no malogrado esforço de saciar seu desejo. Não apenas a etapa crítica se prolonga para além da intenção inicial, mas também a empresa doutrinal parece envolver-se em “impurezas” necessárias para “completar o sistema”.

Nessa seção retrataremos o percurso da *Metafísica dos Costumes* no interior do período crítico, atentando às cada vez mais enfáticas exigências de pureza ligadas à obra, e aos diversos empecilhos que se lhe impuseram nas décadas de 1780 e 1790. A *Metafísica dos Costumes* “pura”, anunciada já na década de 1760 e retomada em momentos do período crítico, ganha corpo até atingir sua forma madura. O que surge diante de Kant é o problema mesmo da relação entre *fundamentação* e *aplicação* da moral, que, ao lado de questões políticas relativas à censura sofrida por Kant no período e novos problemas surgidos no “acabamento” da “empresa crítica”, em muito explica o retardamento na redação da obra que constituiria a “forma final” de sua filosofia moral.

Entretanto, reservaremos uma discussão detida a respeito da relação entre etapa transcendental e etapa metafísica somente para a segunda e a terceira partes da dissertação, limitando-se aqui apenas a analisar o modo como a redação da *Metafísica dos Costumes* é obstruída pelo inesperado alargamento do projeto crítico e pelos entraves de ordem “pragmática”. Este capítulo, assim, assume, de modo temerário, um tom mais narrativo do que propriamente analítico. Em resumo, o leitor que busca as conexões entre os conceitos desenvolvidos na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática* e retomados na *Metafísica dos Costumes* terá de esperar a discussão empreendida nas próximas partes da dissertação.

Num primeiro momento, analisaremos, recorrendo sobretudo à correspondência de Kant, o percurso do projeto de uma *Metafísica dos Costumes* até o acabamento da “empresa” ou “trabalho” crítico <*kritisches Geschäft*> (3.1). Na sequência, analisaremos algumas questões conceituais e problemas de censura enfrentados por Kant que podem ser considerados os últimos responsáveis pelo adiamento na redação definitiva da *Metafísica dos Costumes*, publicada em 1797 (3.2).

3.1 - A *Metafísica dos Costumes* antes do término da “empresa crítica”

Na *Crítica da Razão Pura*, a filosofia moral é discutida especialmente no interior na *Doutrina Transcendental do Método*, no capítulo sobre o Canon da Razão

Pura. Relembremos uma Reflexão já transcrita e datada da metade final da década de 70:

Na *metafísica dos costumes* precisamos abstrair de todas as características humanas, da aplicação e de seus impedimentos *in concreto*, e precisamos buscar apenas o canon, que é uma *ideia pura e universalmente válida*. (Rx 6822. Ak XIX: 172. 1776. Grifos nossos).

Escrevendo a Herder em 17/05/1779, Hamann reforça essa ideia, afirmando que Kant trabalhava em uma “moral da razão pura”¹⁴². É de se imaginar, portanto, que no momento inicial do período crítico o Canon da Razão Pura esboçasse em grande medida aquilo em que, futuramente, consistiria a *Metafísica dos Costumes* anunciada na *Arquitetônica da Razão Pura*:

A Metafísica divide-se em *metafísica do uso especulativo e metafísica do uso prático da razão pura* e é, portanto, ou *Metafísica da Natureza ou Metafísica dos Costumes*. (...) [Esta] contém os princípios que determinam a priori e tornam necessários o *fazer e o não fazer*. Ora, a moralidade é a única conformidade à lei das ações que pode ser derivada inteiramente a priori de princípios. Por isso, a *Metafísica dos Costumes* é, de fato, a *moral pura*, onde não se toma por fundamento nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica) (KrV A 841-842/ B 869-870. Grifos nossos).

A passagem citada testifica a exigência de pureza da moral desenvolvida ao longo da década de 1770 e coligida na Reflexão transcrita acima: no início do período crítico, Kant concebia sua futura *Metafísica dos Costumes* como um “canon”, uma ideia pura abstraída das características humanas empiricamente detectáveis, e que conteria as diretrizes para o *uso prático da razão pura*.

Com efeito, o próprio *Canon da Razão Pura* reforça ainda mais essa conclusão. Aqui, Kant define um canon como “o conjunto dos princípios a priori do uso legítimo de certas faculdades de conhecimento em geral” (KrV A 796/ B 824. p. 634). A razão pura, cujos objetos encontram-se todos além dos limites da experiência, não pode ter seu canon na especulação: ora, não há um uso constitutivo *legítimo* da razão no âmbito da experiência, seus princípios aqui são apenas regulativos, não servindo, sem que se caia em uso “completamente dialético” (KrV A 796/ B 824. p. 634), para ampliar

¹⁴² Apud Kraft, B & Schönecker, D. “Einleitung”. In: Kant, I. *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner, 1999. p.VII.

sinteticamente o conhecimento dos objetos dados aos sentidos. Resta a ela, portanto, o uso *prático*, onde seus princípios cobram legitimidade e podem – de forma diferente da que ocorre com o entendimento, por certo – adquirir um uso sintético.

No âmbito prático, onde se define o que se deve fazer ou deixar de fazer, o arbítrio livre não pode depender de condições empíricas para ser exercido. Neste último caso,

a razão só pode ter um uso regulativo e apenas pode servir para efetuar a unidade de leis empíricas; assim, na doutrina da prudência <*Lehre der Klugheit*>, a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, a felicidade, e a concordância dos meios para alcançá-la constituem toda a obra da razão que, para esse efeito, não pode fornecer outra coisa senão *leis pragmáticas da nossa livre conduta*, próprias para nos alcançarem os fins recomendados pelos sentidos, mas *de modo nenhum leis puras completamente determinadas a priori* (KrV A 800/ B 828. p. 636. Grifos nossos).

Uma ideia presente desde a *Investigação* é agora adaptada e transfigurada no novo marco crítico. As regras pragmáticas, ou seja, que enunciam não uma obrigação moral estrito senso, mas apenas uma prescrição prática condicionada, dependente de algum fim previamente dado, são caracterizadas como sujeitas a um fim único estranho à atividade da razão pura: a felicidade. Submetida a esse constructo de nossa natureza sensível, nada resta à razão senão unificar sob certas regras a miríade de fins particulares estipulados pelas inclinações. O uso da razão aqui, portanto, é apenas regulativo, e não constitutivo e sintético como deve ocorrer caso de fato lhe corresponda um canon. Este, Kant prossegue, somente é atingido quando as inclinações e, de modo geral, as condições empíricas são abstraídas e sobrepujadas pela razão *pura*:

Em contrapartida, as *leis práticas puras*, cujo fim é dado completamente a priori pela razão e que comandam, não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto, seriam *produtos da razão pura*. Ora tais são as *leis morais* <*moralische Gesetze*>; por conseguinte, pertencem somente ao *uso prático da razão pura* e *aditem um canon* (KrV A 800/ B 828. p. 636. Grifos nossos).

O canon da razão pura conteria, portanto, os princípios que a guiam em seu uso prático, em outras palavras, as leis práticas puras que em nada dependem da

sensibilidade¹⁴³. A *Metafísica dos Costumes*, que seria a “metafísica do uso prático da razão pura”, ou ainda, uma “ideia pura e universalmente válida”, começava a ser delineada no interior de um projeto crítico mais amplo, que, no momento (1781), não parecia prever a necessidade das obras preparatórias que surgiriam na sequência - na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* não há uma menção sequer a uma *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e tampouco a uma *Crítica da Razão Prática*.

Em 11/01/1782, Hamann escreve a Hartknoch, o editor da *Crítica da Razão Pura*, para anunciar-lhe que “Kant trabalhava em uma *Metafísica dos Costumes* – para qual editora não sei”¹⁴⁴. Em 1783 Kant partilha com Moses Mendelssohn seus planos de naquele inverno “terminar, se não completamente, ao menos em sua maioria a *primeira parte*” de sua moral¹⁴⁵. É impossível saber ao certo o estágio em que Kant se encontrava no desenvolvimento de sua filosofia moral no período: os “trabalhos” a que Hamann e o próprio Kant se referem poderiam ou não já estar configurados como uma *Fundamentação*, e não como a própria *Metafísica dos Costumes*¹⁴⁶. O fato é que em 19/09/1784 Hamann relata a Scheffner que Kant havia recentemente entregue a seu editor o manuscrito de seu escrito sobre filosofia moral, já devidamente caracterizado como *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*¹⁴⁷ – a obra, contudo, demora a ser impressa, tendo vindo a público apenas seis meses mais tarde, já em 1785¹⁴⁸.

¹⁴³ Passamos por cima das questões centrais do *Canon*, a saber, o acolhimento no âmbito prático daqueles objetos da razão pura que tiveram seu conhecimento negado no âmbito teórico, Deus, liberdade e imortalidade da Alma (KrV A 803/ B 831. p. 638), o ideal do Sumo Bem (KrV A 810-811/ B 838-839. pp. 642-644) e o modo de “assentimento” <Führwahrhalten> envolvido no uso prático da razão (KrV A 828ss/ B 856ss. p. 654ss). Nosso objetivo aqui é apenas analisar as exigências de pureza na moral kantiana, e não outros temas que dela podem decorrer. De resto, ressaltamos aqui que não abordaremos no restante do trabalho a relação possível entre *Metafísica dos Costumes* e esses outros temas tratados no *Canon* e retomados, dentre outros, na *Crítica da Razão Prática*.

¹⁴⁴ Apud Ludwig, B. “Einleitung”. In: Idem (Ed). Immanuel Kant. *Metaphysische Anfangsgründer der Rechtslehre*. Hamburg. Felix Meiner Verlag. 2009. p. XVII.

¹⁴⁵ Idem. Ib.

¹⁴⁶ Em uma série de cartas de meados de 1784, Hamann relata a diversos interlocutores que Kant iniciara seu manuscrito sobre “filosofia moral” como uma “anticrítica” ao livro de Christian Garve, *Philosophische Anmerkungen und Abhandlung zu Cicero’s Büchern von den Pflichten*, lançado no outono de 1783, mas que gradualmente o escrito “se transformou em um *Prodomum* da Moral”. Apud Kraft, B & Schönecker, D. “Einleitung”. Op.cit. p. IX-X. Não há relatos do próprio Kant que atestem ou contradigam a “tagarelice” <Schwatzhaftigkeit> de Hamann (Kraft, B & Schönecker, D. “Einleitung”. Op. cit. p. XI-XIII).

¹⁴⁷ Apud. Ludwig, B. “Einleitung”. In: Idem (Ed). Immanuel Kant. *Metaphysische Anfangsgründer der Rechtslehre*. Hamburg. Felix Meiner Verlag. 2009. p. XVII.

¹⁴⁸ Segundo Beck, é possível conjecturar a respeito dos motivos que levaram Kant à redação de um *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* após o *Canon da Razão Pura* e as discussões relativas à terceira antinomia. Para ele, haveria três razões principais: 1) O fragmento 6 das *Löse Blätter* sugere que Kant não estava satisfeito com os caminhos sugeridos pela *Crítica da Razão Pura* para a resolução do problema de juízos sintéticos a priori na moral, que exigem um modo de justificação diferente daquele

Na obra, como veremos com mais detalhes na terceira parte da dissertação, Kant é explícito ao dizer que sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* deveria ser compreendida da maneira sugerida pelo seu título, a saber, como uma mera “fundamentação”, ou ainda, uma “propedêutica” à futura *Metafísica dos Costumes* (Gr Ak IV: 391. p. 106). Em todo caso, conforme indica a correspondência kantiana do período, o escrito de fundamentação da moral parecia a Kant ter sido suficientemente bem sucedido em seu propósito. Em meados do ano de publicação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 1785, Kant termina seus *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, e, em carta a Schütz (13/09/1785. Ak X: 406-407¹⁴⁹), comenta que, após o término dessa obra, passaria *sem tardar* <ungesäumt> ao “tratamento completo de sua *Metafísica dos Costumes*” (Ak X: 406), embora se comprometesse nessa mesma carta a resenhar a segunda parte das *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, de Herder. Em 13 de novembro do mesmo ano, um empecilho análogo se interpôs aos planos de redigir sem tardar a *Metafísica dos Costumes*: Schutz (Ak X: 421-424) reforça o pedido já feito para que Kant resenhasse a *Versucht über das Naturrecht*, de Gottlieb Hufeland para o *Allgemeine Literaturzeitung*, do qual era editor e onde, naquele mesmo mês, saía a resenha sobre o livro de Herder. Kant aquiesce ao pedido e publica em 18/04/1786 seu primeiro escrito estritamente sobre direito, retardando ainda mais o - aparentemente - cada vez mais próximo tratamento sistemático dos deveres.

Após essa série de resenhas inesperadas, Kant parecia finalmente poder dedicar-se à sua *Metafísica dos Costumes*. Em 14/05/1787, Jenisch confia “aspirar fortemente” pela obra¹⁵⁰; contudo, a exemplo de todos aqueles que ainda aguardavam a publicação, ele se frustra: nesse ano Kant ocupou-se prioritariamente com a preparação da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* e com a redação da *Crítica da Razão*

empreendido por ocasião dos juízos sintéticos a priori na filosofia da natureza; 2) a não influência do problema da liberdade na discussão realizada no Canon, que deveria ser suprida pela nova obra; e 3) por fim, mas nem por isso menos importante, a ausência completa do princípio da autonomia nos momentos da *Crítica da Razão Pura* em que questões morais são apresentadas deveria ser revertida na *Fundamentação*. Beck, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Op. cit. pp. 10-13.

¹⁴⁹ Nessa carta Kant escreve que seus *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* precederiam a *Metafísica da Natureza*, consistindo numa “mera aplicação” desta última e pressupondo um “conceito empírico” - uma *Metafísica da Natureza*, porém, “se deve ser homogênea, precisa ser pura”. Os *Primeiros Princípios* apenas apresentariam “exemplos *in concreto*” necessários para que a “apresentação <Vortrag> fosse compreensível” (Ak X: 406). Retomaremos esse tema na segunda parte da dissertação, em que será discutido o caráter “a priori não puro” de uma metafísica kantiana, mais especificamente a *Metafísica dos Costumes*.

¹⁵⁰ Apud Ludwig, B. Op. cit. p. XVIII

Prática, publicadas em 1787 e 1788, respectivamente, e não parecia ter avançado no projeto da obra sobre filosofia moral prometida desde 1768.

É patente, assim, que no intervalo entre a publicação da *Fundamentação* e da *Crítica da Razão Prática*, para além dos escritos de ocasião, novos problemas relativos à filosofia moral e, sobretudo, à sua filosofia crítica de modo geral, se interpuseram à ambição kantiana de redigir em breve ou sem tardar sua *Metafísica dos Costumes*. Quer pelas dificuldades sentidas na dedução do princípio supremo da moralidade, quer pela descoberta de uma antinomia no uso prático da razão, quer ainda pela busca da unidade da razão em seus usos prático e especulativo, o fato é que a necessidade de redigir uma *Crítica da Razão Prática* se impôs a Kant de modo irresistível, retardando ainda mais o seu projeto de uma *Metafísica dos Costumes*. A *Crítica da Razão Prática* surgira mais como uma exigência nascida de problemas internos ao acabamento de sua filosofia crítica do que como algum ajuste de contas propedêutico para os temas éticos e jurídicos que seriam tratados na futura *Metafísica dos Costumes* ou para a questão de uma moral aplicada¹⁵¹ - a doutrina dos deveres, assim, ainda deveria esperar o acabamento do edifício crítico.

3.2. Da “empresa crítica” à “empresa dogmática” – problemas conceituais e empecilhos políticos.

Com efeito, ao invés de passar “sem tardar” à metafísica, o problema que ocupava Kant no período parecia de fato ser o de finalmente “dar cabo” à sua filosofia crítica. Em 11/09(?) / 1787 (Ak X: 493-495), Kant afirma a Jakob estar envolvido em um novo projeto, uma “Crítica do Gosto”, que, segundo o tão recorrente otimismo kantiano, surgiria antes da páscoa seguinte. Esta obra constituiria o término de sua “*kritisches Geschäft*” e após sua redação esperava poder prosseguir “imediatamente” à

¹⁵¹ Os comentadores divergem a respeito dos possíveis motivos que levaram Kant a redigir sua *Crítica da Razão Prática*. Segundo Heiner Klemme, o estopim para a redação de uma crítica da razão prática teria sido a descoberta de uma dialética própria ao uso prático da razão (Klemme, H. “The origin and aim of Kant’s Critique of Practical Reason”. In: Reath, A. & Timmerman, J (orgs). *Kant’s Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010). Já para Beck foram problemas relativos à unidade da razão prática e teórica e à conexão entre a lei moral e os sentimentos que conduziram Kant à redação da obra. Beck, L.W. *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*. Op. cit. p. 15. Ambos os comentadores, no entanto, concordam, a exemplo de Kuehn, que no período de redação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant não tinha em vista o plano de uma *Crítica da Razão Prática* (Kuehn, M. “Metaphysics of Morals. The History and significance of its deferral”. Op. cit. pp. 13-14).

“dogmatisches” (Ak X: 494), ou seja, à tão aguardada *Metafísica dos Costumes*, bem como à *Metafísica da Natureza*. Kant, no entanto, se viu envolto em diversas dificuldades na composição da obra, retardando sua publicação em três anos, agora sob a forma de uma “Crítica da Faculdade de Julgar”¹⁵².

Em meados de 1789, mais precisamente em 26 de maio, Kant escreve a Herz e conta-lhe sobre o estágio atual de suas investigações (Ak XI: 48-56). Além de estar próximo da entrega de sua “Crítica do Gosto”, já devidamente renomeada *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant afirma estar “em parte” trabalhando na preparação de seu “sistema da metafísica”, “tanto da natureza quanto dos costumes, segundo as exigências

¹⁵² Sobre a tumultuada gênese da obra, bem como as diversas interpretações a respeito, cf. Terra, R. “Reflexão e sistema: a propósito da *Primeira introdução* e da gênese da *Crítica do juízo*”. In: *Passagens. Estudos sobre a filosofia kantiana*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ. 2003. O autor argumenta que um dos motivos – senão o principal – para o retardamento da redação da *Metafísica dos Costumes* reside no “momento aporético” imanente ao pensamento kantiano, que leva o filósofo a um estendido, laborioso e contínuo movimento de incorporação de temas e construção de passagens no interior de seu sempre inacabado sistema crítico (idem. pp. 43ss). Nesse sentido, a composição da *Crítica da Faculdade de Julgar* ocupa posição central e paradigmática: trata-se da obra em que as figuras da reflexão são unificadas e em que o juízo reflexionante, “motor aporético” do traçado filosófico de Kant, finalmente surge com toda força e com o expresso e explícito “direito de cidadania crítico” já previamente insinuado no Apêndice à Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, ou, numa leitura mais radical, na própria da Analítica Transcendental (cf. Longuenesse, B. *Kant and the Capacity to Judge – Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Op. cit). Terra parece filiar-se à leitura de Gérard Lebrun, para quem o “movimento reflexionante” da empresa crítica atravança a “obra doutrinal”, mais notadamente a *Metafísica dos Costumes* – segundo Lebrun, esta, sugada pela reflexão, simplesmente desaparece do horizonte de Kant (cf. Lebrun, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. pp. 393-395). O sobreposo conferido à *Crítica da Faculdade de Julgar* e aos temas da obra no retardamento da redação da *Metafísica dos Costumes*, com todas as conclusões que disso podem ser extraídas, também é compartilhado – com modificações – por Alain Renaut (“L’Application et les limites de la philosophie pratique”. In: *Kant Aujourd’hui*. Paris: Aubier, 1997. 287-292) e Simone Goyard-Fabre. (*La Philosophie du Droit de Kant*. Paris: Vrin, 1996. 23-25. Esta autora chega mesmo a afirmar que a *Doutrina do Direito*, transfigurada pela *Crítica da Faculdade de Julgar* em responsável pela passagem da “cultura” à “moralidade”, teria como função “arrematar a crítica em doutrina”. p. 24). Embora aceitemos tal modalidade de interpretação, acreditamos que ela, *se levada às últimas consequências* – ou seja, entender a reflexão e o movimento aporético como uma espécie de sorvedouro *allumfassend* de temas filosóficos em Kant –, obscurece e enfraquece o rico confronto temático de Kant com a tradição (aqui, ética e jurídica) na formulação de sua filosofia (aqui, prática). Não foram apenas questões internas ao pensamento kantiano e a dificuldade de “concluir” seu sistema que levaram ao contínuo diferimento da *Metafísica dos Costumes*, e tampouco é somente a forma de acomodar novas ideias ao quadro crítico-transcendental que molda – e/ou obstrui – a composição de novas obras. No caso da *Metafísica dos Costumes*, como já vimos e veremos com mais detalhes, é o confronto com a *Philosophia practica universalis* da escola wolffiana e seu *connubium rationis et experientiae*, bem como a influência da tradição britânica e de Rousseau, que caracteriza a longa e conturbada busca kantiana por uma “purificação prévia” (e “crítica”, ressalte-se) das proposições morais para então aplicá-las à “natureza humana”, um problema já presente no período pré-crítico e, portanto, bem anterior à “descoberta da reflexão” e à *Crítica da Faculdade de Julgar* – sequer mencionemos aqui a “ética material” racionalista, as “pré-noções estéticas” sensualistas e a “readaptação” do “princípio de perfeição” wolffiano na *Doutrina da Virtude*, assim como toda a rearticulação da tradição jusnaturalista na *Doutrina do Direito*. Movimento aporético? Certamente, mas já presente no momento doutrinal, anterior ou posterior ao momento crítico. Em suma, a consecução da metafísica kantiana é retardada não apenas pelo vacilante percurso da reflexão crítica, mas também pelas dificuldades conceituais encontradas no confronto direto com os temas especificamente tratados na e pela tradição. Mesmo em seu “sono dogmático” Kant pode sonhar aporeticamente.

críticas” (Ak XI: 49). É possível conjecturar sobre quais seriam algumas das preocupações de Kant no momento quanto à sua *Metafísica dos Costumes*. Em carta do mesmo período (posterior a 01/03/1789. Ak XXIII: 494-495), Kant escreve a Jung-Stilling e, após esboçar uma aplicação das categorias às leis que regem a sociedade civil, conta-lhe sobre aquele que considera o “problema universal da união civil”: como “ligar a liberdade com uma coerção que, contudo, possa concordar com a liberdade universal e com a manutenção da mesma. Dessa forma, surge um estado de justiça externa (*status iustitiae externae*) por meio do qual é realizado aquilo que, no estado natural, era apenas uma ideia, a saber, o direito como mera autorização <*Befugnis*> para coagir” (Ak XXIII: 495).

Imagina-se que seriam essas as preocupação centrais de Kant – tanto o “problema universal da união civil” quanto sua adequação ao “fio condutor das categorias” – quando, no “fim do verão” daquele ano (Ak XXIII: 495), como afirma a Jung Stilling e reforça a Herz, começasse a trabalhar em sua *Metafísica dos Costumes*, ou, mais especificamente, em sua *Doutrina do Direito*. A esse período pertencem também as últimas lições sobre filosofia moral oferecidas por Kant na década de 80, no semestre de inverno de 1788/9, bem como as suas derradeiras lições sobre direito natural, proferidas no semestre de verão 1788¹⁵³, o que talvez justifique e explique o entusiasmo de Kant e os temas abordados nas cartas. Após isso, no entanto, Kant permaneceria quase 5 anos sem lecionar sobre filosofia moral em geral e sem publicar nada diretamente relacionado ao direito e à ética¹⁵⁴.

Um ano após o “término de sua empresa crítica” com a publicação da *Crítica da Faculdade de Julgar* em 1790, a obra sobre a *Metafísica dos Costumes* ainda era esperada com ansiedade pelos “filósofos críticos” que já se avolumavam em torno de Kant. Kieserwetter, em 14/06/1791¹⁵⁵, relata de Berlim que a *Metafísica dos Costumes* fora esperada com nervosa agitação na feira anual, e a frustração por seu não surgimento não havia sido menos intensa. Jakob (10/05/1791)¹⁵⁶ escutara que Kant brindaria em breve o público com uma moral e um direito natural, o que infelizmente, como Kieserwetter verificaria, não ocorreu.

¹⁵³ Não há manuscritos preservados de nenhuma delas.

¹⁵⁴ Além da *Crítica da Faculdade de Julgar*, dentre as obras do período há o “Escrito contra Eberhard” (1791) dentre outras.

¹⁵⁵ Apud Ludwig, B. Op. cit. p. XVIII

¹⁵⁶ Apud Ludwig, Op. cit. p. XIX

No ano seguinte, no entanto, o trabalho na *Metafísica dos Costumes* parecia progredir. Em 21/12/1792 (Ak XI: 398-399), Kant compartilha com Erhard a evolução do escrito, afirmando estar envolvido na obra e referindo-se à doutrina dos “deveres para consigo mesmo” e à maneira pela qual esta estava recebendo em suas investigações um tratamento “bem diferente” do habitual (Ak X: 399). Cerca de 6 meses mais tarde, em maio do ano seguinte, Kant escreve a Fichte queixando-se da lentidão nos desenvolvimentos de sua *Metafísica dos Costumes* e culpando por isso a proximidade de seu 70º aniversário, que seria completado no ano seguinte.

Contudo, a “morosidade senil” de Kant não pode ser a única culpada pelos atrasos do período. Em setembro de 1793 o escrito sobre a *Gemeinspruch* é lançado, e, após 5 anos de intervalo, Kant volta a lecionar sobre filosofia moral no semestre de inverno de 1793/4, o que, bem provável, levou-o a demorar-se mais detidamente no tema¹⁵⁷. Um motivo adicional e mais importante para a lentidão na composição do escrito é dado por Friedrich Schiller. Após travar contato com Kant, ele escreve a Erhard em 26/10/1794 e relata: “A derivação do direito de propriedade é, agora, um ponto com o qual muitas cabeças pensantes se ocupam, e de Kant mesmo escutei que devemos esperar algo a respeito em sua *Metafísica dos Costumes*. Ao mesmo tempo, contudo, escutei que ele ainda não está satisfeito com suas ideias sobre o tema, e, por isso, deixou a edição de lado”¹⁵⁸.

Além de questões puramente conceituais – para não mencionar os sempre alegados motivos de saúde –, circunstâncias políticas desempenharam um papel significativo no adiamento da publicação da *Metafísica dos Costumes*. Em carta de

¹⁵⁷ Há uma cópia preservada de uma anotação de aluno relativa a esse semestre: Vigilantius. Ak XXVII: 477ss. Cf. Ludwig, B. Op. cit. p. XIX. e Kuehn, M. “Kant’s Metaphysics of Morals”. Op. cit. p. 15. Kuehn especula que o curso deu ensejo a que Kant iniciasse a redação “definitiva” da *Metafísica dos Costumes*.

¹⁵⁸ Apud Ludwig, B. Op. Cit. pp. XIX-XX. Segundo Ludwig, “de fato, se percorrermos as notas de Vigilantius, não encontramos nada que merecesse o nome de uma tal derivação. Mesmo já na *Gemeinspruch* esse problema é deixado completamente de lado, de modo que Kant – com plena consciência desse desiderato – precisava encetar novamente o trabalho”. Os *Vorarbeiten zur Rechtslehre* (Ak XXIII: 271-336) contêm as reflexões preparatórias de Kant sobre o tema. A doutrina kantiana do direito privado, à qual pertence a discussão sobre a propriedade, é, sem dúvida, a parte da *Doutrina do Direito* que, num nível mais específico, adota de forma mais clara a *démarche* transcendental do período crítico. Além do claro emprego das categorias de relação para a divisão do direito privado em direito real, direito pessoal e direito pessoal de caráter real (MS Ak VI: 247-248. pp. 70-72), o “idealismo transcendental” e a doutrina dos dois mundos são centrais para a distinção entre posse “empírica”, ie, a mera detenção <*Inhabung*> de algo junto a alguém, e a posse “inteligível”, ie, a posse meramente jurídica de algo mesmo seu proprietário não estando em sua posse empírica atual (MS Ak VI: 249-252. pp. 75-80). Conforme demonstram claramente os *Vorarbeiten*, os problemas envolvidos na “adaptação” dessas noções centrais do criticismo ao quadro estritamente jurídico podem, sem dúvida, ser contados como uma das causas do retardamento da obra. Para uma exposição da doutrina kantiana do direito privado que fartamente lança mão dos *Vorarbeiten*, cf. Kersting, W. Op. cit. pp. 177-250.

14/11/1794 ao editor da *Crítica da Faculdade de Julgar*, François Theodore de La Garde (Ak XI: 530-532), Kant enumera dois “obstáculos” <*Hindernisse*> que o impedem de fazer vir a público novos escritos: primeiro, em sua “assaz avançada idade” seus “trabalhos de escrita avançam lentamente e com interrupções ocasionadas por indisposições, de modo que (ao menos por agora) é impossível determinar com certeza um prazo para o término dos mesmos”; segundo, seu “tema é realmente a *metafísica* em seu significado mais amplo, e, enquanto tal, compreende teologia, moral (e, com ela, religião), assim como direito natural <*Naturrecht*> (e, com ele, direito político <*Staatsrecht*> e das gentes <*Völkerrecht*>), muito embora apenas segundo aquilo que a razão deles pode dizer; contudo, como a mão da censura pousa pesadamente sobre esses temas, não se pode estar certo se todo um trabalho que se deseja empreender nesses campos não será frustrado por um golpe da caneta do censor” (Ak XI: 531)¹⁵⁹. Kant se diz esperançoso de que a liberdade de publicação retornasse após a “paz”¹⁶⁰. “Até lá, estimado amigo, você precisará ter paciência enquanto continuo meu trabalho com esperanças otimistas” (Ak XI: 531).

Os apelos de Kant parecem justificar-se – ou ao menos em parte. Em agosto de 1795 *Zum ewigen Frieden* era lançado, mas nenhum sinal de uma *Metafísica dos Costumes*. Temas abordados nesta, sobretudo jurídicos e religiosos, saíam a conta-gotas da pena kantiana.

No ano seguinte voltam a circular em Königsberg notícias de que a *Metafísica dos Costumes* seria publicada em breve: sua primeira parte, os *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, deveria aparecer em outubro de 1796.¹⁶¹ Tratava-

¹⁵⁹ Em carta de 14/08/1795 a G.F. Seiler, Kant insinua ainda haver “significativos e poderosos indícios <*Winke*>” que impedem que se levem a cabo escritos “desse tipo”, ie, sobre religião – Kant referia-se a uma obra de seu interlocutor, “A Crença Racional” (Ak XII: 37). Alain Renaut discute a situação política prussiana que fez com que Kant, temeroso das consequências que seus escritos, sobretudo sobre religião, pudessem causar, adiasse por alguns anos a publicação da *Metafísica dos Costumes*: “depois da morte de Frederico II (1788), a política de censura desenvolvida pelo ministro Wöllner (cujos editos repressivos, tomados desde a unção de Frederico Guilherme II, somente tiveram suas verdadeiras consequências a partir da instituição, em 1791, da comissão de exame imediato) expôs Kant, desde a aparição de *A Religião nos limites da simples razão* (1793), a disputas tais que se tornou duvidoso poder publicar livremente obras tratando de moral e política (...). A situação deveria felizmente mudar com a unção de Frederico Guilherme III, em novembro de 1797” (Renaut, A. “L’Application et les limites de la philosophie pratique”. Op. cit. p. 291), ou seja, o ano de publicação da *Metafísica dos Costumes*. Para maiores detalhes e farto material documental sobre a relação de Kant com a política de censura de Wöllner, cf. Kuehn, M. *Kant. A Biography*. Op. cit. pp. 361-385. Kuehn argumenta que o ensejo inicial das disputas entre Kant e as autoridades foi, na verdade, o escrito *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, surgido em setembro de 1791 na *Berlinische Monatsschrift*.

¹⁶⁰ Trata-se do fim da “Guerra da Primeira Coalizão” (1793-1797) movida contra a França bonapartista e que teve seu cessar-fogo em 1795, com a assinatura dos tratados de Paris, Basileia e Haia – após estes, a Prússia retirou-se do confronto, restando apenas a Inglaterra na antiga coalizão.

¹⁶¹ Ludwig, B. Op. cit. p. XXI.

se de uma suspeita procedente. Kant escreve em 19/11/1796 a Konrad Stang dizendo que “seus *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito* [foram] há algumas semanas levados ao prelo e devem sair por volta do natal”¹⁶². Contudo, os primeiros registros de que a obra havia sido publicada datam de 1797, mais precisamente de 28 de janeiro. De La Garde escreve a Scheffner rejubilando-se de que os *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito* de Kant haviam causado uma “sensação extraordinária” em Berlim¹⁶³. Já em 18/02/1797 surge a resenha de Boutwerk no *Göttingischen Anzeigen Von Gelehrten Sachen*¹⁶⁴. Cerca de 6 meses depois, no mais tardar em 28/08/1797, como anuncia o *Königsbergischen Anzeigen von Gelehrten Sache*, surgia a segunda parte da *Metafísica dos Costumes*, os *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*.¹⁶⁵ Uma edição da *Metafísica dos Costumes* contendo as suas duas partes somente aparece após a morte de Kant, em 1804.

* * *

A *Metafísica dos Costumes* foi um dos últimos escritos publicados pelo próprio Kant, e, sem dúvida, o principal de sua produção pós-*Crítica da Faculdade de Julgar*. Tratava-se da obra que, em grande medida, guiara seus esforços filosóficos e que se lhe afigurara como um “ponto de fuga” sistemático – ora, dos projetos prometidos pelo próprio Kant, a *Metafísica dos Costumes* foi aquele que, ao menos “nominalmente”, necessitou de mais tempo de maturação e que povoou as inquietações filosóficas kantianas pelo período de tempo mais longo. Tendo em mente toda a distensão da epopéia kantiana rumo à sua Ítaca que tentamos aqui narrar, Lewis White Beck confere à *Metafísica dos Costumes* um papel proeminente no desenvolvimento do pensamento de Kant, considerando-a até mesmo “objetivo central” dos seus esforços, e que, curiosamente, teve como “produtos colaterais” as duas primeiras críticas:

Tal foi a longa série de planos prorrogados, percorrendo mais de trinta anos do ‘Ensaio Premiado’ [*Investigações sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da*

¹⁶² Apud. idem. ib. Segundo Ludwig, esta carta não se encontra na *Akademie Ausgabe*, mas apenas no “Catálogo da exposição ‘Immanuel Kant’ do Museu Gutemberg de Mainz, de 12/03 – 10/04/1974”.

¹⁶³ Apud. idem. p. XXII.

¹⁶⁴ A resenha está reproduzida no volume XX da edição da Academia nas páginas 445-453. A resposta de Kant à resenha é reproduzida na *Doutrina do Direito* como apêndice desde a sua segunda edição, publicada em 1798, ainda com Kant em vida.

¹⁶⁵ Cf. Ludwig, B. “Einleitung”. In: Immanuel Kant. *Metaphysische Anfangsgründer der Tugendlehre*. Hamburg, Felix Meiner Verlag. 2008. p. XV.

moral] até a final *Metafísica dos Costumes*, e tendo quase como coprodutos a *Crítica da Razão Pura*, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e a *Crítica da Razão Prática*. Mesmo se a *Metafísica dos Costumes* não fosse interessante e intrinsecamente importante, é uma obra para a qual devemos ter um sentimento de gratidão. Como um objetivo final, ela inspirou Kant a trabalhos que produziram outras e maiores obras primas¹⁶⁶.

No entanto, como já mencionado, para Beck e muitos outros o valor da *Metafísica dos Costumes* resume-se de fato a ser tão-somente isto: a “inspiração” dos esforços de Kant; ela não seria “interessante e intrinsecamente importante”, representando, antes, a “grata” recaída dogmática de Kant, logo lá onde isto menos poderia ocorrer: na moral. Tentaremos agora reverter este juízo desdenhoso e mesmo agressivo contra nosso objeto de estudos. A sequência da dissertação terá como objetivo apresentar um retrato mais positivo da *Metafísica dos Costumes*, caracterizando-a como um exemplar esforço sistemático de aplicação do princípio supremo da moral à natureza humana e estágio crucial para a ultrapassagem do tão propagado e tão apressadamente acusado “formalismo kantiano”. Antes disso, no entanto, será necessária mais uma parada, agora no reino de Hécuba, a metafísica. Cumpre analisar de que maneira Kant reformula o quadro da metafísica tradicional e insere no seu interior uma *metafísica aplicada*, tanto da natureza quanto dos costumes. Veremos, na terceira parte da dissertação, que o ineditismo e a peculiaridade de uma *metafísica* da moral surgem, ironicamente, da derrocada da metafísica tradicional dogmática e da fundação de um novo império no mundo da experiência.

¹⁶⁶ White Beck, L. Op Cit. pp. 17-8.

II

KANT E A REFORMULAÇÃO DA METAFÍSICA

*Firmo os joelhos na areia, o esforço envido,
Terceira haste acometo; eis de um sepulcro
(Falar devo ou calar?) imo suspiro,
Gemente som, no ouvido me estremece:
“Ai! por que me laceras? poupa, Enéias,
Um finado; as mãos pias não profanes”*

Virgílio. Eneida. III, 37-42

No prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (KrV A VIII-IX. p. 4), Kant compara o destino da metafísica àquele de Hécuba representado por Ovídio nas *Metamorfoses*: a rainha de Tróia, outrora “tantas grandezas possuindo”, “hoje em desterro, na indigência agora”, vocifera aos deuses a sina que pelas mãos de Aquiles acometera a si e a seus domínios. Na sequência do trecho do poema de Ovídio evocado por Kant, Hecuba, tomada de fúria e loucura pela derrocada de seu reino, investe contra a multidão que a enxovalha e põe-se a morder as pedras que contra ela são arremessadas. Trata-se da imagem também reproduzida por Dante de uma Hécuba desalentada e ensandecida, “ladrando como um cão” no inferno e completamente impotente diante do que lhe ocorrera. Não faltaram aqueles que pretenderam ver em Kant um Aquiles da metafísica, o responsável por devastar o reino dessa “matrona ofendida e abandonada”, antes tão poderosa e agora debilitada, resignada e completamente desvairada. Contudo, outras representações feitas de Hécuba na antiguidade expõem-na de forma menos jocosa. Eurípedes a retrata como a altiva e vingativa escrava que tenta reverter sua sorte, e, consciente da impossibilidade de fazê-lo, termina por cegar Polimester e matar seus dois filhos. Embora, conforme prognosticado, o fatídico destino lhe fosse inexorável, a Hécuba narrada por Eurípedes não tencionava ceder facilmente a uma opressão que se lhe afigurava odiosa e sobretudo injusta. Não seria possível compreender sob uma chave semelhante o esforço kantiano de reerguer das ruínas o império da rainha das ciências? A reação desesperada de Hécuba mostra que o fado da metafísica não poderia ser sacramentado com a facilidade que se queria fazer crer, e seu reino, devastado com o desembaraço propagado. Nessa perspectiva, mais do que Hécuba, Kant não faria melhor as vezes de Enéias, que, após reencontrar seus antigos conterrâneos troianos e aperceber-se da impossibilidade de

reedificar o antigo domínio, funda em outras terras um novo império que traz a marca da antiga estirpe? “Pois é crível (...) que almas sublimes / Aos tardos corpos, ressurgindo, voltem? / Oh! desejo de vida insano e triste!”

Pretendemos nesta parte da dissertação avaliar a proposta de reformulação da metafísica elaborada por Kant por sobre os destroços da antiga disciplina dogmática dos racionalistas. Contra a figura simplista de uma Kant *alleszermalmer*, tentaremos expor o seu esforço de retrabalhar a tradição por ele recebida e sua conclusão, talvez resignada, de que, sob a perspectiva científica que lhe é própria, apenas seria possível uma metafísica “dos objetos da experiência”, ou ainda, uma *metafísica aplicada*, que toma por tema não o supracensível, mas antes o mundo empírico do qual a razão detém um domínio incontestável e publicamente reconhecido. Ao mesmo tempo em que reenvia a um uso prático da razão os objetos tradicionais da metafísica e o interesse moral por eles suscitados, Kant não abdica de sua ambição de formular uma “metafísica possível como ciência”, ou seja, uma metafísica aplicada da natureza e da liberdade. Preparação ou não para o escopo último da metafísica desde os gregos, a saber, “a passagem ao supracensível”, a metafísica aplicada elaborada por Kant abala o quadro que o assimila a um puro e simples destruidor da tradição, ou àquele que, pelas portas do fundo de um mundo inteligível, propôs um *matrimonum in articulo mortis* com a moribunda amada que ajudava a eliminar.

Desse modo, as reformulações por que passaram as divisões habituais da metafísica dogmática no interior do projeto crítico serão o tema do quarto capítulo da dissertação. Ao mesmo tempo em que desabilita as disciplinas da *metaphysica specialis* em suas pretensões científicas e redireciona os objetos desta ao uso prático da razão, Kant reconfigura criticamente a *metaphysica generalis*, a ontologia, em uma “modesta analítica do entendimento puro” e forja uma “nova” metafísica: a metafísica aplicada, composta por uma *Metafísica da Natureza* e uma *Metafísica dos Costumes*.

No quinto capítulo, por sua vez, analisaremos o caso dos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* como exemplo do procedimento em operação em uma metafísica aplicada, na qual figuram uma parte transcendental, que desempenha a tarefa, análoga à da ontologia, de fundar as condições de possibilidade da objetividade do conhecimento envolvido, e uma parte metafísica específica, em que os princípios transcendentais fundados na etapa anterior são aplicados ao conceito empírico do objeto particular de um âmbito determinado da experiência. Surgem aqui os princípios metafísicos, que tornam explícito o objetivo de fundo de uma metafísica aplicada para

Kant: conferir “sentido e significado” aos conceitos e princípios transcendentais, “realizar” o momento excessivamente abstrato de fundamentação ao instanciá-los na concretude a priori da experiência efetiva.

Esperamos, com esta análise, determinar o lugar sistemático ocupado pela *Metafísica dos Costumes* na Arquitetônica da Razão Pura, definindo-lhe o papel de uma metafísica aplicada, para, na parte seguinte da dissertação, compreender os contornos gerais que lhe são devidos em virtude desta sua designação e de sua nobre linhagem.

4. A QUESTÃO DE UMA “METAFÍSICA APLICADA” EM KANT

No prefácio aos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, na conhecida nota em que discute as críticas lançadas à dedução transcendental das categorias feita na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant torna explícita a proposição a partir da qual, escreve ele, todo o sistema crítico seria “construído” <erbaut> e devido à qual deveria suscitar “certeza apodíctica”:

todo o uso especulativo da nossa razão nunca se estende além dos objetos da experiência possível (MAN Ak IV: 474).

A confissão kantiana – uma resposta às acusações de que um suposto fracasso na dedução transcendental levaria à deslegitimação de todo o projeto crítico – certamente não surpreende um leitor mesmo que casual da *Crítica da Razão Pura*. Contudo, pode causar certo desconforto o fato de ela ser feita numa obra em cujo título figura a rainha das ciências: a metafísica. Ora, desde Aristóteles esta ciência não estaria dirigida, ao menos em seu propósito último, ao suprassensível, ao conhecimento especulativo de objetos que ultrapassam os limites da sensibilidade, justamente o que é posto em questão pelo próprio Kant na passagem citada? Como, portanto, sustentar o projeto de uma “metafísica”, como, por exemplo, uma *Metafísica da Natureza* ou *dos Costumes*, depois de desabilitá-la como disciplina científica? À primeira vista, os planos, previstos na *Arquitetônica da Razão Pura*, de uma *Metafísica da Natureza* e de uma *Metafísica dos Costumes* parecem “pré-críticos”, quando não completamente despropositados após a revolução copernicana – aos ouvidos dos contemporâneos de Kant, uma *metafísica* da natureza poderia soar como algo parecido a uma cosmologia racional talvez ligada a um *ens realissimum* que garantisse a prova última da realidade do mundo natural, e uma *metafísica* da moral, algo como uma doutrina do direito natural calcada, em última instância, na teologia natural. Não seria justamente contra *isso* que se dirige o esforço crítico?

Contra essa suspeita de fundo lançada sobre o projeto metafísico de Kant¹⁶⁷, tentaremos nesse capítulo compreender a posição da *metafísica aplicada* (Met. Dohna Ak XXVIII: 617; Met. Mrongovius Ak XXIX: 752) ou *metafísica doutrinal* (Met. Mrongorius. Ak XXIX: 753) no sistema kantiano, uma disciplina que pode arrogar-se um caráter metafísico e, ao mesmo tempo, científico, pelo fato de dirigir-se não aos objetos tradicionais da metafísica, Deus, alma e mundo, mas antes às condições de possibilidade de constituição do objeto de um âmbito específico da experiência – trata-se dos projetos de uma *metafísica* da natureza como doutrinal racional da substância corporal, e de uma *metafísica* da moral entendida como uma moral para o *homem* (4.2). Para tanto, contudo, é necessário analisar de antemão a maneira pela qual Kant retrabalha as divisões e mesmo o significado da metafísica tradicional no interior do seu projeto crítico, o que é feito de forma explícita e esquemática no capítulo sobre a Arquitetônica da Razão Pura da *Crítica da Razão Pura* (4.1).

4.1. Sentidos de “metafísica” no projeto crítico kantiano

De um modo geral, não é tarefa fácil determinar em que medida Kant de fato comprometeu-se com uma metafísica própria e, de forma mais específica, quais seriam seus contornos¹⁶⁸. Após ter, ao longo de toda *Crítica da Razão Pura*, mais notadamente

¹⁶⁷ Cf. Lebrun, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo. Martins Fontes. 2002. p. 394: “A inquietação de Bering [interlocutor de Kant que, em carta, indaga sobre a tão prometida publicação da *Metafísica dos Costumes*] era portanto justificada: *não haverá metafísica em Kant*. Como se a Crítica devorasse o projeto que a tinha suscitado, à medida que o autor refletia sobre sua essência”. Por certo, a análise de Lebrun vai muito mais longe do que uma pura e simples recusa de uma “metafísica aplicada” em Kant. Contudo, tomamos esse comentador como exemplo paradigmático de uma leitura que nega de antemão a possibilidade sistemática de uma *Metafísica dos Costumes* em virtude do sentido estreito de “metafísica” assumido: “(...) o *único* tema da metafísica é a relação com o suprasensível” (Lebrun, G. Op. cit. pp. 50-51). Sim e não: como veremos mais adiante, mesmo admitindo que o propósito último da metafísica é a “passagem” ou o “trânsito” entre o sensível e o suprasensível, Kant admite metafísicas particulares que acolhem um elemento empírico e, assim, referem-se a objetos determinados. Para Kant, a lei de inércia, por exemplo, é uma “lei metafísica da natureza”, presente em uma *Metafísica da Natureza*, ou ainda, em uma metafísica da substância corporal, assim como o dever de beneficência é uma “lei metafísica da liberdade” por referir-se a um dever humano específico e, dessa forma, pertencer à *Doutrina da Virtude*. Ficam, decerto, algumas interrogações: em que medida isso caracteriza uma “torção” do sentido tradicional de metafísica e em que a lei de inércia e a beneficência auxiliam no espoco final da metafísica, a passagem ao suprasensível? – dessas questões tentaremos na sequência apenas responder a primeira. Em todo caso, preferimos não assumir uma posição simplista que afirma que Kant emprega o termo “metafísica” da natureza e dos costumes pelo único motivo de não ter encontrado nome melhor.

¹⁶⁸ Não teremos oportunidade aqui de discutir a chamada “escola metafísica” de interpretação kantiana, composta, dentre outros, por Max Wundt, Martin Heidegger e Heinz Heimsoeth. No início do século XX, esses autores se levantaram contra a interpretação neokantiana da filosofia de Kant, que tentava ver no criticismo transcendental um mero “vestibulo das ciências positivas” e em Kant um antimetafísico

na Dialética Transcendental, dado o golpe final na metafísica dogmática tradicional, afirmando que seus objetos por excelência (Deus, alma e mundo) não poderiam ser conhecidos por extravasarem os limites da experiência possível, Kant reconhece, não obstante, que quando tratamos da metafísica não estamos lidando com uma ciência acessória da qual se poderia abrir mão caso ela se demonstrasse impossível ou inviável de um ponto de vista teórico. Muito pelo contrário, a metafísica, a ciência racional por excelência, se constitui como uma “disposição natural da razão” <*Naturanlage der Vernunft*> (Prolegomena Ak IV: 365. p. 163) intimamente ligada a um “interesse da razão universal humana” (Prolegomena Ak IV: 257. p. 13. Cf. Prolegomena Ak IV: 327. pp 109-110; KrV A 779/ B 827. p. 635), de modo que, num ambiente que lhe é cada vez mais refratário, nada restaria senão submetê-la a uma crítica da própria razão pura¹⁶⁹.

Contudo, se examinarmos essas passagens mais atentamente, percebemos que, ao mesmo tempo em que afirma a inevitabilidade dessa ciência, Kant insiste em desacreditar a pretensão especulativa da metafísica dogmática de possuir proposições sintéticas a priori com respeito a seus objetos, o que, devido a uma impossibilidade de base, enreda-a nas ilusões dialéticas que lançam desconfianças quanto ao valor da metafísica como *ciência*. É nesse contexto que Kant afirma o duplo valor da Crítica: *negativa* como uma exortação de “jamais ousarmos elevar-nos com a razão especulativa acima dos limites da experiência” (KrV B XXV. p. 24-25), e *positiva* “na medida em que ao mesmo tempo elimina (...) um obstáculo que limita ou até ameaça aniquilar o uso prático (...) absolutamente necessário da razão pura (o moral) no qual esta se

empedernido. Para um registro exemplar das intenções da escola metafísica, ver a Introdução de *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, de Gerhard Krüger, publicado em 1931. Na senda aberta pelos estudos pioneiros sobretudo de Heidegger, Heimsoeth e Wundt, Krüger reafirma que Kant teria sempre se compreendido como um metafísico, e que, curiosamente, “a influência que exerceu foi, de fato, oposta à sua intenção” (Krüger, G. *Critique et Morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1961. p. 23), a saber, ao invés da imagem de Kant como prolongador e reformulador da temática metafísica, surgira aquela de Kant como o “refutador” da metafísica e arauto dos positivismos da virada do século XIX para o XX. Não causava estranhamento algum a postura de Krüger. Ora, como sete anos antes Heimsoeth cravara, já se havia passado “o tempo em que era permitido acreditar ver em Kant o pioneiro de uma ‘crítica pura do conhecimento’ e o filósofo da ciência teórica com cuja ajuda se poderia combater todo tipo de questionamento metafísico e em cuja ‘postura crítica’ se veria o modelo para uma recusa de todos os problemas da metafísica” (Heimsoeth, H. “Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus” Op. cit. p. 121). Embora, por certo, a “metafísica” de Kant que propomos redimensionar aqui seja distinta daquela sugerida pelos autores, a intenção de fundo pode ser considerada a mesma.

¹⁶⁹ “Pois aquilo que até agora foi denominado metafísica não pode agradar a nenhum espírito investigador, mas, como também é impossível renunciar completamente a ela, logo é mister *tentar* uma crítica da própria razão pura, ou, se já existe uma, *investigá-la* e submetê-la a uma prova universal, pois do contrário não existe outro meio de satisfazer a esta necessidade premente, que é algo mais do que simples desejo de saber” (Prolegomena Ak IV: 367. p. 166)

estende inevitavelmente acima dos limites da sensibilidade” (idem). Assim, como bem mostram o Canon da Razão Pura e a Dialética da *Crítica da Razão Prática*, os objetos da metafísica tradicional são e *devem* ser reabilitados do ponto de vista do *uso prático da razão*, para o qual são imprescindíveis como postulados necessários para a realização completa do objeto da lei moral, o Sumo Bem - ao invés de objetos de um saber teórico, passíveis de um tratamento científico e sistemático como aquele pretendido pela tradição racionalista clássica, Deus e imortalidade da alma são objetos duma *fé racional*, ficando ao abrigo de objeções cétricas quanto à possibilidade de provar sua existência numa perspectiva especulativa ao mesmo tempo, contudo, em que fica vedada uma ciência teórica dos mesmos (cf. KpV Ak V: 133ss. pp. 214ss; KrV A 795ss/ B 823ss. pp. 633ss). A metafísica tradicional, desqualificada em suas pretensões especulativas, é, não obstante, submetida à “proteção Crítica” que reconfigura em um uso prático o inevitável interesse racional e moral ligado aos objetos metafísicos.

Isto posto, fica, no entanto, a pergunta: será esse o *único* sentido de metafísica empregado por Kant quando coloca como pergunta crucial a ser respondida pela Crítica aquela a respeito da possibilidade da metafísica como ciência (KrV B 22. p. 51. Prolegomena Ak IV: 265ss. pp. 23ss), ou quando afirma que a Crítica deve servir-lhe como propedêutica (KrV A 841/ B 868. pp 662-663), ou, sobretudo no que aqui nos interessa, quando redige seus *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* e sua *Metafísica dos Costumes*? Entendemos que não. Somente quando se compreende que a noção de uma metafísica kantiana “científica” é mais ampla do que aquela outra por ele criticada e também que o estabelecimento de uma metafísica nos moldes kantianos constitui-se uma peça *central* no interior de sua concepção de sistema da filosofia, é que podemos então redimensionar a contento, como aqui nos importa, o conjunto da filosofia moral kantiana. A metafísica que Kant deseja desabilitar como ciência e reenviar a um uso prático da razão corresponde a apenas *um* dos diversos sentidos que essa disciplina essencial ao homem assume no interior do projeto crítico e, de resto, na tradição filosófica. Em todas elas, contudo, o cerne racional dessa ciência é preservado: nas diversas feições que assume, trata-se de uma disciplina filosófica cujo conhecimento deve ser necessário e apodíctico em virtude de sua sede na *razão*.

Podemos, de forma geral, distinguir quatro significados que a metafísica adquire durante o período crítico, todos eles implicitamente evocados acima¹⁷⁰:

¹⁷⁰ Seguimos aqui, com modificações, a classificação proposta por Renaut, A. “L’Application et les limites de la philosophie pratique”. Op. cit. p. 314.

(1) a metafísica como *metaphysica generalis*, entendida como a análise crítico-transcendental dos conceitos tradicionais da ontologia, e que, como veremos, se transforma numa “modesta analítica do entendimento puro” (cf. KrV A 247/ B 303. p. 264);

(2) metafísica como *metaphysica specialis*, disciplina que investiga os objetos *par excellence* da metafísica tradicional, a saber, Deus, mundo e alma, e que é desconstruída sobretudo pela Dialética Transcendental nas pretensões científicas observadas nas disciplinas tradicionais correspondentes a cada um desses objetos: teologia transcendental (Deus), cosmologia racional (mundo) e psicologia racional e empírica (alma) (cf. KrV A 334-5/ B 391-392. p. 321);

(3) metafísica como *metaphysica naturalis* (KrV B 21. p. 50), ou seja, como uma “disposição natural da razão”, que indica a inevitável tendência do homem, ínsita à estrutura lógica da razão e ao interesse moral despertado pelos objetos da metafísica, em arrancar-se do mundo sensível em direção ao suprasensível e que, assim, o leva a um contínuo e malogrado esforço em conhecer os objetos da metafísica especial (cf. KrV B 21. p. 50; Prolegomena Ak IV: 365. p. 163); e, finalmente,

(4) metafísica como *metaphysica applicata*, isto é, metafísica aplicada ou metafísica doutrinal, incluindo uma *Metafísica da Natureza* e uma *Metafísica dos Costumes* e caracterizada como uma disciplina racional que aplica um conjunto de proposições a priori a um elemento empírico mínimo dado na experiência segundo as duas partes em que se divide a filosofia: filosofia da natureza, cujo objeto são as leis da natureza, e filosofia dos costumes, cujo objeto são as leis da liberdade (Met. Mrongovius Ak XXIX: 750-751; Met. Dohna Ak XXVIII: 617; Fortschritte Ak XX: 285-286. pp. 53-54; KrV A 845-848/ B 873-876. pp. 665-667; MAN Ak IV: 469-470. pp. 15-16). Trata-se, aqui, de disciplinas metafísicas particulares “cientificamente legítimas” e, assim, passíveis de sistematização, em conformidade com a exigência racional-especulativa de completude ligada idealmente a tal ciência (MAN Ak IV: 473. p. 19. MS Ak VI: 218. p. 26).¹⁷¹

¹⁷¹ Omitimos aqui um possível quinto sentido de metafísica, exposto explicitamente nos *Progressos da Metafísica* como um sentido “prático-dogmático” da metafísica e que consiste no “conhecimento prático-

As duas primeiras acepções de “metafísica” são facilmente atribuíveis à tradição racionalista da qual Kant era herdeiro e contra a qual se levantou: trata-se, em (1), da *metaphysica generalis*, ou ainda, ontologia, questionada pela Analítica Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, e, em (2), da *metaphysica specialis*, que se dividiria, segundo Wolff, em *theologia naturalis* (Deus), *psychologia rationalis* (alma) e *cosmologia generalis ou transcendentalis* (mundo), discutidas e desabilitadas em suas pretensões científicas na Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*¹⁷². Deixando de lado o significado de metafísica como disposição natural¹⁷³ e passando ao largo dos detalhes da crítica kantiana à *metaphysica generalis* e à *metaphysica specialis* desenvolvida na Doutrina Transcendental dos Elementos, voltemo-nos ao quarto sentido de metafísica, a metafísica aplicada kantiana, na qual os dois primeiros sentidos são retomados e

dogmático do supra-sensível” envolvido no uso prático da razão quando do acolhimento dos objetos da metafísica especial, criticamente reabilitados, como mencionado, sob a perspectiva moral com vistas ao fim último da razão humana (Fortschritte Ak XX: 293-296. pp. 63-68). Trata-se aqui do significado geral de “metafísica” discutido nos *Progressos* como o da “ciência que opera, mediante a razão, o trânsito do conhecimento do sensível ao do suprassensível <sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten>” (Fortschritte Ak XX: 260. p. 12), em oposição à metafísica como “sistema de todos os princípios do conhecimento mediante conceitos da razão pura teórica” (Fortschritte Ak XX: 261. p. 15). Segundo Mario Caimi, Kant se refere à oposição entre os “conceitos clássicos de ‘metafísica como disposição natural’ e ‘metafísica como ciência’” (Caimi, M. *La Metafísica de Kant*. Buenos Aires: UEBA, 1989, p. 19 n. 4), oposição essa que remete àquela de Baumgarten entre *metaphysica naturalis* e *metaphysica artificialis*, ou seja, entre uma metafísica que se adquire pelo “uso” e outra que deve ser estudada sistematicamente (idem, p. 22). Para Caimi, portanto, esse quinto sentido de metafísica estaria estreitamente ligado ao terceiro, a *metaphysica naturalis* como a disposição natural da razão com vistas a seu fim supremo. Como já mencionado na primeira parte da dissertação, não discutiremos em pormenor a temática do sumo bem e dos postulados de que, grosso modo, tratam as passagens dos *Progressos* acerca de uma metafísica “prático-dogmática” e, portanto, deixaremos de lado esse possível quinto sentido de “metafísica” bem como o terceiro a ele relacionado.

¹⁷² Cf. Wolff, C. *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemein*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2006. Além da ontologia, ciência daquilo que é comum a todos os entes (§ 73), a metafísica seria dividida segundo a diferença dos entes que conhecemos: Deus, a alma humana e os corpos ou coisas extensas (§ 55). Portanto, daqui resultam 3 partes da metafísica, das quais uma trata de Deus, outra da alma humana e outra dos corpos ou coisas materiais (§ 56): respectivamente, teologia natural (§57); psicologia (§58) e cosmologia, parte da física geral que trata “dos corpos inteiros, do mundo e ensina de que maneira o mundo é composto por aqueles (...). A cosmologia, assim, é a ciência do mundo enquanto tal” (§ 77). Em suma, a metafísica compreende a ontologia, a cosmologia geral e a pneumática ou “ciência dos espíritos”, ou seja, a psicologia e a teologia natural (§ 79). Cf. também Wolff, C. *Vernunfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. In: *Gesammelte Werke*, Jean École et al. (eds). Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 1962-. O segundo capítulo trata da ontologia geral, o terceiro e quinto da psicologia racional e empírica, o quarto da cosmologia racional e o sexto da teologia racional. Sobre a metafísica wolffiana e suas divisões, cf. École, J. *La métaphysique de Christian Wolff*. Hildesheim, Zürich & New York: Geog Olms Verlag, 1990. pp. 51-64. Notemos desde já como Kant desliga a física racional da cosmologia, bem como a filosofia prática das disciplinas metafísicas tradicionais, autonomizando-a, o que não ocorria em Wolff – para ele, os princípios da *philosophia practica universalis* dependiam das demais disciplinas metafísicas segundo a hierarquia por ele proposta (cf. Wolff, C. *Einleitende Abhandlung*. Op. cit. §§ 62-70 e 92). Cf. *infra* 6.1.

¹⁷³ Cf. nota 171 *supra*.

reformulados no interior do projeto crítico, surgindo disso uma *Metafísica dos Costumes* como metafísica aplicada da moral.

4.2. O Sistema da Filosofia – Crítica e Metafísica Aplicada

Como dito acima, a preocupação de Kant na *Crítica da Razão Pura* não é pura e simplesmente negar a existência e os direitos da metafísica tradicional, opondo-lhe a Crítica e fazendo desta sua substituta; pelo contrário, o objetivo último de Kant na obra inaugural do período crítico consiste em investigar a *possibilidade* de uma metafísica em geral como disciplina científica da razão. Segundo Mary. J. Gregor, com esse intuito Kant operacionaliza o significado tradicional de metafísica na questão que anima a *Crítica da Razão Pura*, a saber, “como é possível a metafísica como ciência?”. Nessa obra, segundo Gregor, Kant procura dotar a metafísica de um novo método que recupere seu aspecto científico, método esse ensejado a partir da “completa revolução” da metafísica, fazendo da Crítica uma espécie de “tratado sobre o método” de toda filosofia futura (cf KrV B XXII-XXIII. p. 23).

Ora, aceitando como resultado da investigação crítica que aquilo legitimamente tomado por um objeto do conhecimento tem de regular-se segundo nossas faculdades de conhecimento, e não o inverso, surgindo, como consequência, o fato incontornável de que somente podemos conhecer objetos dados à sensibilidade, conclui-se, portanto, que os objetos da metafísica tradicional, todos eles dados para além das condições espaço-temporais, devem ser rejeitados de um ponto de vista especulativo; a metafísica, nessa esteira, se reconfigura nos novos termos críticos: “a análise mesma nos dará um novo tipo de metafísica, um sistema de princípios cognitivos que tornam a experiência possível e também tornam objetos da experiência possíveis”¹⁷⁴. Ao passo que “a metafísica tradicional consistia num conjunto de proposições sintéticas a priori sobre objetos suprassensíveis (...), a metafísica kantiana é um sistema de conceitos e princípios a priori que tornam possíveis os objetos da experiência”¹⁷⁵, com a peculiaridade de que tal metafísica deve ainda preocupar-se com a fonte de *possibilidade* desses conceitos e princípios sintéticos a priori e com a *aplicação* dos

¹⁷⁴ Gregor, Mary J. *Laws of Freedom*. Op. cit. p. 2

¹⁷⁵ Ib. Idem.

mesmos a um âmbito específico da experiência¹⁷⁶. Trata-se, aqui, por um lado, da disciplina crítica propedêutica que investiga os “extensão, das divisões, dos limites e de todo o conteúdo” dos princípios da razão (Cf. KrV A XII. pp. 5-6), e, por outro, das disciplinas sistemático-doutrinárias que aplicam os princípios investigados e legitimados na etapa anterior a um âmbito específico de objetos, sejam eles leis da natureza ou lei da liberdade.

Na Arquitetônica da Razão Pura, onde é apresentado o “plano” de acordo com o qual o “conjunto de todo o conhecimento da razão pura e especulativa”, seus “elementos” e “materiais”, são erigidos no “edifício” sistemático da filosofia (KrV A 707/ B 735. p. 575), Kant parte da distinção inicial do conhecimento humano em conhecimento *histórico* e *racional*. No primeiro tipo, o sujeito “conhece só tanto e na medida em que lhe foi dado de fora, seja mediante experiência imediata ou uma narração, seja mediante uma instrução (de conhecimento gerais)” (KrV A 836/ B 864, p. 659), em oposição ao conhecimento racional, que é constituído inteiramente pelo indivíduo a partir de princípios e “fontes universais da razão (...), das quais também pode emergir a crítica e até mesmo o repúdio daquilo que se aprendeu” (idem)¹⁷⁷. Esse segundo tipo de conhecimento, o racional, divide-se, por seu turno, em *matemático*, por meio da construção de conceitos, e em *filosófico*, por meio de simples conceitos. É neste último que Kant inclui a ciência metafísica.

Adotando uma divisão que seria retomada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*¹⁷⁸, Kant escreve que a filosofia, “a legislação da razão humana”, ou ainda, “a idéia de uma ciência que consiste num sistema de todo o conhecimento filosófico” (KrV A 840/ B 868. p. 662), possui, por sua vez,

¹⁷⁶ Cf. Sängner, M. Op. cit. pp. 60-61, que ressalta também as conseqüências disso para a *Metafísica dos Costumes*: “O ‘remodelamento da forma de pensamento’ torna possível uma nova metafísica, que não é mais o saber de objetos, mas sim, visto que os objetos se guiam agora segundo a organização específica das faculdades de conhecimento, a ciência das condições que possibilitam o saber de objetos (...). A *Metafísica dos Costumes* também precisa ser considerada a partir dessa virada crítica: ela não mais faz de um objeto como ‘liberdade’ algo cognoscível no sentido de um dado ontológico, mas antes surge como ciência das condições e legalidades <*Gesetzlichkeiten*> das capacidades humanas para a liberdade”. Contudo, Sängner omite aqui a metafísica aplicada, sobre a qual falaremos adiante.

¹⁷⁷ Kant faz uma distinção semelhante nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, opondo uma *doutrina histórica da natureza*, que se divide em uma “descrição da natureza” e em uma “história da natureza”, à ciência da natureza, ou ainda, uma *doutrina racional da natureza* composta por uma parte pura e outra empírica, e da qual se falará mais adiante na Arquitetônica (MAN Ak IV: 468. p. 14).

¹⁷⁸ Cf. *infra* pp. 173-174.

dois objetos, *natureza e liberdade*; contém (...) tanto a lei natural quanto também a lei moral, inicialmente em dois sistemas separados, mas finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza refere-se a tudo o que *é*; a filosofia dos costumes concerne unicamente ao que *deve ser* (idem).

A filosofia, quando se ocupa de cada um desses dois objetos, divide-se tanto em uma filosofia *empírica* (conhecimento racional baseado em princípios empíricos), quanto em uma filosofia *pura* (conhecimento racional a partir da razão pura). Cada um dos objetos da filosofia, a natureza ou a liberdade, pode, portanto, ser analisado no interior de uma visada pura ou empírica, dependendo somente dos princípios a partir dos quais são investigados – em suma, poderá haver tanto uma filosofia da natureza pura ou empírica, quanto uma filosofia dos costumes pura ou empírica¹⁷⁹.

A filosofia pura, que importa a Kant nessas passagens,

ou é uma *propedêutica* (exercício preliminar) que *investiga a faculdade da razão* no tocante a todos os conhecimentos *puros a priori* e denomina-se *crítica*, ou constitui em segundo lugar o *sistema da razão pura* (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto o verdadeiro quanto o aparente) a partir da razão pura apresentado em sua conexão sistemática, e chama-se *metafísica* (KrV A 841/ B 869. pp. 662-663. Grifos nossos).

¹⁷⁹ Kant não especifica nesse trecho em que consistiriam uma filosofia da natureza empírica e uma filosofia dos costumes empírica. Como veremos por ocasião da discussão sobre o prefácio à *Fundamentação*, na filosofia da natureza empírica inclui-se a física empírica, que se baseia em princípios e conceitos retirados da experiência, ao passo que na filosofia dos costumes empírica deveria ser incluída uma antropologia *prática*, que supostamente retiraria preceitos morais de condições empíricas nas quais se encontra o homem (Gr Ak IV: 388. p. 103), diferenciando-se, assim, da antropologia *moral*, que se limita a analisar as condições subjetivas e empíricas em que as leis morais, discernidas na filosofia pura, encontram acesso ou impedimentos no ânimo humano (MS Ak VI: 217. p. 24). Notemos aqui que Kant, nas introduções à *Crítica da Faculdade do Julgar*, rejeitará por completo qualquer parte empírica da filosofia moral. Ora, esta deve basear-se na “legislação prática da razão segundo o conceito da liberdade” (KU, Ak V: 171. p. 15), o qual, pelo fato de não poder apresentar-se na experiência, não poderá ensinar qualquer parte empírica na filosofia. Há nessa última obra uma modificação significativa na caracterização do objeto de um ramo determinado da filosofia: não se trata mais apenas de objetos de legislações distintas da razão, mas também de “espécies de conceitos que precisamente permitem outros tantos princípios da possibilidade dos seus objetos” (idem), ou seja, do conceito de natureza e do conceito de liberdade. Assim, se determinado objeto da vontade é possível segundo o conceito de natureza – se o conceito que determina a causalidade da vontade é o conceito de algo dado empiricamente –, então os princípios que determinam a vontade, como preceitos técnicos e não morais, devem pertencer à filosofia teórica, e não à prática. O que ocorre é que a possibilidade de tais objetos é concebida como dependente não da liberdade, mas sim da natureza, tanto como meio da ação quanto como fundamento de determinação da vontade, cuja causalidade é então considerada como equivalente à de uma causa natural. Em suma, como veremos, uma antropologia prática parece ser rejeitada, conservando-se apenas a antropologia moral como uma disciplina descritiva das condições em que o agente humano se encontra, e não prescritiva de regras morais, como parecia ser a ambição de Kant anteriormente com uma antropologia prática.

Não obstante, Kant escreve, a metafísica também pode nomear não apenas a segunda parte da filosofia pura, o sistema da razão pura, mas mesmo *toda ela*, incluindo aqui também a parte propedêutica ou crítica, “a fim de abarcar tanto a *investigação de tudo aquilo que pode ser conhecido a priori* como também a exposição daquilo que perfaz um *sistema de conhecimentos filosóficos puros* desta espécie, porém distinto de todo o uso empírico e de todo o uso matemático da razão” (idem). Oposta à matemática e a toda e qualquer disciplina empírica, a metafísica em sentido *amplo* contém, portanto, uma *parte crítica*, que investiga a faculdade da razão e delimita seus usos legítimos e ilegítimos, caracterizando-se assim como uma disciplina propedêutica, e um *sistema da razão pura*, a ciência de todo o conhecimento racional a priori a partir de meros conceitos, seja ele verdadeiro ou aparente, e que deverá ser dividida conforme o objeto ao qual corresponde, se à natureza ou à liberdade.

Dessa maneira, a metafísica em sentido *estrito*, ou seja, entendida apenas como o sistema da razão pura quanto a seus objetos, é dividida conforme o uso da razão envolvido e o objeto específico a que ele se refere. Se se trata do uso especulativo utilizado no conhecimento das leis da natureza, temos a *Metafísica da Natureza*; se, pelo contrário, se trata do uso prático que determina as leis da liberdade, temos a *Metafísica dos Costumes*:

a primeira contém todos os princípios puros da razão derivados de simples conceitos (portanto excluindo a matemática) e que se referem ao conhecimento *teórico* de todas as coisas; a segunda contém os princípios que determinam a priori e tornam necessários o *fazer* e o *deixar de fazer* (KrV A 841/ B 869. p. 663).

Como já mencionado, na *Crítica da Razão Pura* Kant não trata ostensivamente da *Metafísica dos Costumes*, limitando-se a concluir que ela deve ser a moral pura, isto é, a parte da filosofia prática que não se funda em uma antropologia, e, assim, em “quaisquer condições empíricas”. Na *Arquitetônica*, contudo, haverá uma primeira exposição da *Metafísica da Natureza*, à qual agora nos voltaremos.

Segundo Kant, a *Metafísica da Natureza*, que diz respeito ao uso especulativo da razão, divide-se em *filosofia transcendental* e *fisiologia* da razão pura:

a primeira considera apenas o entendimento e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se referem a objetos em geral *sem admitir objetos que sejam dados* (ontologia); a segunda considera a *natureza*, isto é, o *conjunto dos objetos dados*

(sejam dados aos sentidos, sejam dados, se se quiser, a uma outra espécie de intuição), e é portanto uma fisiologia (KrV A 845/ B 873. p. 665).

A fisiologia da razão pura, por sua vez, é dividida segundo o caráter do uso especulativo da razão envolvido: se se trata dum uso físico, ou seja, imanente, há uma fisiologia *imanente*; ao contrário, se o uso da razão é hiperfísico, ou seja, transcendente, há uma fisiologia *transcendente*. A fisiologia imanente considera a natureza na medida em que seu conhecimento pode ser aplicado à experiência possível, ao passo que a fisiologia transcendente volta-se à natureza na medida em que a conexão dos objetos naturais envolvidos ultrapassa toda a experiência possível; desta última fisiologia obtêm-se, portanto, duas doutrinas correspondentes ao tipo de conexão presente: se interna, tem-se a *cosmologia racional*, ou seja, o “conhecimento transcendental do mundo”; se, pelo contrário, se trata de uma conexão externa, surge a *teologia racional*, “a fisiologia da interconexão inteira com um ente superior à natureza, ou seja, o conhecimento transcendental de *Deus*” (idem). A fisiologia imanente, por seu turno, visto que “encara a natureza como o *conjunto de todos os objetos dos sentidos*, portanto tal como nos é dada, mas unicamente segundo as condições a priori sob as quais nos pode em geral ser dada” (KrV A 846/ B 874. p. 666), divide-se conforme os tipos de objetos que podem ser-nos apresentados aos sentidos, ou seja, em um *física racional*, que lida com os objetos dos sentidos externos, a saber, a natureza corpórea, e em uma *psicologia racional*, que assume o objeto do sentido interno, a natureza pensante¹⁸⁰.

A *Metafísica da Natureza* tem, portanto, duas partes principais: a *filosofia transcendental* e a *fisiologia racional*. À primeira Kant dá o nome de *ontologia*, visto ela tratar de objetos em geral, sem que se especifique o modo como eles devem ser-nos dados; não há aqui a consideração a respeito da distinção das (possíveis ou efetivas) formas de intuição do sujeito, mas apenas do *conjunto de princípios da razão e do entendimento que torna primeiramente possível, de maneira inteiramente a priori, que um objeto em geral possa ser legitimamente constituído*. A segunda parte da metafísica, a fisiologia racional, deve, por seu turno, levar em consideração uma *espécie precisa de objetos* dados a uma *forma específica da intuição*. Para essa disciplina não basta a referência às condições de possibilidade a priori de um objeto em geral já pressupostas como dadas e estabelecidas, mas também uma *espécie específica de objeto da*

¹⁸⁰ Cf. Hoppe, H. *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1969. pp. 30-31.

experiência deve ser levada em conta. Assim, vê-se claramente porque a parte relativa à fisiologia transcendente é caracterizada como um conhecimento filosófico *aparente*: não é possível aplicar aqueles princípios a priori pertencentes à filosofia transcendental a objetos que extrapolam a experiência possível. Embora requeridas pela “ideia geral de uma metafísica” (KrV A 850/ B 878. p. 668), a cosmologia e a teologia racionais não são efetivos conhecimentos do campo teórico, passíveis de serem levados a cabo e expostos de maneira sistemática – trata-se, assim, de saberes racionais aparentes, de disciplinas de uma metafísica *dogmática*.

Por outro lado, existe uma possível disciplina científica efetiva: a fisiologia imanente. Esta é dividida segundo o modo como os objetos nos são dados, isto é, segundo as duas formas de intuição: espaço e tempo. É apenas sob essa condição que os objetos de uma experiência possível podem ser constituídos pelo sujeito, e, portanto, somente assim é possível haver uma aplicação legítima dos princípios apresentados pela filosofia transcendental. Há, portanto, uma fisiologia referente ao objeto do sentido externo, isto é, à natureza corpórea, e outra referente ao objeto do sentido interno, isto é, à natureza pensante.¹⁸¹

Notemos a reformulação por que passam as divisões da metafísica tradicional no sistema kantiano. A *metaphysica generalis*, ou ontologia, se reconfigura em “filosofia transcendental”, ou, nos termos empregados na Analítica Transcendental, em uma “modesta Analítica do entendimento puro” (KrV A 247/ B 303. p. 264), que deve investigar não as determinações do *ens in quantum ens* entendido como uma coisa em si cuja existência pode ser predicada através apenas da possibilidade de ser um *cogitabile*, mas antes as capacidades de conhecimento do sujeito que inicialmente tornam possível a constituição de um objeto em geral como fenômeno. Assim, a Analítica Transcendental, que nada mais é do que “a análise <Zergliederung> de nosso inteiro conhecimento a priori nos elementos do conhecimento puro do entendimento” (KrV A 64/B 89. p. 97), tem dentre os seus objetivos o de arrolar os conceitos e princípios elementares e puros do entendimento, unicamente através dos quais é possível pensar a forma “de um objeto em geral” (KrV A 51/B 75. p. 88), o que, como foi mostrado ao longo da Crítica, apenas ocorre no interior dos limites da sensibilidade, isto é, espaço e

¹⁸¹ Para uma reprodução esquemática das divisões da filosofia expostas aqui, cf. Höffe, O. “Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft”. In: Mohr, G & Willaschek, M (eds) *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Klassiker Auslegen*. Berlin: Akademie Verlag. 1998. p. 624.

tempo como formas puras da sensibilidade¹⁸². Segundo o espírito da revolução copernicana, a “soberba” ontologia se reconfigura em uma “modesta” ciência das condições de possibilidade de um objeto (do conhecimento ou da experiência) em geral:

Ontologia é a ciência das coisas em geral, isto é, da possibilidade de nosso conhecimento a priori de coisas, ou seja, independente da experiência. Ela não pode ensinar-nos sobre as coisas em si mesmas, mas antes apenas sobre as condições a priori sob as quais nós podemos conhecer coisas na experiência em geral, isto é, *princípios da possibilidade da experiência* (Met. Volckmann Ak XXVIII: 394. Grifos nossos)¹⁸³.

Por sua vez, a *metaphysica specialis* se transforma, de um ponto de vista *estritamente especulativo*, em uma *fisiologia da razão pura*. A teologia e a cosmologia racionais são contadas no interior de uma fisiologia *transcendente* da razão pura, que visa à interconexão completa da natureza seja com relação a um ser superior, no caso da teologia racional, seja com relação à completude absoluta das relações recíprocas dos objetos naturais, no caso da cosmologia racional. Em ambos os casos, contudo, trata-se de uma pretensão científica que extrapola os limites impostos pela “ontologia” crítica,

¹⁸² A respeito da temática ontológica, os “predicáveis” discutidos na Analítica Transcendental atestam a ligação entre os conceitos ontológicos tradicionais e sua reformulação crítico-transcendental proposta por Kant: “Quanto aos conceitos derivados, cabe ainda observar: como os verdadeiros conceitos primitivos do entendimento puro, as categorias possuem também seus conceitos derivados, igualmente puros que de modo algum podem ser descurados num sistema completo da filosofia transcendental. Mas me contentarei, num ensaio meramente crítico, com a sua simples menção” (KrV A 81-2/B 108. p. 112). Trata-se dos *Prädikabilien* com cuja enumeração completa Kant nunca se ocupou. Segundo Kant, porém “tal propósito pode ser facilmente atingido caso se tenha à mão os manuais de ontologia”, como, por exemplo, “o de Baumgaurten” (Prolegomena Ak IV: 326n. p. 106n), subordinando-se “os predicáveis da força, da ação e da paixão à categoria da causalidade; os da presença e da resistência à da comunidade; os do surgimento, do perecimento e da modificação aos predicamentos da modalidade; e assim por diante. As categorias, ligadas aos *modis* da sensibilidade pura ou mesmo entre si, fornecem uma grande quantidade de conceitos derivados a priori que justificariam o empreendimento, proveitoso e nada desagradável, mas aqui dispensável, de anotá-los e, quando possível, enumerá-los de maneira completa” (KrV A 82/ B 108. p. 112). É sintomático, decerto, que Kant não tenha dedicado nenhuma obra particular ao tema.

¹⁸³ É evidente que a discussão sobre a reformulação da ontologia na filosofia kantiana não se esgota nesse simples juízo – ela envolve, muito antes, toda a discussão sobre o estatuto do númeno, o objeto transcendental, o “algo em geral=X” (KrV A 104-105. pp. 143-145), a Anfibolia dos conceitos de reflexão e mesmo o papel e limites da lógica formal e da transcendental. Cf. Codato, L. “Kant e o fim da ontologia” In: *Analytica*. vol 13. n. 1. 2009; Courtine, J.F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF. 1990. pp. 250-257. Fichant, M. “L’Amphibologie des concepts de la Réflexion”. In: Almeida, G; Rohden, V e Terra, R (orgs). *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X Internationalen Kant-Kongresses. Berlin: De Gruyter, 2008. Contudo, não entraremos nesse terreno ao mesmo tempo fecundo e espinhoso. Na análise dos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, retemos a noção “ontologia”, ou, como é denominado na obra, “parte transcendental” da “metafísica geral da natureza”, tão somente como o momento da ciência da natureza que investiga as faculdades de conhecimento do sujeito com vistas a discernir as condições de possibilidade de constituição de um objeto em geral como objeto da experiência, conforme, portanto, o teor geral e consensual do espírito da revolução copernicana.

ou seja, que vai além do conhecimento possível do conjunto de fenômenos da natureza, e, portanto, caracteriza-se como um saber racional *aparente* – assim como ocorria em Wolff, em que os limites das disciplinas da *metaphysica specialis* eram estabelecidos pela ontologia entendida como ciência das determinações do ser em geral¹⁸⁴, também para Kant a “ontologia crítica”, a analítica do entendimento puro, estipula os limites permitidos à fisiologia da razão pura. Quanto à psicologia racional, esta é contada no interior da fisiologia imanente da razão pura como a disciplina que investiga os fenômenos dados ao sentido interno; porém, ao contrário da física racional, que tem por objeto os fenômenos dos sentidos externos, a psicologia racional, conforme Kant tornará mais claro nos *Primeiros Princípios da Ciência da Natureza*, não pode atingir o nível de cientificidade exigido por uma metafísica, e, assim, ao lado das demais disciplinas da *metaphysica specialis*, caracteriza-se por uma *pretensa* ciência metafísica da razão pura¹⁸⁵.

Sem mencionar explicitamente a fisiologia da razão pura como correlato crítico da *metaphysica specialis*, Vleeschauwer resume da seguinte maneira os paralelismos expostos acima:

Assim como a *metaphysica generalis*, a Analítica trata, portanto, das categorias e princípios do ente; e para não restar a menor dúvida sobre seu propósito neste ponto, Kant até mesmo acrescenta observações específicas sobre o motivo de ele não ter

¹⁸⁴ Cf. Wolff, C. *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemein*. Op. cit. § 73: “Há algo que é comum a todos os seres, que é dito tanto das almas quanto dos corpos, sejam eles naturais ou artificiais. A parte da filosofia que trata do ser em geral e dos atributos universais dele chama-se ontologia, algumas vezes também denominada filosofia primeira (...). Sem a ontologia, a filosofia não poderia ser tratada segundo o método demonstrativo”. Segundo Jean École, ao tomar como sinônimos “ontologia” e “ciência primeira”, ou seja, ao identificar a ontologia à disciplina que estabelece os princípios primeiros e as noções primeiras usadas no pensamento em geral, Wolff rompe com a tradição aristotélico-escolástica e com a filosofia cartesiana – para estas, a designação “filosofia primeira” convinha ao conjunto todo da metafísica, considerada pelos adeptos da primeira como “um estudo das condições gerais do ser e de sua fonte, e, por Descartes, como a disciplina que demonstra a existência de Deus e esclarece sua natureza, assim como a da alma, portanto, como uma teologia e uma psicologia”; já para Wolff, a ontologia “comanda” não apenas as outras partes da metafísica, mas também toda a filosofia, incluídas aí a lógica e mesmo as matemáticas (École, J. p. 52).

¹⁸⁵ Cf. MAN Ak IV: 471. p. 17. KrV A 381ss. pp. 358ss; Caimi, M. Op. cit. p. 104. Segundo Kant, como não é possível aplicar a matemática aos fenômenos do sentido interno, tampouco é possível um tratamento sistemático da doutrina da substância pensante e, com isso, não é possível nenhuma metafísica da alma. A matemática é exigida para que o conceito de um objeto natural determinado (seja do sentido externo, seja do sentido interno) possa ser construído na intuição e, assim, seja tomado não mais como meramente possível, mas também como algo que “existe fora do pensamento” (MAN Ak IV: 470. p. 16). Para a aplicação completa do instrumental matemático é necessária, por sua vez, uma “dupla dimensão”, a saber, espaço e tempo, o que falta às representações do sentido interno, submetidas apenas ao tempo. Desse modo, da substância pensante apenas é possível dizer que ela está submetida à “lei de continuidade, para o fluir das mudanças interiores”, o que na matemática equivaleria tão-somente à “propriedade da linha reta relativamente a toda a geometria” (MAN Ak IV: 471. p. 17).

tratado dos transcendentais <*Transzendentalien*> e dos predicáveis. A Dialética, por sua vez, assume ponto por ponto a tríade da metafísica escolástica-wolffiana. Nós concluímos disso que o *objectum materiale* da Crítica corresponde perfeitamente ao objeto da metafísica wolffiana, que apresenta ela mesma a formulação definitiva de uma tradição que, em última instância, remonta à escolástica espanhola do século XVI e que, por sua vez, serve de modelo à vertente católica e à escolástica continental protestante¹⁸⁶

Uma passagem das Lições de metafísica anotadas por Mrongovius reconstrói de forma sintética o procedimento kantiano de renovação da metafísica que expomos a partir da Arquitetônica da Razão Pura:

[No sistema da metafísica] deve-se considerar a razão por si mesma. A primeira parte [do sistema da metafísica] é a ciência que tem a razão como seu objeto. Ela lidaria com as *fontes, extensão e limites* da razão pura (...): a) primeiro, iremos examinar se nosso conhecimento racional pode conhecer algo a priori; ou seja, a *possibilidade* do conhecimento a priori deve ser primeiramente investigada; b) na sequência, a *extensão*, quão longe ele pode chegar, a quais objetos pode chegar sem a experiência; e, finalmente, c) quando ele quer julgar sem a experiência, os *limites* que não ousa cruzar sem se enredar em confusões e erros. Essa primeira parte pode ser chamada de filosofia transcendental, ou Crítica da Razão Pura, (...) ou ainda *metafísica pura (metaphysica pura)* (Met. Mrongovius Ak XXIX: 750-751. Grifos nossos).

A primeira tarefa da *Crítica da Razão Pura*, essa ciência que tem justamente a razão por objeto, deve ser investigar a *possibilidade* mesma de se conhecer algo de forma a priori, ou seja, a possibilidade de constituição de um objeto do conhecimento segundo estruturas cognitivas que independem da experiência – trata-se do papel desempenhado pela *metaphysica generalis*, ou, “ontologia”, reconfigurada em uma “modesta analítica do entendimento puro”; em segundo lugar, a Crítica averigua a *extensão* legítima dessa capacidade constitutiva da objetividade da experiência, constatando a impossibilidade de expandí-la legitimamente para além dos *limites* da sensibilidade – trata-se da desabilitação crítica da *metaphysica specialis* como um saber ilusório e da transferência de seu lugar sistemático *par excellence* para o do uso prático da razão.

¹⁸⁶ Vleeschauwer, H.J. “Wie ich jetzt die *Kritik der reinen Vernunft* Entwicklungsgeschichte lese” In: Kant-Studien, 54, 1963. p. 355. Para uma completa análise do desenrolar da metafísica desde a “escolástica espanhola do século XVI” até Kant, cf. Courtine, J.F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Op. cit.

Contudo, Kant não para aqui. Segundo ele, além dessa *metafísica pura* (*metaphysica pura*), que compreende as três etapas anteriores, haveria ainda uma *metafísica aplicada* (*metaphysica applicata*), que trata de âmbitos específicos de objetos e leis: os da natureza e os da liberdade.

A segunda parte [do sistema da metafísica], a *aplicação* dos princípios a priori a objetos da experiência, seria a *metafísica aplicada* (*metaphysica applicata*) (Met Mrongovius Ak XXIX: 751)

A segunda parte da metafísica é o sistema da razão pura. Filosofia significa um sistema de conhecimentos racionais por conceitos. Aqui, a filosofia pura deve ser apresentada em um sistema. Nossa razão tem de possuir objetos, que são de dois tipos: eles pertencem ou à natureza ou à liberdade (...). Nós podemos conhecer ou (a) o que *é* ou (2) o que *deve ser*. O primeiro pertence à natureza e o segundo à liberdade. Natureza é o conjunto de tudo o que *é*, e os costumes, daquilo que *deve ser*. Temos, pois, duas partes da filosofia. A filosofia da natureza considera coisas que *são*. A filosofia dos costumes diz respeito a ações livres que devem acontecer. Visto que dissemos acima que há uma metafísica em toda ciência, podemos também pensar em uma metafísica da natureza, que contém os princípios das coisas na medida em que elas *são*, e uma metafísica dos costumes, que contém os princípios de possibilidade das coisas na medida em que elas devem acontecer (Met Mrongovius Ak XXIX: 753).

Ao lado da *metafísica pura*, que estipula a possibilidade, a extensão e os limites do conhecimento possível e legítimo, haveria, portanto, uma *metafísica aplicada*, na qual, conforme mostra a sequência da passagem acima transcrita, se incluem, no caso da *Metafísica da Natureza*, as disciplinas pertencentes à fisiologia da razão pura descritas no capítulo sobre a Arquitetônica – ou seja, ela trata da aplicação dos princípios tratados no momento anterior a um dos objetos dados a uma intuição possível (Met Mrongovius Ak XXIX: 754-756). No entanto, sobre a *Metafísica dos Costumes*, a exemplo do que ocorre na *Crítica da Razão Pura*, Kant se cala aqui.

Portanto, após a Crítica e sua investigação sobre a possibilidade, extensão e limites do conhecimento humano terem realizado a limpeza do terreno metafísico da tradição racionalista, livrando-o do dogmatismo que a impregnava e deslegitimava seus princípios¹⁸⁷, restaria na filosofia três possíveis *legítimas* disciplinas metafísicas de

¹⁸⁷ “Por *dogmatismo* em metafísica, a Crítica entende o seguinte: a confiança geral em seus princípios, sem uma crítica prévia da faculdade da razão mesmo, meramente com vistas a seu sucesso” (Entdeckung Ak VIII: 22). “O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade*” (KrV B XXXV. p. 30). “Metafísica dogmática é a metafísica [realizada] sem a

caráter científico para Kant: além da *metafísica em sentido amplo*, que abarca a Crítica e o sistema da razão pura (filosofia da natureza e dos costumes), haveria as metafísicas em sentido *estrito*, a saber, as metafísicas aplicadas, isto é, a *Metafísica da Natureza*, dividida em duas outras subdisciplinas, a filosofia transcendental (ou ontologia) e a física racional (ou fisiologia racional imanente da substância extensa), e, por fim, a *Metafísica dos Costumes*, sobre cujos contornos sistemáticos precisos Kant pouco diz nas obras aqui discutidas, bem como no restante de sua produção filosófica.

Analisemos na sequência os *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, em que Kant expõe o funcionamento e o procedimento crítico operante em sua física racional. Desta análise surgirá um modelo a ser empregado na discussão sobre a *Metafísica dos Costumes*, a metafísica aplicada da moral.

investigação crítica da pergunta principal: como é possível um conhecimento sintético a priori?" (Rx 5689 Ak XVIII: 327. 1780-1789? (1778-1779?)?).

5. OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS METAFÍSICOS DA CIÊNCIA DA NATUREZA. O MODELO DE UMA METAFÍSICA APLICADA

Os *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* (doravante *PPMCN*) são construídos sob uma dupla égide: os princípios da física newtoniana e a nova metafísica proposta segundo o modificado modelo wolffiano. Como discutido no capítulo anterior, Kant concebe uma *Metafísica da Natureza* como uma filosofia racional a priori, portanto uma *metafísica aplicada* que toma por objeto a natureza como o conjunto dos objetos dos sentidos. Trata-se, aqui, da construção de um sistema metafísico, isto é, racional, a priori e por meros conceitos, que arrole as leis e os princípios que regulam os objetos naturais tomados como objetos dos sentidos externos e interno, ou seja, uma psicologia racional (que, na realidade, caracteriza-se como um saber aparente, incapaz da sistematização exigida por toda e qualquer disciplina metafísica) e uma física racional de matriz newtoniana caracterizada como o conjunto sistemático das leis que determinam a matéria como um movente no espaço.

Nos *PPMCN*, Kant altera a nomenclatura empregada na *Arquitetônica* e inclui no interior da *Metafísica da Natureza* uma *parte transcendental* (e não mais ontologia) ao lado de uma *ciência natural metafísica particular* (e não mais fisiologia da razão pura) (MAN Ak IV: 469-470). Não deixemos, no entanto, que os termos enganem: trata-se de um e mesmo projeto de *metafísica aplicada*, que conta com um momento transcendental de fundamentação das condições de possibilidade da objetividade do conhecimento em geral, e um momento metafísico particular que acolhe um elemento empírico específico necessário para que seja constituído um objeto determinado ao qual são aplicados os princípios estabelecidos na etapa transcendental anterior.

Partiremos, assim, da distinção kantiana realizada no *PPMCN* entre uma *parte transcendental*, onde se cristalizam as exigências de necessidade e apodicticidade atribuídas a toda disciplina metafísica, e uma *metafísica particular*, em que os princípios discernidos anteriormente são aplicados ao objeto específico de um âmbito da experiência (5.1). Neste último momento, surge o conceito de *matéria* como o conceito empírico de um objeto dos sentidos externos, em relação ao qual, portanto, ocorre o procedimento de aplicação (5.2). Por fim, veremos como está operante aqui uma distinção mencionada por Kant na *Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar* entre princípios *transcendentais* e princípios *metafísicos*. Através desse expediente

conceitual, compreende-se, por exemplo, em que o princípio de causalidade discutido no Sistema de Princípios da *Crítica da Razão Pura* se distingue da segunda lei da mecânica ou lei de inércia - nesse sentido, como Kant sublinha em diversas passagens, os princípios transcendentais, estabelecidos na etapa propedêutica de certificação das condições de objetividade do conhecimento, são *realizados* ao encontrarem seus correlatos metafísicos que os aplicam à experiência efetiva (5.3). Esperamos, com isso, extrair um modelo de metafísica aplicada a ser empregado na elucidação da *Metafísica dos Costumes* como moral aplicada ao homem realizada na seção seguinte.

5.1. A parte transcendental e a parte metafísica da *Metafísica da Natureza*

Kant concebe sua física racional, ou doutrina racional da substância corpórea, como uma disciplina metafísica cujos princípios não podem ser extraídos da experiência, mas que - e em conformidade com a revolução copernicana posta em movimento pela *Crítica da Razão Pura* - são dispostos de forma a priori pela atividade sintética do sujeito. Nesse sentido, é instrutivo comparar o procedimento atuante na física e na química, segundo Kant. Na Introdução à *Metafísica dos Costumes*, embora já reconhecendo a potencial revolução na ciência química ensejada pelos então recentes trabalhos de Lavoisier, Kant opõe a *universalidade estrita* da física racional à mera *generalidade indutiva* dos princípios químicos. A ciência racional da natureza, possível apenas na física, deve ser contraposta às disciplinas que, como a química, obtêm seus enunciados de forma meramente indutiva, confiando, para isso, nos testemunhos fornecidos pela experiência e generalizados sob a pretensa forma de leis universais do comportamento de determinados fenômenos. Embora a física em sua parte empírica (ou seja, a ciência empírica da natureza) possa, a exemplo do que ocorre na química, acolher princípios extraídos da observação da natureza, caso ela deseje constituir-se como “genuína ciência”, essas proposições de universalidade meramente indutiva devem estar, em última instância, fundadas em leis a priori:

[A física] pode aceitar (ao menos quando se trata, para ela, de preservar do erro suas proposições) vários princípios como universais a partir do testemunho da experiência, ainda que este último, se tem de valer universalmente em sentido *estrito*, tenha de ser derivado de *fundamentos a priori*, assim como Newton admitiu como fundado na experiência o princípio da igualdade de ação e reação na influência recíproca dos

corpos e o estendeu, não obstante, à totalidade da natureza material. Os químicos vão ainda mais longe e fundamentam *inteiramente* na experiência suas leis mais universais de união e separação das matérias por meio de suas próprias forças, confiando tanto em sua universalidade e necessidade, porém, que não temem a descoberta de um erro nos experimentos nelas apoiados (MS Ak VI: 215. p. 21. Grifos nossos).

A universalidade obtida pelos químicos é ilusória ou, na melhor das hipóteses, precária: essas regras gerais de comportamento de determinados fenômenos não são, na realidade, *leis* da natureza que fundam a cientificidade da disciplina que sobre elas repousa, constituindo-se, antes, como uma simples constatação de certas regularidades sem o caráter necessário e apodíctico exigido em qualquer ciência que seja digna dessa designação:

Ciência genuína só pode chamar-se aquela cuja certeza é apodíctica; o conhecimento que unicamente pode conter certeza empírica só impropriamente se pode chamar saber (...). Se os fundamentos e princípios são nela [ciência] apenas empíricos, como, por exemplo, na química, e se as leis, em virtude das quais se explicam, mediante a razão, os fatos dados, são simplesmente leis da experiência, não comportam então nenhuma consciência da sua necessidade (não são apodicticamente certas) e, por isso, a totalidade não merece, em sentido estrito, o nome de ciência; pelo que a química se devia chamar antes arte sistemática, e não ciência (MAN Ak IV: 468).

A física racional, pelo contrário, é uma genuína *ciência* da natureza, cujas leis e princípios são racionais e fundados de modo a priori. Ora, a própria noção de *natureza* pressuposta (trata-se, lembremos, de uma metafísica da *natureza* corpórea ou pensante) envolve “o conceito de leis e este implica, por sua vez, o conceito da *necessidade* de todas as determinações de uma coisa, inerentes à sua existência” (MAN Ak IV: 468. p. 15)¹⁸⁸. A necessidade exigida somente pode ser obtida através da parte *pura* dessa

¹⁸⁸ A concepção de natureza assumida nos *PPMCN* é a conjunção dos significados *formaliter* e *materialiter* do conceito formal de natureza <Formale der Natur> exposto com detalhes nos *Prolegômenos*, ou seja, o conjunto de objetos da experiência determinados de modo a priori segundo sua conformidade a leis universais e constantes: “A natureza [formaliter] é a existência das coisas [tomadas como fenômenos] enquanto esta é determinada segundo leis universais” (Prolegomena Ak IV: 294. p. 65). No entanto, “a palavra natureza assume ainda outro significado, que determina o objeto, ao passo que na significação precedente ela indicava a conformidade a leis das determinações da existência das coisas em geral. Portanto, *materialiter* considerada, a natureza é a totalidade de todos os objetos da experiência” (Prolegomena Ak IV: 295. p. 67). Como resultado, portanto, “o elemento formal [formaliter e materialiter - D.K.] da natureza, nesse sentido estrito, é a conformidade a leis de todos os objetos da experiência e, enquanto é conhecida a priori, a sua conformidade necessária a leis” (Prolegomena Ak IV: 196. p. 68. Cf. MAN Ak IV: 467. KrV B 163. p. 166). Perceba-se que, operando com uma concepção de natureza como o conjunto dos objetos da experiência, Kant se afasta ligeiramente da concepção exposta

ciência, aquela que expõe, sem depender de testemunhos fornecidos pela experiência, os princípios a priori que exprimem a regularidade e universalidade ligadas ao conceito mesmo de uma natureza em geral como o conjunto ordenado dos fenômenos dados aos sentidos internos ou externos.

Toda a ciência natural *genuína* precisa, pois, de uma parte *pura*, na qual se deve fundar a certeza apodíctica, que a razão nela busca; e visto que esta, segundo seus princípios e em comparação com os que são apenas empíricos, é inteiramente diversa, é da maior utilidade, mais ainda, em virtude da natureza da coisa, é um dever imprescindível, relativamente ao método, expor essa parte em separado e sem qualquer mescla com a outra (MAN Ak IV: 469).

Em relação à Arquitetônica, Kant altera ligeiramente os momentos em que consistiria essa parte pura da ciência da natureza, ou ainda, essa *Metafísica da Natureza* como a “genuína ciência da natureza”¹⁸⁹. Agora, ao invés de uma “filosofia transcendental” entendida como ontologia, surge uma “parte transcendental”, e, em lugar da fisiologia da razão pura, aparece uma “ciência natural metafísica particular”. Em suma, a *Metafísica da Natureza*, a parte pura da ciência da natureza,

pode, porém, *ou* a) tratar, mesmo sem relação a qualquer objeto determinado da experiência (por conseguinte, de modo indefinido em relação à natureza desta ou daquela coisa do mundo sensível) das leis que tornam possível o conceito de uma *natureza em geral* – trata-se da parte *transcendental* da metafísica da natureza; *ou* b) então ocupa-se de uma natureza *específica desta ou daquela espécie de coisas*, de que se forneceu um conceito *empírico* mas, no entanto, de maneira que, afora o que reside neste conceito, nenhum outro princípio empírico se empregue para o conhecimento das

na Arquitetônica, segundo a qual a *Metafísica da Natureza* acolheria, ao menos *potencialmente*, objetos imanes e *transcendentes* – objetos “sejam dados aos sentidos, sejam dados, se se quiser, a uma *outra espécie de intuição*” (KrV A 845/ B 873. p. 665). Quem chama atenção a isso é Hoppe, que acertadamente afirma que Kant, na Arquitetônica, está lidando com a “ideia geral de metafísica” (KrV A 850/ B 878. p. 668), a qual, como vimos, inclui necessariamente um saber não apenas verdadeiro, como o da física racional, mas também aparente, como o das disciplinas da *metaphysica specialis* exigidas pela “ideia” dessa ciência. Contudo, Hoppe conclui disso que a “ontologia” da Arquitetônica não corresponde à parte transcendental dos *PPMCN* (Hoppe, H. Op. cit. pp. 33-34), com o que, no entanto, não concordamos. Contra Hoppe, cf. Cramer, K. *Nicht-reine Synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Heidelberg. Carl Winter Universität Verlag. 1985. p. 121n.

¹⁸⁹ Segundo Konrad Cramer, Kant aqui se afasta de Newton, para quem a primeira e “genuína” parte da ciência da natureza não seria uma metafísica, mas antes uma “matemática da natureza” (Cramer, K. *Nicht-reine Synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Op. cit. p. 119n). Como já mencionado, para Kant, a matemática entra apenas no segundo momento da ciência pura ou metafísica da natureza – trata-se de um expediente posterior, embora imprescindível, para a aplicação dos princípios transcendentais ao conceito empírico de matéria e/ou de alma (MAN Ak IV: 470-471).

mesmas (por exemplo, ela toma como fundamento o conceito empírico de uma matéria, ou de um ser pensante, e busca o âmbito do conhecimento que a razão é capaz a priori acerca destes objetos): uma tal ciência deve, pois, chamar-se sempre metafísica da natureza, a saber, da natureza corporal ou da natureza pensante; mas, então, não é uma ciência natural metafísica universal <*allgemeine metaphysische Naturwissenschaft*>, mas sim específica <*besondere metaphysische Naturwissenschaft*> (física e psicologia), na qual aqueles princípios transcendentais são *aplicados* aos dois gêneros de objetos dos nossos sentidos (MAN Ak IV: 469-470. pp. 15-16. Grifos nossos).

Desse modo, a parte transcendental da *Metafísica da Natureza* assemelha-se à ontologia ou filosofia transcendental discutida na *Arquitetônica*; trata-se, aqui, da parte da ciência pura da natureza que contém os princípios transcendentais que tornam primeiramente possível o conceito de uma *natureza em geral* como o conjunto regulado por leis de todas as coisas que *podem* ser um *objeto em geral* dos nossos sentidos, ou seja, a totalidade dos fenômenos ordenados segundo leis a priori, ou ainda, o mundo sensível, sem que ainda se diferenciem objetos do sentido externo ou interno, em outras palavras, se se trata da natureza corpórea ou pensante específica¹⁹⁰. Esse momento transcendental, assim, corresponde à primeira parte da metafísica, a “ontologia” crítica reconfigurada em analítica transcendental, que investiga os conceitos e princípios que determinam as propriedades de um objeto em geral, tomado, contudo, sob a restrição “crítica” de ser um objeto em geral pertencente ao conceito formal de natureza enquanto o conjunto de coisas que podem ser apresentadas aos sentidos externo e interno numa ordenação conforme a leis. Relembremos uma das muitas definições kantianas de ontologia “crítica”:

A ontologia é a ciência (enquanto parte da metafísica) que constitui um sistema de todos os conceitos do entendimento e dos princípios, mas só na medida em que se referem a *objetos que podem ser dados aos sentidos* e, portanto, justificados pela experiência (Fortschritte Ak XX: 260. p. 13. Grifos nossos).

¹⁹⁰ Segundo K. Cramer, o pressuposto da parte transcendental é apenas o “ser-dado” <*Gegebenheit*> de algum diverso na intuição capaz de ser sintetizado pelas categorias em algum objeto da experiência em geral: “De fato, também a parte transcendental precisa referir-se ao ser-dado, de modo que a ela, como parte transcendental, possa ser previamente dado <*vorgeben*> apenas aquele diverso de certas representações que Kant, com suas formas apriorísticas da sensibilidade, denomina o ‘diverso puro dado’ da sensibilidade” (Cramer, K. *Nicht-reine Synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Op. cit. p. 123). Não se trata, neste momento preciso, de considerar esse diverso como dado no espaço e/ou no tempo, mas antes apenas em *algum* dos dois, conforme é exigido para a constituição da objetividade do conhecimento.

A segunda parte da *Metafísica da Natureza*, a “ciência natural metafísica específica”, divide-se segundo os possíveis tipos de objetos dados aos sentidos: o objeto dos sentidos externos ou o objeto do sentido interno. Assim como ocorria na fisiologia imanente da razão pura discutida na *Arquitetônica*, nesse momento considera-se a natureza particular de uma espécie determinada de objeto em geral que pode ser dado aos sentidos: trata-se seja da natureza específica do objeto dos sentidos externos, a matéria ou o ser extenso, seja da natureza específica do objeto do sentido interno, a alma ou o ser pensante. O procedimento de determinação das propriedades de cada um desses objetos é realizado através da *aplicação* dos princípios transcendentais ao conceito *empírico* seja de matéria, seja de alma.

À parte teórico-dogmática da metafísica pertence igualmente a doutrina racional geral da natureza, isto é, a filosofia pura sobre os objetos dos sentidos, os dos sentidos externo, ou seja, a doutrina racional dos corpos, ou do sentido interno, a doutrina racional da alma, pelo que se *aplicam* os princípios da possibilidade de uma experiência em geral a uma dupla espécie de percepções, sem pôr nenhum outro fundamento empírico além da mera existência de semelhantes objetos (Fortschritte Ak XX: 285. p. 53. Grifo nosso).

Como Kant esclarece no prefácio aos *PPMCN*, nessa etapa a *Metafísica da Natureza* deve recorrer à matemática para que o conceito correspondente a cada um desses objetos seja construído na intuição, fazendo com que se passe da possibilidade para a *existência* dos mesmos, conforme se exige no conceito próprio de uma *natureza* corpórea ou pensante – como já por diversas vezes mencionado, esta última é excluída de uma *Metafísica da Natureza* por não ser possível aplicar de modo completo a matemática a seu objeto¹⁹¹.

¹⁹¹ Cf. nota 185 *supra*. Não será discutida aqui a função da matemática em uma ciência da natureza. Apenas notemos que, ao passo que a *Metafísica da Natureza* exige procedimentos matemáticos para que os conceitos envolvidos sejam construídos na intuição e, assim, seus objetos tornem-se efetivos, a *Metafísica dos Costumes* tem como vantagem produzir de forma *imediata* o objeto a que suas leis se referem, sem a necessidade de intervenção de algum outro expediente: “[O]s conceitos práticos a priori tornam-se, em relação ao princípio supremo da liberdade, imediatamente conhecimentos e não precisam esperar por intuições para obter significado, e em verdade por esta singular razão de que eles mesmos produzem a efetividade daquilo a que se referem (a disposição da vontade), o que não é de modo algum o caso dos conceitos teóricos” (KpV Ak V: 66. p. 105). Na *Doutrina do Direito* há o recurso à matemática, porém apenas como uma *analogia* entre a lei de coerção recíproca envolvida na liberdade externa e a lei de simetria entre a ação e reação dos corpos (MS Ak VI: 232-233. p. 46-47). Não se trata, assim, de um “uso constitutivo” do expediente matemático como o observado na *Metafísica da Natureza*. Nessa medida, é legitimada uma *Doutrina da Virtude* como o conjunto de deveres da liberdade *interna*, o análogo ao “objeto do sentido interno” da *Metafísica da Natureza* e em relação ao qual, a exemplo do que ocorre com a doutrina racional da alma, não é possível a “precisão matemática” observada no direito (MS

Desse modo, no restante de seus *PPMCN* Kant expõe sua *metafísica da substância corpórea*, na qual são aplicados os princípios transcendentais ao conceito *empírico* de matéria com auxílio do fio condutor das categorias:

Diferentemente da parte transcendental da metafísica da natureza, os *PPMCN* tratam não das condições de possibilidade da experiência de uma natureza em geral, portanto não de uma natureza extensa em geral, mas antes de como pode ser-nos dada uma natureza cujas leis universais já conhecemos pois são constituídas enquanto tais através das categorias e princípios do entendimento puro. E a metafísica específica é a aplicação dos princípios transcendentais aos objetos dos sentidos externos pois ela determina o caráter igualmente empírico de uma natureza extensa dado através do conceito de matéria¹⁹²

Terminemos essa subseção explicitando o aparente paradoxo da tarefa: a ciência *pura* da natureza, mais particularmente a sua parte específica sobre a substância corpórea, acolhe um conceito *empírico*, a *matéria*, do qual busca extrair de modo a priori certas leis, as leis do movimento, que são - pela sua definição mesma apontada no início do capítulo como sendo a que pertence a uma ciência “genuína” da natureza - universais e necessárias em sentido *estricto*. Como, contudo, Kant pode fazê-lo? De que maneira é possível determinar de forma a priori, ou seja, sem tomar o “testemunho da experiência” como fundamento, o comportamento e as determinações de algo que somente pode ser dado empiricamente? São as dificuldades próprias à definição do conceito de matéria que se apresentam nesse momento dos *PPMCN*.

5.2. O Conceito empírico de matéria

Os *PPMCN* têm como objetivo definir as leis universais que regulam a matéria e a determinam como um *movente no espaço*. A exemplo do que ocorre no restante da metafísica aplicada, na metafísica da substância corporal trata-se de realizar uma *passagem do âmbito transcendental para o do empírico*. Ou, dito de forma mais adequada, “parcialmente empírico”: para Kant, apesar de o conceito de matéria (assim

Ak VI: 233. p. 47) ou na física racional. A despeito das analogias, cumpre, contudo, não confundir a liberdade interna com algum princípio interno vital dependente da alma ou da psicologia, como já advertido em outros momentos.

¹⁹² Hoppe, H. Op. cit. p. 43.

como o de “natureza específica do homem”, como será discutido) ser um conceito empírico, dele é possível discernir leis de modo completamente a priori, sem que, para isso, se dependa da experiência ou se passe para uma ciência empírica da natureza¹⁹³.

Konrad Cramer interpreta o conceito de matéria como um conceito “a priori não puro”, isto é, um conceito que

precisa ser interpretável, por um lado, como *não* ‘abstraido da experiência’ e, nesse sentido preciso, como um conceito *a priori*, e, por outro lado, como um conceito referido, de uma forma específica, à intuição empírica e, nesse sentido preciso, como conceito *não-puro*¹⁹⁴.

Já Michael Friedman discute o aparentemente contraditório conceito de matéria ressaltando a necessidade da “transição” ou “passagem” entre níveis de pureza discutida acima:

os *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* são trazidos a uma conexão a priori, por assim dizer, com a filosofia transcendental da *Crítica* por meio de uma *transição* do conceito puro de matéria, como a descrição do espaço na intuição pura, para o conceito empírico de matéria, como a determinação de um objeto no espaço na intuição empírica¹⁹⁵

Nas duas passagens citadas acima há a aparência de uma mera perífrase do problema. A questão a ser respondida ainda permanece sendo a seguinte: o que seria o estatuto “a priori não puro” do conceito de matéria, ou em que consistiria a “passagem” entre os níveis de pureza da *Metafísica da Natureza*?

A tarefa inicial dos *PPMCN* com seu objeto preciso da metafísica da substância corporal consiste em diferenciar o conceito empírico de matéria de duas outras definições fornecidas na *Crítica da Razão Pura* para o conceito “geral” de matéria. Na primeira delas, dada na *Estética Transcendental*, a matéria é definida como o mero

¹⁹³ Há aqui apenas o primeiro nível das passagens internas à ciência da natureza. O problema de uma passagem dos *PPMCN* à física empírica ocupa parte do *Opus Postumum* de Kant, Ak XXI e XXII. Cf. Terra, R. “Sentidos de ‘passagem’ (*Übergang*)”. In: *Passagens*. Op. cit.

¹⁹⁴ Cramer, K. *Nicht-reine Synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Op. cit. p. 154.

¹⁹⁵ Friedman, M. “Matter and Motion in the Metaphysical Foundations and the first Critique: The Empirical Concept of Matter and the Categories”. In: Fulda, H. F. e Stolzenberg, J. (orgs). *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hamburg. Felix Meiner. 2001. 341.

material de uma sensação, em oposição à forma da mesma ensejada pelas intuições puras de espaço e tempo:

Àquilo que no fenômeno corresponde à sensação eu denomino a *matéria* do mesmo, mas àquilo que faz com que o diverso do fenômeno possa ser ordenado em determinadas relações eu denomino a sua *forma*. Como aquilo que permite ordenar e colocar as sensações sob uma determinada forma não pode, por seu turno, ser também uma sensação, a matéria de todos os fenômenos, com efeito, nos é dada então a posteriori, mas a forma dos mesmos tem de estar a priori já pronta para eles no ânimo <Gemüt> e, portanto, tem de poder ser considerada separadamente de toda sensação (KrV A 20/ B 34. p. 62).

Ora, em oposição ao simples e “estático” material de uma sensação, dado no espaço e/ou no tempo, o conceito empírico de matéria pressupõe uma substância corporal efetivamente dada e que afeta os sentidos através de seu predicado de *movimento* <*Bewegung*>¹⁹⁶. Somente através deste último podemos conhecer verdadeiramente o conceito de matéria de que tratam os *PPMCN*:

A determinação fundamental de algo que deve ser um objeto dos sentidos externos [a matéria] precisaria ser o movimento, pois só por ele esses sentidos [externos] podem ser afetados. É a ele também que o entendimento remete todos os demais predicados da matéria que pertencem à sua natureza (MAN Ak IV: 476-477. p. 22).

Nesse sentido, cumpre então distinguir o movimento como predicado nuclear da matéria relativamente à definição dada na segunda dedução transcendental da *Crítica da Razão Pura* sobre uma aparente “matéria pura” como a mera descrição, pela imaginação produtiva, de um diverso “real” em movimento no espaço:

O *movimento de um objeto* <*Object*> no espaço não pertence a uma ciência pura, portanto não também à geometria, pois não se pode conhecer a priori que algo esteja em movimento, mas apenas por meio da experiência. O *movimento como descrição do espaço*, porém, é um ato puro da síntese sucessiva do diverso em uma intuição externa

¹⁹⁶ Hoppe, H. Op. cit. pp. 35-36. Jules Vuillemin chega mesmo a aproximar ao “travo” <*Anstoß*> dos pós-kantianos a peculiaridade empírica do conceito de matéria, que enseja a “consciência do movimento” e, com isso, afeta os sentidos externos: “É necessário um mínimo de dado, que os pós-kantianos chamarão de travo, para provocar a consciência do movimento e para transformar, naqueles, a intuição intelectual em intuição empírica ou a análise em síntese, e, em Kant, o conceito do Eu penso em princípios da experiência” (Vuillemin, J. *Physique et métaphysique kantienne*. Paris: PUF, 1955. p. 24). Mais sobre isso adiante.

em geral por meio da imaginação produtiva e, portanto, não pertence apenas à geometria, mas também à filosofia transcendental (KrV B 155n. p. 155. Grifos nossos).

Ao passo que a segunda parte da passagem se refere ao ato do sujeito que traça uma linha reta na intuição pura do espaço, e, assim, representa o movimento “não como uma determinação de um *objeto*” (KrV B 155. grifo nosso) no espaço, mas apenas como uma determinada síntese (sucessiva) do diverso da intuição no espaço, a primeira parte menciona a percepção mesma de um *objeto* em movimento, e que, assim, pertence não à filosofia transcendental *stricto sensu*, mas antes à metafísica da substância corporal ou ciência da *matéria* como submetida às leis do movimento. A primeira questão que se põe a respeito da passagem entre esses dois modelos de movimento ou matéria, portanto, gira em torno de saber em que consiste a *peculiaridade empírica* da metafísica da substância corporal em relação à parte transcendental, ou ainda, o seria precisamente essa matéria movente no espaço e seu conteúdo empírico.

Já na Arquitetônica da Razão Pura Kant mostrava-se consciente do aparente paradoxo ínsito à tarefa sistemática de mediação ou passagem no interior de seu projeto crítico. Discutindo o caso específico de uma *Metafísica da Natureza*, ele realça o problema de fundo de uma metafísica aplicada ao mesmo tempo em que propõe uma inicial definição do conceito empírico de matéria:

Como posso esperar um conhecimento a priori, portanto uma metafísica, de objetos na medida em que são dados aos nossos sentidos, e portanto, a posteriori? (...). A resposta é simples: da experiência nada mais tiramos do que o necessário para nos darmos um objeto do sentido (...) externo (...). O objeto do sentido externo nos é dado pelo mero conceito de matéria (extensão inanimada e impenetrável) (KrV A 847-7/ B 875-6. p. 667)¹⁹⁷.

Bem entendido, a matéria não é tão-somente o objeto dado ao sentido externo. Caso permanecêssemos aqui, nada a distinguiria da pura e simples matéria da sensação externa como o diverso empírico dado no espaço:

Quando tenho de esclarecer o conceito de matéria não através de um predicado que deve pertencer-lhe como objeto, mas antes apenas através da relação com as faculdades de conhecimento na qual a representação pode ser-me primeiramente dada, a matéria seria então todo objeto dos sentidos externos, e esta seria a explicação meramente

¹⁹⁷ Cf também, KrV A 618/B 646. p. 517.

metafísica da mesma (...). A matéria seria o genuinamente empírico das intuições externas e sensíveis, em oposição à forma do que é objeto da sensação na intuição externa (MAN Ak IV: 481).

Como está apenas sugerido na Arqutetônica, cumpre localizar propriedades adicionais para caracterizar o conceito de matéria exigido em uma metafísica da substância corpórea e assim distingui-lo da mera “explicação metafísica” – nesta última, presume-se, entra apenas o conceito puro, e não *empírico* de matéria. Segundo a passagem da Arqutetônica citada acima, em adição ao atributo de ser um objeto do sentido externo, a matéria possui também como propriedades fundamentais, além da *extensão*, também *impenetrabilidade* e a *ausência de força vital* <*Lebslosigkeit*>; destas dependeria não apenas a sua determinação como “objeto do sentido externo”, mas também seu predicado de *movente que afeta os sentidos externos*, diferenciando-a assim de um simples material da sensação ou do diverso empírico dado no espaço e sintetizado como sucessivo no tempo. São, em suma, esses predicados que inicialmente caracterizam a matéria como movente no espaço de que tratam os *PPMCN*. Contudo, a partir de quais particularidades destes atributos se funda a definição precisa do elemento empírico mínimo desse conceito de matéria?

O predicado de impenetrabilidade pode auxiliar-nos nesta tarefa¹⁹⁸. Segundo Kant, haveria dois conceitos concorrentes de impenetrabilidade: por um lado, um conceito meramente *matemático*, ou seja, “que não pressupõe nenhuma força movente como originariamente inerente à matéria”, e, por outro, o conceito *dinâmico* de impenetrabilidade, segundo o qual esta última “reside numa *base física* <*physischer Grund*>; pois expandir a força é o que primeiro torna a matéria mesma possível, como algo expansível preenchendo um espaço” (MAN Ak IV: 502. grifo nosso). Para a metafísica da substância corpórea deve ser aceito apenas este segundo conceito de impenetrabilidade como predicado da matéria, já que “tudo o que é real no espaço e, *não obstante*, não é uma *mera determinação do espaço* (lugar, extensão e figura), deve ser visto como uma *força movente*” (MAN Ak IV: 523. grifos nossos).

Ora, aparentemente o conceito matemático de impenetrabilidade convém apenas ao “mero real no espaço”, tratado nas Antecipações da Percepção da *Crítica da Razão Pura* e ao qual cabem os predicados de extensão e preenchimento como as “meras determinações” de um espaço qualquer (lugar, extensão e figura) pertencentes a um

¹⁹⁸ Seguimos em grande medida a interpretação de Friedman, M. Op. cit. pp. 332-334.

puro e simples “objeto do sentido externo”¹⁹⁹. Algo “matematicamente impenetrável” não é ainda, no entanto, “fisicamente impenetrável”: aquele predicado parece convir somente a um “objeto do sentido externo”, mas não a este considerado enquanto um corpo que se move no espaço e *afeta* os sentidos externos. Com efeito, o mero objeto do sentido externo distingue-se da matéria pois esta é o “*movente*, na medida em que este preenche um espaço” (MAN Ak IV: 496), o que, por sua vez, ocorre não “através de sua mera existência [da matéria], mas antes através de uma *força movente particular*” (MAN Ak IV: 497. Grifo nosso), possível, como visto acima, apenas segundo o conceito *dinâmico* de impenetrabilidade. Esta força movente é, na realidade, dupla: a atração e a repulsão (MAN Ak IV: 498), as quais devem pressupor a impenetrabilidade da matéria como residindo “numa base física”, e não em um ponto matemático qualquer ou em algo meramente real no espaço. Esse conceito dinâmico de impenetrabilidade, como se vê, é *empírico*, pressupondo um *elemento sensível mínimo*, uma “base física”, para diferenciá-lo da impenetrabilidade matemática envolvida no mero real dado no espaço e construída na intuição pura.

A noção de força movente²⁰⁰ e a correlata de impenetrabilidade dinâmica definem, assim, o conceito empírico de matéria²⁰¹. Segundo Kant, a possibilidade do

¹⁹⁹ “[O] *real* no espaço (não o chamarei aqui de *impenetrabilidade* ou peso, pois estes são conceitos *empíricos*)” (KrV A 173/ B 215. p. 206. Grifos nossos) é a mera realidade de algo dado na intuição empírica do espaço, ou ainda, a grandeza intensiva ou o real de uma “sensação em geral” entendido como a “síntese numa consciência empírica em geral” (KrV A 175-176/ B 217. p. 207) e que, dessa maneira, opõe-se tão-somente à negação de algo qualquer dado à sensibilidade sem que com isso se afirme positivamente a afecção dos sentidos externos através desse “algo em geral”.

²⁰⁰ Bem entendido, não se trata de algo como uma “força vital”, excluída na definição mesma de matéria como um ser extenso *inanimado*, mas antes apenas das forças dinâmicas de atração e repulsão, que definem as relações recíprocas entre os corpos segundo leis puramente mecânicas. Discutindo a segunda lei da mecânica, Kant torna claro que à inércia corresponde a “ausência de vida” <*Leblosigkeit*> da “matéria em si mesma”, ou seja, faltam a esta “o princípio interno de uma substância finita em se determinar à mudança” e o “desejo <*Begehren*>” ou “o sentimento de prazer ou desprazer e o apetite <*Begierde*> ou vontade, que dele depende”, todos estes pertencentes apenas a um ser vivo (MAN Ak IV: 544). Ainda sobre isso, alguns anos depois, em 1790, Kant também opõe a matéria como “máquina” à finalidade interna presente apenas no organismo. Referimo-nos aqui à distinção feita na *Crítica da Faculdade de Julgar* entre uma força movente <*bewegende*> e uma força formadora <*bildende*> - esta última estaria presente apenas nos organismos, os produtos naturais organizados segundo uma finalidade interna: “Um ser organizado (...) não é simplesmente máquina: esta possui apenas força movente; ele, pelo contrário, possui em si força formadora e na verdade uma tal força que ele comunica aos materiais que não a possuem (ela organiza). Trata-se, pois, de uma força formadora que se propaga a si própria <*eine sich fortpflanzende bildende Kraft*> [ie, que não depende dos outros corpos para “se propagar”, como no caso da força movente regida pela lei de *inércia* - D.K] e que não é explicável tão-somente através da força movente (o mecanismo)” (KU Ak V: 374. p. 217).

²⁰¹ “Quando atribuo a um corpo uma força movente (...) *conheço*-o simultaneamente, isto é, determino o conceito do mesmo como objeto em geral através daquilo que lhe pertence como objeto dos sentidos (...). Considere-se que a força movente que lhe atribuo é uma força de repulsão. Nesse caso o corpo recebe (enquanto eu ainda não coloque ao seu lado nenhum outro corpo contra o qual ele exerça sua força) um lugar no espaço, mais ainda, uma extensão, isto é, um espaço nele mesmo, e *além disso* o preenchimento do mesmo através de forças repulsoras das suas partes” (KU Ak V: 482-483. p. 332. Grifo nosso).

conceito dinâmico de impenetrabilidade não pode ser explicada a priori pois a possibilidade de forças fundamentais, dentre elas a força movente, não pode ser elucidada sem o recurso à experiência. Ao contrário da física estritamente matemática, que se apóia no conceito matemático de impenetrabilidade, a física metafísica proposta por Kant, com a noção constitutiva de força movente, deve recorrer a algo que extrapola a construção a priori de seu conceito na intuição sensível:

O conceito de matéria se reduz a meras forças moventes, e não seria possível esperar algo distinto, pois no espaço não pode ser pensada nenhuma atividade, nenhuma mudança que não seja movimento (...). Se o material *<Stoff>* mesmo é transformado em forças fundamentais (...), *falta-nos todos os meios para construir esse conceito de matéria e apresentar o que pensamos universalmente como possível na intuição* (MAN Ak IV: 524-525. Grifo nosso).

Para ser formulado, o conceito empírico de matéria exige, assim, noções que extrapolam a parte estritamente transcendental da *Metafísica da Natureza*, a saber, as noções de força movente e de impenetrabilidade dinâmica como condições para o movimento - ao contrário do que ocorre com o conceito puro de matéria como o real da sensação em movimento num determinado intervalo de tempo e que, assim, pode ser construído na intuição com auxílio do instrumental matemático, no conceito empírico de matéria como o movente no espaço que afeta os sentidos há a necessidade de recorrer-se à experiência para que seja possível discernir a presença daqueles predicados empíricos que lhe são constitutivos e que não podem ser simplesmente construídos na intuição. Com efeito, para Kant, conceitos como o de uma *força em geral* somente podem ter sua realidade objetiva demonstrada pela experiência – e, por conseguinte, os de força de atração e força de repulsão:

Nenhuma lei da força de atração ou de repulsão pode ser negada sob conjecturas a priori; inversamente, tudo, mesmo a atração universal como causa da gravidade, deve ser inferido, conjuntamente com suas leis, *a partir de dados <Datis> da experiência*. (...). Pois está muito além do horizonte *<Gesichtskreis>* de nossa razão discernir *<einsehen>* forças fundamentais de modo a priori segundo sua possibilidade (MAN Ak IV: 534. Grifos nossos).

Ao contrário de outras forças fundamentais, amiúde forjadas a partir de ilações fantasiosas do investigador da natureza²⁰², a repulsão e a atração são forças constitutivas do conceito de algo movente no espaço, e, enquanto tais, ainda que seja necessário recorrer ao relato da experiência para atestar sua realidade objetiva, são passíveis de uma sistematização segundo princípios a priori – não, decerto, quanto à *possibilidade interna* dessas forças, mas antes quanto aos “efeitos” das mesmas, ao seu “produto”: o *movimento* da matéria e as *leis* que o regulam²⁰³. Isto não significa, bem entendido, que as leis do movimento sejam fundadas empiricamente, ou que o “testemunho” da experiência seja necessário para fundá-las – pelo contrário, como se tornará mais claro na subseção seguinte, trata-se de princípios metafísicos e de leis, por assim dizer, a priori não puras.

Definido o elemento empírico mínimo do conceito de matéria como a “base física” que permite a impenetrabilidade dinâmica e a atuação das forças moventes de atração e repulsão, Kant pode determinar os seus demais predicados com auxílio do fio condutor das categorias. Deste modo, e aqui apenas reproduzimos os resultados da análise kantiana, num primeiro momento “considera-se o movimento como puro *quantum*, segundo sua composição, omitindo a qualidade do móvel” (trata-se da “explicação meramente metafísica” da matéria, mencionada acima); num segundo momento, “estuda-o [o movimento] como pertencente à qualidade da matéria, sob o

²⁰² Cf KrV A 222-223/ B 269-270. p. 240: “Caso se quisesse, no entanto, sem emprestar à própria experiência o exemplo de sua conexão, fazer novos conceitos de substâncias, forças e reciprocidades a partir do material que a percepção nos oferece, cair-se-ia em meras fantasias cuja possibilidade não pode ser indicada por sinal algum, já que a experiência não é nelas assumida como mestra, nem esses conceitos são dela extraídos. Semelhantes conceitos imaginários não podem, como as categorias, receber o caráter de sua possibilidade a priori, enquanto condições de que toda experiência depende, mas sim a posteriori, como conceitos dados através da própria experiência; e a sua possibilidade ou é conhecida a posteriori e empiricamente, ou não é de modo algum conhecida. Uma substância que estivesse permanentemente presente no espaço, ainda que sem preenchê-lo (tal como aquela coisa intermediária entre a matéria e o ser pensante que alguns pretendem ter introduzido), ou um poder fundamental especial de nossa mente para intuir o futuro antecipadamente (em vez de apenas conjecturá-lo), ou ainda uma faculdade da mesma para entrar em comunidade de pensamento com outros seres humanos (por mais distantes que eles estejam): tais são conceitos cuja possibilidade é inteiramente infundada, já que não pode ser fundada na experiência ou em suas conhecidas leis e, sem estas, não passa de uma conjunção arbitrária de pensamentos que, mesmo não contendo qualquer contradição, não pode levantar nenhuma pretensão à realidade objetiva, nem portanto à possibilidade do objeto que se quer aí pensar. No que diz respeito à realidade, é evidente por si mesmo que não se pode pensá-la *in concreto* sem recorrer à ajuda da experiência, pois ela só pode referir-se à sensação como matéria da experiência e não concerne à forma da relação, com a qual se poderia jogar nas fantasias”.

²⁰³ Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant afirma que uma das possíveis tentativas de explicar a possibilidade interna da matéria como base das forças moventes de atração e repulsão redunda na postulação de um “primeiro motor” que comunica o movimento aos corpos. Trata-se, decerto, de um esforço vão: “eu não possuo absolutamente nenhuma determinação que me possa tornar compreensível a condição de possibilidade do movimento através desse ser [primeiro motor] tomado como princípio” (KU Ak V: 483. pp. 323).

nome de uma força originalmente movente”; num terceiro momento, “considera-se a matéria dotada desta qualidade em relação recíproca devido ao próprio movimento”; no quarto e último momento, “determina-se o seu movimento ou repouso simplesmente em relação com o modo de representação” (MAN Ak IV: 477. p. 22). O conceito empírico de matéria é, assim, determinado completamente de acordo com as únicas formas pelas quais algo “pode afetar os sentidos externos”, ou seja, através de sua subsunção, respectivamente, às categorias de quantidade, qualidade, relação e modalidade, ensejando as quatro partes que compõem os *PPMCN*: foronomia, dinâmica, mecânica e fenomenologia, e instaurando-se, por fim, a completude do sistema metafísico dos corpos externos como uma “teoria do movimento” (idem).

Em suma, o conceito de matéria é caracterizado como empírico não apenas pois sua realidade objetiva somente pode ser demonstrada através da experiência²⁰⁴, mas *também* pois seu conteúdo pressupõe uma base física mínima na qual se apóiam seus predicados de impenetrabilidade e de força movente. Não obstante, trata-se de características empíricas mínimas que não impedem que as leis que o regulam possam ser determinadas de modo a priori, conforme exige o significado mesmo de uma metafísica aplicada – consideram-se tão-somente as leis que o determinam de modo a priori como *movente*, ou seja, como o dado mínimo exigido para que algo afete os sentidos externos. Ocorre aqui a aplicação dos princípios transcendentais a esse conceito empírico de matéria, uma aplicação, cumpre sublinhar, “intrametafísica”, ou seja, que não depende de elementos empíricos adicionais àqueles pressupostos por aquele conceito. Voltemo-nos agora mais detidamente ao sentido dessas “leis metafísicas” envolvidas aqui.

5.3. Princípios transcendentais e princípios metafísicos

Como visto acima, os *PPMCN* têm como objetivo arrolar as leis que determinam o conceito empírico de matéria como o movente no espaço que afeta os sentidos externos. No interior desse projeto, os princípios transcendentais, que se limitam a constituir um objeto em geral dos sentidos externos ou interno, devem ser especificados

²⁰⁴ Esta é a tese de Peter Plaass, influente comentador dos *PPMCN*. Cf. Plaass, P. *Kants Theorie der Naturwissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1965. Contra Plaass, cf. Cramer, K. *Nicht-reine Synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Op. cit. pp. 154-161. Friedman, M. Op. cit. p. 330n.

como princípios que estipulam as leis que regulam a matéria enquanto leis do movimento. Trata-se, assim, de ultrapassar o formalismo da etapa transcendental e “concretizar” seus conceitos e princípios no molde empírico porém determinável a priori exigido por uma metafísica aplicada a um âmbito específico da experiência. Temos, aqui, a distinção entre *princípio transcendental* e *princípio metafísico*, discutida na Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar*:

Um princípio *transcendental* é aquele pelo qual é representada a priori a condição universal unicamente sob a qual as coisas podem ser *objetos do nosso conhecimento em geral*. Em contrapartida, um princípio chama-se *metafísico*, se representa a priori a condição unicamente sob a qual objetos, cujo conceito tem que ser dado *empiricamente*, podem ser ainda determinados a priori (KU. Ak V: 181. p. 25. Grifos nossos).

Há a reprodução da diferença que opunha a parte transcendental da parte metafísica específica de uma *Metafísica da Natureza*. Ao passo que um princípio *transcendental* é caracterizado como aquele que estipula as condições sob as quais um objeto qualquer é inicialmente determinado como um objeto da experiência em geral, ou seja, como um objeto do “nosso conhecimento em geral”, um princípio *metafísico* deve ser aquele que representa de modo a priori as condições sob as quais um objeto *específico* da experiência, ou seja, que tem de ser dado empiricamente e, assim, não se limita à pura e simples condição de ser um objeto em geral da experiência, pode, não obstante, ser determinado de modo a priori e, portanto, necessário e universal – em nosso caso, a maneira pela qual pode ser determinada de modo a priori a *matéria*, cujo “conceito tem de ser dado *empiricamente*” através dos predicados de impenetrabilidade dinâmica e força movente.

Na *Crítica da Razão Pura*, mais precisamente na discussão empreendida na Disciplina da Razão Pura no Uso Dogmático contra a aplicação do método matemático em filosofia, Kant escreve que proposições transcendentais

não se podem nunca dar por construção de conceitos [como no caso da matemática – DK], mas apenas segundo conceitos a priori. Elas contêm simplesmente a regra segundo a qual uma certa unidade sintética daquilo que não pode ser representado intuitivamente a priori (das percepções) deve ser procurado empiricamente. Mas não podem, em caso algum, apresentar a priori nenhum dos seus conceitos, apenas o fazem a posteriori, mediante a experiência, que só se torna possível de acordo com essas proposições sintéticas (KrV A 720-721/ B 748-749. p. 584).

Um princípio transcendental, assim, é apenas a *regra* que preside a síntese a priori de um diverso empírico dado à sensibilidade e que, dessa maneira, constitui um objeto qualquer da experiência. Bem entendido, esse diverso somente pode ser dado através de uma percepção empírica, ou seja, a matéria da percepção, que pode ser conhecida apenas de modo a posteriori. Contudo, isso significa que o princípio transcendental aqui descrito assemelha-se ao princípio metafísico discutido na *Crítica da Faculdade de Julgar?* De forma alguma. Nessa passagem da *Crítica da Razão Pura*, Kant está apenas retomando a limitação imposta à “ontologia” crítica, a saber, que através de uma proposição transcendental temos as condições a priori que constituem um “objeto em geral”, o qual, como vimos, é tão-somente um “objeto da experiência geral” e cujo conteúdo, enquanto tal, é dado de modo a posteriori:

A matéria dos fenômenos (...), pela qual nos são dadas coisas no espaço e no tempo, pode apenas ser representada na percepção e, por conseguinte, a posteriori. *O único conceito que representa a priori este conteúdo empírico dos fenômenos é conceito de coisa em geral* e conhecimento sintético a priori desse conceito não pode fornecer mais do que a simples *regra da síntese daquilo que pode dar a percepção a posteriori*, mas nunca fornecer a intuição do objeto real, porque esta deve ser necessariamente empírica (KrV A 720/ B 748. p. 584)

Como se vê, o conceito tornado como base da regra de síntese estipulada pelo princípio transcendental é o conceito de coisa ou objeto em geral, entendido como o conceito de objeto de uma *experiência em geral* e que, enquanto tal, representa, de modo a priori e necessário, os limites no interior dos quais a matéria dos fenômenos pode ser sintetizada em um objeto (empírico) da percepção *em geral*. Nessa medida, o conceito de coisa em geral é dado a priori, muito embora a determinação do conteúdo determinado do mesmo precise da matéria da sensação, a qual, por seu turno, somente é dada posteriori. Trata-se aqui tão-somente do conceito que apresenta, de modo a priori, a regra da síntese de representações que somente podem ser dadas a posteriori, no espaço e no tempo²⁰⁵. Pelo contrário, em um princípio metafísico é o *conceito* mesmo

²⁰⁵ Essa peculiaridade dos princípios transcendentais é explicitada na discussão acerca dos princípios dinâmicos na *Analítica dos Princípios* da *Crítica da Razão Pura*, ou seja, nas analogias da experiência e nos postulados do pensamento empírico em geral. Segundo Kant, estes princípios seriam “regulativos”, e não “constitutivos” para a síntese do diverso empírico em geral: “Uma analogia da experiência, portanto, será apenas uma regra segundo a qual a unidade da experiência deve originar-se das percepções (não como percepção mesma, enquanto intuição empírica em geral) e valer como princípio dos objetos

do objeto que precisa ser dado de modo a posteriori, ou seja, através de um recurso “mínimo” à experiência – trata-se, como visto, do conceito *empírico* de matéria, que, não obstante, pode ser determinado de modo a priori em suas determinações fundamentais como movente através de princípios metafísicos.

Na sequência do trecho da *Crítica da Faculdade de Julgar* citado, o argumento aqui avançado é confirmado. Como exemplo de um princípio *transcendental*, Kant fornece o “princípio de conhecimento dos corpos como *substância* e como substâncias suscetíveis de *mudança* <*Veränderung*>”, e como exemplo de um princípio *metafísico*, o princípio da mudança “se com isso se significar que a sua mudança tem que ter uma *causa externa*”, ou seja, se deve (de acordo, portanto, com a lei de inércia, como se verá) ser *movimento* <*Bewegung*>. Segundo Kant,

[a] razão é que, no primeiro caso [princípios transcendentais], para se conhecer a proposição a priori, o corpo só pode ser pensado mediante *predicados ontológicos* (conceitos do entendimento puro), por exemplo como substância; porém, no segundo [princípios metafísicos], o *conceito empírico de um corpo* (como de uma coisa que se move no espaço) tem que ser colocado como princípio dessa proposição, embora então possa ser *compreendido completamente a priori* <*völlig a priori eingesehen*> que o último predicado (do movimento somente mediante causas externas) convém ao corpo (KU Ak V: 181. pp. 25-6. Grifos nossos).

Ora, o conceito de “substância” assumido pelo princípio transcendental de mudança é um conceito “completamente a priori”, pressuposto para que um objeto qualquer, seja ele dos sentidos externo ou interno, possa ser tomado como objeto de

(fenômenos) não *constitutiva*, mas apenas *regulativamente*. O mesmo vale, porém, para os postulados do pensamento empírico em geral, que em seu conjunto dizem respeito à síntese da mera intuição (forma do fenômeno), da percepção (matéria do fenômeno) e da experiência (relação entre essas percepções) sendo, de fato, princípios apenas regulativos e se diferenciando dos matemáticos, que são constitutivos, não segundo a certeza, que em ambos permanece firme a priori, mas segundo o tipo de evidência, isto é, o que é neles intuitivo (e, portanto, também segundo o tipo de demonstração)” (KrV A 180/ B 222-223. pp. 210-211). Em outras palavras, os princípios transcendentais apresentam as condições de possibilidade de uma experiência em geral, e não o conteúdo efetivo da mesma, que, no entanto, deve ser sintetizado segundo a regra estipulada por aqueles. “As categorias, ou, dito mais tecnicamente, os princípios (isto é, as categorias *mais* o tempo) são constitutivos *vis-à-vis* à experiência *possível* (isto é, *vis-à-vis* à forma da experiência, ou ainda, à experiência *em geral*, o que Kant denomina ‘o objeto transcendental = X’); na medida, contudo, em que nada implica a priori que algum conteúdo efetivo venha incluir-se sob essa definição formal da objetividade (implicação a priori que acarretaria que o real fosse intrinsecamente racional, ou seja: a tese do idealismo absoluto), categorias e princípios somente são regulativos com relação às intuições (portanto, às experiências *reais*), ou, se se prefere, com relação à *existência* dos fenômenos, a qual, portanto, não pode ser construída a priori”. Renault, A. Op. cit. p. 317.

uma experiência possível – trata-se, aqui, da substância como o substrato que permanece em toda sucessão temporal de determinações opostas:

tem de ser encontrado nos objetos da percepção, isto é, nos fenômenos, o substrato que representa o tempo em geral, e no qual toda modificação <Wechsel> ou simultaneidade pode ser percebida na apreensão por meio da relação dos fenômenos a ele. O substrato de todo real, contudo, isto é, aquilo que pertence à existência das coisas, é a *substância*, em que tudo que pertence à existência só pode ser pensado como determinação. O único permanente, portanto, em relação ao qual todas as relações temporais dos fenômenos podem ser determinadas, é a substância no fenômeno, isto é, o *real* do mesmo que, como substrato de toda modificação, permanece sempre o mesmo (KrV B 225. p. 212. Grifos nossos).

Há a presença apenas do “real do fenômeno” tomado como substância em relações dinâmicas, ou seja, aquilo que, como vimos, apenas preenche um espaço e permanece como substrato das mudanças na sucessão temporal das determinações que lhe são seguidamente atribuídas. Contudo, para que essa substância seja caracterizada como um movente cuja causa da mudança é *externa*, é necessário ainda considerá-la como uma substância *corporal*, o que ocorre, como dito na passagem da *Crítica da Faculdade de Julgar*, caso o “conceito *empírico* de um corpo” seja colocado como “princípio da proposição”, o que, por seu turno, somente tem lugar na segunda lei da mecânica, a lei de inércia, em oposição à segunda analogia da experiência, o princípio de causalidade:

Segunda lei da mecânica. Toda mudança na matéria tem uma causa *externa*. (Todo corpo persiste num estado de repouso ou movimento, na mesma direção e com a mesma velocidade, se não for compelido por uma causa externa para deixar esse estado) (MAN Ak IV: 543. Grifo nosso)

Segunda analogia [da experiência]. Princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade. Todas as mudanças acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito (KrV B 232. p. 217).

O paralelo é confirmado por Kant na “prova” à segunda lei da mecânica:

Da *metafísica geral* nós tomamos como base a proposição de que cada mudança tem uma causa, e aqui [PPMCN] somente deve ser provado da matéria que sua mudança precisa sempre possuir uma *causa externa* (MAN. Ak IV: 543).

Passando-se por cima dos detalhes, que aqui não nos interessam, torna-se claro que o objetivo de Kant com esse argumento é indicar como os PPMCN, cuja função é determinar de forma a priori o “conceito empírico” de matéria, devem lançar mão de princípios metafísicos no sentido descrito na introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar*, em oposição aos princípios transcendentais presentes na *Crítica da Razão Pura*, mais precisamente na Analítica dos Princípios. No caso específico da lei da inércia, trata-se de tomar como a “substância” que muda não algum real da intuição externa, mas antes a matéria com seus predicados empíricos de impenetrabilidade dinâmica e de força movente, unicamente através dos quais é posta em movimento pelos outros corpos e pode, ela mesma, afetá-los e movimentá-los.

Temos, assim, uma correspondência entre, por um lado, cada uma das categorias e seus princípios transcendentais correlatos, e, por outro, os princípios metafísicos que regulam o comportamento da matéria como movente no espaço: à categoria de inerência ou substância e ao princípio de permanência da substância (KrV B 224. p. 212) corresponde o princípio de constância da quantidade da matéria ou primeira lei da mecânica (MAN Ak IV: 541); à categoria de causalidade ou dependência e ao princípio de causalidade (KrV B 232. p. 217), como já discutido, o princípio de inércia ou segunda lei da mecânica (MAN Ak IV: 543); à categoria de comunidade e ao princípio de ação recíproca das substâncias (KrV B 256. p. 232), o princípio de igualdade de ação e de reação, ou terceira lei da mecânica (MAN Ak IV: 544).²⁰⁶

Dessa maneira, as leis (newtonianas) do movimento, que compõem a metafísica da substância corporal e determinam de forma a priori o conceito empírico de matéria como movente, são todas “princípios metafísicos”, que “representam a priori a condição, unicamente sob a qual objetos, cujo conceito tem que ser dado

²⁰⁶ Bem entendido: o termo “*princípio*” metafísico se aplica de modo mais apropriado às correspondências entre as categorias de relação, as analogias da experiência e as leis da mecânica. Contudo, o raciocínio empregado até aqui se estende até as demais categorias, ao restante da Analítica dos Princípios e às demais partes dos PPMCN, a foronomia, a dinâmica e a fenomenologia – contudo, não nos deteremos nessas questões. O livro de Vuillemin citado acima é exemplar nesse ponto. Além de localizar a física kantiana em um quadro histórico e discutir as modificações por que passou o pensamento de Kant quanto ao tema, o autor mostra passo a passo as correspondências aqui apenas mencionadas. Cf. Vuillemin, J. Op. cit. Para uma tabela com o esquema das correspondências aludidas acima, cf. idem, p. 29.

empiricamente, podem ser ainda determinados *a priori*”, a saber, a matéria como o conceito empírico de um movente no espaço.

O caráter ambíguo da ciência metafísica “pura” da natureza, aludido no início do capítulo, é dissolvido quando se atenta à peculiaridade do conceito de matéria como movente no espaço e dos princípios metafísicos que a determinam. Com efeito, a posição da matéria é central para a definição precisa do *caráter a priori não puro* de *Metafísica da Natureza*. Como deixam bem claro os *Prolegômenos*, a ciência pura da natureza, por necessitar do conceito *empírico* de matéria, não seria, na verdade, uma ciência “*absolutamente pura*” <*ganz reine*> da natureza, mas antes, se assim se deseja, uma ciência *a priori não pura* do objeto do sentido externo. Vale a pena citar a longa passagem dos *Prolegômenos* onde Kant torna explícito o caráter não “absolutamente puro” da *Metafísica da Natureza*.

Ora, estamos realmente na posse de uma ciência pura da natureza, que apresenta *a priori* e com toda aquela necessidade, que se exige das proposições apodicticas, leis a que a natureza se encontra submetida. Permito-me aqui apelar apenas ao testemunho dessa propedêutica da teoria da natureza que, sob o título geral de ciência universal natureza, precede toda a física (que se funda em princípios empíricos). Encontra-se aí a matemática aplicada a fenômenos, e também princípios puramente discursivos (por conceitos), que constituem a parte filosófica do conhecimento puro da natureza. *Mas encontram-se aí também muitas coisas que não são absolutamente puras <ganz rein> e independentes das fontes da experiência: como o conceito de movimento, de impenetrabilidade (onde se funda o conceito empírico de matéria), de inércia, etc., que impedem chamá-la uma ciência absolutamente pura <ganz reine> da natureza*; além disso, ela refere-se apenas a objetos dos sentidos externos e, por conseguinte, não fornece nenhum exemplo de uma ciência universal da natureza em sentido forte, porque deve conduzir sob leis universais a natureza em geral, quer se trate do objeto dos sentidos externos ou do sentido interno (do objeto da física e do da psicologia). Mas, entre os princípios dessa física universal, há alguns que possuem realmente a universalidade que exigimos, como a proposição: que a substância permanece e persiste <*bleibt und beharrt*>, que tudo o que acontece é sempre determinado previamente por uma causa segundo leis constantes, etc. Estas são verdadeiramente leis universais, que existem absolutamente *a priori*. Existe, pois, de fato, uma ciência pura da natureza (Prolegomena Ak IV: 294-295. pp. 65-66).

Kant admite que a ciência “pura” da natureza, mais especificamente a metafísica da substância corporal, não é, na realidade, uma ciência “absolutamente pura”, já que

contém conceitos (movimento, impenetrabilidade, etc), que dependem “das fontes da experiência” <*Erfahrungsquellen*>; por outro lado, há certas “leis absolutamente a priori”, como o princípio da permanência da substância e o princípio da causalidade. A *Metafísica da Natureza*, assim, por possuir em seu interior essas duas partes implicitamente mencionadas na passagem dos *Prolegômenos*, a transcendental e a metafísica, poderia ser considerada, em oposição à física empírica, como uma ciência a priori não pura, ou ainda, que não é “absolutamente pura”.

* * *

Estamos agora em condições de compreender de maneira mais adequada o objetivo de uma *Metafísica da Natureza* mencionado anteriormente e contido, de forma não explícita, no próprio caráter a priori não puro desta disciplina. No momento em que visam um corpo que se move no espaço, os princípios transcendentais, tornados “metafísicos” ao assumirem por base o conceito empírico de matéria, *realizam-se*, ou ainda, ganham “sentido e significado”. Relembremos o conhecido trecho do prefácio aos *PPMCN*:

E assim uma metafísica separada da natureza corpórea presta um serviço excelente e indispensável para a metafísica universal, fornecendo-lhe, por meio disso, exemplos (casos *in concreto*) de como *realizar* os conceitos e princípios da última (genuinamente a filosofia transcendental), isto é, fornecer *significado e sentido* <*Bedeutung und Sinn*> a meras formas de pensamento (MAN Ak IV: 478. Grifos nossos).

Com efeito, o sucesso que Kant julgava ter obtido em seus *PPMCN* o fez alterar e acrescentar partes significativas na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, dentre elas a redação de uma Observação Geral ao Sistema dos Princípios, ausente na primeira edição, justamente ao cabo do capítulo em que figuram os “princípios transcendentais” aqui discutidos. Em determinado momento desse acréscimo à segunda edição da primeira crítica, Kant escreve:

para expor a *mudança* <*Veränderung*> como a intuição correspondente ao conceito de *causalidade*, temos de tomar o *movimento* <*Bewegung*> como exemplo de mudança no espaço, que é o *único modo*, com efeito, de tornar *intuíveis* as modificações cuja

possibilidade o puro entendimento pode compreender (KrV B 291. p. 254. Grifos nossos).

A ideia é clara o suficiente: Kant afirma aqui que o princípio de causalidade, que pressupõe o conceito de mudança, somente é tornado “intuível” <*anschaulich*> através da segunda lei da mecânica, que, por seu turno, pressupõe o conceito de matéria como movente no espaço. Em suma, o princípio de causalidade, cuja *possibilidade* pode ser discernida de modo completamente a priori, somente ganharia “sentido” e “significado”, ou, em outras palavras, se “realizaria”, em uma metafísica da substância corporal e seu conceito *empírico* de matéria. Com efeito, Kant vai mais longe e afirma que a própria *realidade objetiva* das categorias apenas pode ser demonstrada ou exemplificada quando se toma uma intuição empírica qualquer ou uma matéria como movente no espaço:

Mais curioso ainda, porém, é que, para compreender a possibilidade das coisas como consequência das categorias e, portanto, estabelecer a *realidade objetiva* das últimas, precisemos não apenas de intuições em geral, mas sempre também de *intuições externas* (KrV B 291. p. 253).

O papel desempenhado pela metafísica da substância corporal não pode, portanto, ser menosprezado: trata-se da disciplina que, a despeito de todo o esforço de demonstração despedido nos capítulos sobre a dedução transcendental e o esquematismo²⁰⁷, torna *concreta* a abstração dos princípios e conceitos da Analítica Transcendental – em outras palavras, *realiza* a parte transcendental da *Metafísica da Natureza* ou ontologia ao conceder-lhe significado concreto e um referente determinado na experiência.

Segundo Jules Vuillemin haveria aqui uma marca central do que ele denomina um *movimento fenomenológico* presente na filosofia teórica kantiana²⁰⁸. Para o comentador, apenas em uma metafísica da substância corporal a “verdade” das etapas

²⁰⁷ Hoppe, H (Op. cit. pp. 36-41) argumenta que essas modificações introduzidas na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* confundem o papel preciso desempenhado pela dedução transcendental e pelo esquematismo: ora, se uma metafísica da substância corporal é exigida para que seja demonstrada a realidade objetiva das categorias e dos princípios do entendimento puro, que função teriam então uma dedução transcendental e um esquematismo dos conceitos puros do entendimento? Hoppe ainda discute em que medida essa nova postura de Kant fez com que ele alterasse o capítulo sobre os paralogismos, bem como redigisse a nova parte sobre a refutação do idealismo. Veremos na sequência imediata como Vuillemin tem uma opinião semelhante à de Hoppe, se bem que mais elaborada e de conclusões mais abrangentes.

²⁰⁸ Vuillemin, J. Op. cit. pp. 14; 40.

transcendentais anteriores seria definitivamente demonstrada, em virtude justamente do processo de realização dos conceitos e proposições transcendentais levado a cabo através do elemento empírico contido no movimento da matéria que afeta os sentidos externos – tratar-se-ia de um “travo” <Anstoß> de que dependem sub-repticiamente a realidade objetiva e a “verdade” de todo o arcabouço transcendental erigido na *Crítica da Razão Pura*.

O procedimento descrito nesse capítulo acerca da formação gradativa de um objeto do sentido externo como uma matéria movente evidenciaria, segundo Vuillemin, o movimento fenomenológico exigido para se chegar à evidência dos princípios transcendentais. O método kantiano pressuporia um “fio condutor” que perpassa a análise da experiência: ao distinguir intuição e existência no interior de seu sistema, Kant postula uma “constituição progressiva” que faz a passagem da “síntese matemática” à “síntese física”; trata-se da “constituição progressiva do esquematismo”, ou seja,

das mediações necessárias para fazer corresponder uma intuição ao conceito que a determina, a exposição dos atos pelos quais o pensamento coloca de maneira a priori, ainda que impura, e pelo procedimento do mínimo tomado de empréstimo à experiência, os diferentes ‘dados’ que lhe são necessários, a constatação, enfim, de que o progresso do esquematismo e a aproximação do objeto físico determinado obrigam a reflexão a abandonar gradualmente a esperança de uma evidência imediata, tal como aquela com a qual sonhava a filosofia de Descartes²⁰⁹.

De acordo com Vuillemin, o abandono de uma física cartesiana e mesmo o “rebaixamento” da matemática em relação à física de Newton (e a boa parte da tradição racionalista, ressalte-se) fazem com que para Kant a evidência exigida e procurada somente ocorra de maneira indireta, por meio do distendido e progressivo desenrolar dos níveis de pureza da *Metafísica da Natureza*: os conceitos do entendimento se “realizariam” no esquematismo, este, por sua vez, no sistema dos princípios e estes, por fim, nos princípios metafísicos dos *PPMCN*. Uma “fenomenologia” de molde hegeliano instala-se, assim, no cerne do sistema transcendental:

Apenas no momento em que a filosofia transcendental, como sistema dos atos constituintes do entendimento puro, coloca seu objeto concreto na fisiologia racional

²⁰⁹ Idem. p. 25.

[ou metafísica da substância corporal – DKT], referindo-se ao dado mínimo da sensação, é que essa posição esclarece suas próprias premissas e obriga o sujeito transcendental a recorrer a um outro princípio, que engloba o primeiro e lhe confere sua ‘verdade’²¹⁰

A despeito das claras marcas de um “cientificismo” ou “epistemologismo”²¹¹ que aproxima sua análise daquela empreendida pelos neokantianos e, assim, a nossos olhos, a empobrece com vistas ao intuito mais amplo de compreensão dos objetivos de fundo da filosofia crítica²¹², bem como resguardadas as diversas questões que essa espécie de interpretação levanta quanto à sua adequação à “letra” kantiana, a leitura de Vuillemin desperta interesse por ressaltar a necessidade de uma metafísica aplicada como a disciplina na qual ocorre a efetivação dos enunciados transcendentais e na qual, com efeito, ganha-se a concretude que falta ao tão acusado “formalismo” kantiano. A “verdade” de um princípio transcendental deduzido precisaria *a fortiori* esperar a sua realização na experiência, a sua instanciación em algum dado que extrapola a abstração – “demonstrada transcendentemente”, é bem verdade – da parte “propedêutica” da filosofia da natureza.

Em que medida essa constatação pode auxiliar-nos na análise da *Metafísica dos Costumes* que iniciaremos na sequência? Haveria também aqui alguma espécie de “movimento fenomenológico” em que a “verdade” dos princípios práticos formais apenas ocorreria nas *Doutrinas do Direito e da Virtude*? A pureza do princípio supremo da moralidade, a tão duras penas obtida, precisaria esperar pela concretude da vida prática efetiva? A *impureza* da natureza humana seria necessária para que a autonomia da natureza racional se realize? Esperamos ao cabo da dissertação ter esboçado uma resposta positiva às indagações que deixamos agora em aberto.

²¹⁰ Idem. p. 39.

²¹¹ Cf. Lebrun, G. Op. cit. pp.19ss.

²¹² Cf. Vuillemin, J. Op. cit. pp. 40ss, em que Vuillemin, a exemplo de Cohen, identifica no sistema de princípios a “gênese” da Crítica: “É através dos Princípios que seria necessário ler a Crítica para compreender sua gênese e reproduzir, em nossa reflexão, o movimento imanente de sua arquitetônica” (p. 40). Trata-se, a nosso ver, de um sinal inequívoco de que Vuillemin lê a Crítica como, de fato, algo próximo a um “vestíbulo das ciências positivas” e, com isso, escamoteia o problema mesmo de uma metafísica pós-tradicional e a reabilitação dos seus objetos sob a perspectiva prática – embora, por certo, ao longo da dissertação estejamos aparentemente nos aproximando de uma condenada leitura “epistemologista” do problema mesmo de uma metafísica em Kant, tentamos, no capítulo 4, ao menos mencionar essas outras “raízes profundas” do projeto crítico que não podem ser desconsideradas numa consequente interpretação da filosofia de Kant.

III

A METAFÍSICA DOS COSTUMES COMO AUTONOMIA JURÍDICA E AUTONOMIA ÉTICA

*Hier sitz'ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, weinen,
Genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich.*

Goethe, Prometheus

Nesta parte da dissertação analisaremos a pretensão sistemática levantada por Kant de que sua *Metafísica dos Costumes* seja um sistema de deveres enquanto deveres *humanos*, ou seja, uma moral pura aplicada à natureza específica do homem. Retomando brevemente aqui os resultados obtidos nas duas primeiras partes da dissertação, vimos que, segundo uma analogia com a *Metafísica da Natureza*, em uma *Metafísica dos Costumes* o estágio de fundamentação da moral crítica, obtido através da progressiva purificação do princípio supremo da moralidade, deve assistir a seu formalismo ser ultrapassado nesta etapa estritamente metafísica: trata-se aqui da marca específica de uma metafísica *aplicada* para Kant, a saber, ser uma disciplina racional a priori acerca de um âmbito particular da experiência, seja ela teórica ou prática, e que, enquanto tal, deve acolher um elemento empírico mínimo sem que seu caráter necessário e universal – decorrente de sua fundação a priori – seja comprometido por essa intromissão sensível. Segundo seu objetivo e caráter sistemático peculiar, a essa disciplina de aplicação devem pertencer uma parte transcendental de fundamentação das condições iniciais da normatividade e objetividade do uso da razão envolvido, e uma parte metafísico-específica na qual os princípios transcendentais fundados anteriormente devem ser aplicados a um dado empírico constitutivo do âmbito da experiência tratado, fazendo com que aqueles sejam “realizados”, ou ainda, obtenham “significado” e “sentido”. No caso específico da *Metafísica dos Costumes*, a parte transcendental tem por função fundamentar o *princípio de autonomia* como princípio transcendental que estipula a condição da normatividade de um enunciado moral para o homem entendido como ser racional finito, e a parte metafísica, por sua vez, aplicar (e, com isso,

“realizar”) esse princípio supremo da moral a um conceito que até esse momento definimos de forma ampla como o de uma “natureza especificamente humana”.

Uma possível objeção poderia ser levantada neste momento: ora, Kant, na *Crítica da Razão Pura*, não exclui explicitamente a filosofia prática do âmbito de uma filosofia transcendental?²¹³ Sim, de fato. Contudo, nada nos impede de, seguindo o “espírito” da amiúde vacilante letra kantiana²¹⁴, propor algo como uma filosofia transcendental em sentido amplo, e aqui não estaríamos sozinhos²¹⁵. Em analogia à filosofia transcendental do âmbito teórico, uma parte transcendental da filosofia prática consistiria na investigação acerca da condição para que possa ser aferida a *normatividade* de toda e qualquer ação que se pretenda moral. Em outras palavras, da mesma forma como as pretensões iniciais à verdade de um enunciado teórico são analisadas no momento transcendental de fundamentação da objetividade do conhecimento, assim também em filosofia prática a etapa transcendental seria aquela em que as pretensões de *validade* de proposições morais são primeiramente asseguradas, de modo que o “conhecimento objetivo” ou a “experiência prática” seria o resultado da satisfação das exigências estipuladas por esta filosofia transcendental prática para que determinada ação seja inicialmente considerada “correta” <recht>. Porém, a referência às condições iniciais da objetividade prática precisa, também na *Metafísica dos Costumes*, ser complementada pelo componente especificamente metafísico desta ciência: do mesmo modo como a “ontologia” da *Metafísica da Natureza* não basta, por si só, para compreender o escopo do projeto metafísico kantiano na ciência da natureza, também na filosofia prática o momento inicial de normatividade, assegurado, como argumentaremos, pelo princípio de autonomia, não é *per se* suficiente para compreender os objetivos de uma metafísica do direito e de uma metafísica da virtude.

²¹³ Cf. KrV A 14-15/ B 28-29. pp. 55-56; A 801/ B 829. p. 637.

²¹⁴ Por exemplo, na primeira passagem da *Crítica* mencionada na nota cima, o argumento para a exclusão da filosofia prática do interior da filosofia transcendental seria a ausência de uma moral genuinamente pura, e na segunda, o de que a filosofia transcendental teria a ver tão-somente com a faculdade de conhecimento. Ora, o primeiro motivo é continuamente contradito pelo próprio Kant, e o segundo procuraremos rebater na sequência como um sentido estreito de “transcendental”.

²¹⁵ Beck, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. op. cit. pp. 9-10; Gregor, M. *Laws of Freedom*. Op. cit. pp. 12-17. Höffe, O. *Introduction à la Philosophie Pratique de Kant*. Paris: Vrin, 1985. pp. 146-159; Idem. “Transzendente oder vernunftkritische Ethik (Kant)” In: *Dialektica*. Vol. 35. No 1-2, 1981. Beck e Höffe discutem os motivos de Kant ter excluído a moral do escopo de sua filosofia transcendental e argumentam que, na realidade, Kant teria mudado de posição ser tê-lo explicitamente confessado. Beck chega mesmo a sugerir que o surgimento de uma *Crítica da Razão Prática* foi o produto desse alargamento da extensão de uma filosofia transcendental. Por sua vez, Gregor assume uma posição semelhante à nossa ao propor uma relação homológica entre as partes transcendental e metafísico-específica da *Metafísica da Natureza* e da *Metafísica dos Costumes*.

Podemos compreender este ponto insistindo no repetidas vezes mencionado paralelo com a *Metafísica da Natureza*. Segundo Kant, uma metafísica da substância corporal, a única disciplina legítima da *Metafísica da Natureza*, tem como tarefa *realizar* os princípios e conceitos abstratos da “ontologia” ou filosofia transcendental entendida como a analítica dos conceitos e dos princípios do entendimento puro obtida através do esforço crítico de separação dos elementos sensíveis e intelectuais do conhecimento humano. Sem afirmar de modo categórico que a validade das categorias e dos princípios do entendimento puro exija a sua aplicabilidade efetiva e atual à experiência de um objeto que afeta os sentidos externos – como vimos, a “possibilidade” das categorias é assegurada sem o recurso ao conceito empírico de matéria –, Kant, não obstante, atribui a uma metafísica da substância corporal a função de possibilitar uma “*prova*” da realidade objetiva daqueles ao conferir-lhes exemplos *in concreto* que atestam que o esforço especulativo de fundamentação não foi em vão. Relembremos uma conhecida passagem a respeito:

E assim uma metafísica separada da natureza corpórea presta um serviço excelente e indispensável para a metafísica universal, fornecendo-lhe, por meio disso, exemplos (casos *in concreto*) de como *realizar* os conceitos e princípio da última (genuinamente a filosofia transcendental), isto é, fornecer *significado* e *sentido* a meras formas de pensamento (MAN Ak IV: 478. Grifos nossos).

Dessa forma, o projeto kantiano de uma *Metafísica da Natureza*, mais notadamente a metafísica da substância corporal, tem por objetivo *aplicar* e, por meio disso, *realizar* as proposições transcendentais expostas na Crítica. Ao passo que a possibilidade destas últimas é discernida exclusivamente em virtude da circunstância de serem os únicos princípios através dos quais um objeto em geral (como objeto de uma experiência possível) é constituído pelo sujeito, a exemplificação e a concretização dessa condição de possibilidade da experiência são, por sua vez, fornecidas pelos objetos de que se compõe o conjunto da natureza corporal tomada como o conjunto de objetos moventes no espaço (cf. KrV B 154-155; B 291-292).

Tomando esse dado como uma indicação mais profunda a respeito do objetivo mesmo de uma metafísica aplicada para Kant, mencionemos um breve exemplo a servir de termo de comparação e pista para o leitor a respeito do caminho que será seguido nesta última parte da dissertação: assim como, por exemplo, a segunda lei da mecânica, a lei newtoniana de inércia, “realiza” e confere - de forma a priori - “sentido” e

“significado” ao princípio transcendental de causalidade ao aplicá-lo ao conceito empírico porém determinável a priori de matéria (MAN Ak IV: 543), também o princípio supremo da doutrina da virtude *realiza* o princípio supremo da moralidade, a autonomia da vontade, ao aplicá-lo a um conceito de natureza humana dado na experiência e, não obstante, passível de ser determinado independentemente desta. Trata-se, aqui, do correlato sistemático prático do conceito de matéria, a saber, o conceito de *ato do livre arbítrio* como um conceito que contém elementos empíricos mas que, não obstante, pode ser determinado de modo a priori, através do princípio supremo da moral. Tomemos um exemplo: considerando o homem como um ser propositivo, que inevitavelmente visa fins em suas ações, a *Doutrina da Virtude* obriga o agente a abandonar a abstração do imperativo categórico e a considerar a realidade prática efetiva em que deve desempenhar seu dever e cultivar sua disposição moral, ou seja, exorta-o a não mais considerar o homem como um mero “fim independente <*selbständiger Zweck*>, portanto só de maneira negativa” (Gr Ak IV: 427. p. 142), como é o caso no momento transcendental, mas antes como um fim “positivo”, em outras palavras, um *fim obrigatório da razão*, em oposição àqueles adotados por meio da influência das inclinações sensíveis, no esforço de progressão ética de sua conduta:

Segundo este princípio [supremo da *Doutrina da Virtude*], o homem é fim tanto de si mesmo quanto dos outros, e *não basta* que ele não esteja autorizado a utilizar nem a si mesmo nem aos outros meramente como meio (pelo que ele, dessa forma, pode ser contudo indiferente quanto a eles), mas antes se exige que seja por si mesmo um dever humano fazer do homem em geral um fim (MS Ak VI: 395. p. 307. Grifos nossos).

O “sentido” e o “significado” da ação moral em geral apenas são cristalizados na vida ética e jurídica efetiva em que a autonomia da vontade - base normativa formal das duas partes da moral kantiana - é realizada nos âmbitos específicos da experiência prática humana. Em suma, todo o esforço de fundamentação do princípio da autonomia como “princípio supremo da moralidade” ou o “único princípio da moral” (Gr Ak IV: 440. p. 144), deve ser complementado pela sua aplicação à natureza humana, definida inicialmente por meio do conceito de livre arbítrio, ou seja, a capacidade de produzir determinados estados-de-coisa guiada pelo princípio de autonomia. A exemplo do que ocorre no momento transcendental, em que da primeira formulação do imperativo categórico, a da lei universal, passa-se gradualmente à terceira, a da autonomia da vontade e a dos reinos dos fins, chegando, com isso, à totalidade ou a “determinação

completa” do princípio da moral (Gr Ak IV:436. p. 141), também na parte metafísico-específica da *Metafísica dos Costumes*, as metafísicas do direito e da virtude partem de um princípio metafísico que estipula apenas a universalidade exigida nos usos externo e interno da liberdade e chegam, por fim, ao conjunto completo de suas condições de realização numa comunidade jurídica e numa comunidade ética composta por seres racionais autônomos. Dessa maneira, ao invés de um “reino dos fins” ideal e abstrato composto por seres racionais legisladores universais, ou seja, um mero padrão normativo para a esfera moral de modo geral, obtêm-se, por um lado, uma comunidade jurídica cosmopolita presidida por uma vontade geral que assegura as condições legítimas para o uso da liberdade externa, e, por outro, uma comunidade ética do gênero humano regida por uma vontade pura divina, arquétipo moral para o homem, e composta pelo conjunto das leis de virtude que garantem a plenitude da liberdade interna. Em uma palavra, a vida moral humana efetiva “se realiza”, ganhando significado e sentido na concretude a priori prática do direito e da ética.

Para chegarmos a esta conclusão, no entanto, devemos antes seguir o modelo de uma metafísica aplicada discutido na seção anterior por ocasião da *Metafísica da Natureza* e localizar, agora no interior da filosofia prática kantiana, possíveis momentos análogos àqueles discernidos na filosofia da natureza. Dessa maneira, no sexto capítulo analisaremos a parte transcendental da *Metafísica dos Costumes*, reconhecendo aqui a exigência de um momento “puro” unicamente no qual o princípio da autonomia é fundamentado como o princípio supremo da moral – a precondição para isso, como mostramos na primeira parte da dissertação, consistiu na progressiva “purificação” da base da moralidade em confluência com o objetivo de fundo de Kant de “purificação” da razão que, dentre outras consequências, resultou na reformulação da metafísica tradicional descrita no quarto capítulo e a nova *Metafísica da Natureza* sob as feições discutidas no quinto capítulo. Veremos como na filosofia moral kantiana surge o conceito de uma vontade santa ou divina como arquétipo para a vontade finita do homem; através do contraste com este ideal de perfeição moral é definido um fato antropológico fundamental, que exprime a peculiaridade <*Eigentümlichkeit*> inicial da moral para vontade imperfeita, emergindo daqui a exigência de que esta se constitua como legisladora universal de uma comunidade composta por todos os seres racionais.

No sétimo capítulo, será investigado o possível correlato na *Metafísica dos Costumes* dos momentos metafísico-específico explicitamente incluído por Kant em sua *Metafísica da Natureza*. Aqui algum dado empírico deve ser acolhido de modo a que o

princípio formal da moral, cuja possibilidade e validade é demonstrada no momento anterior, seja especificado na experiência prática efetiva; assim, à semelhança do que ocorre na *Metafísica da Natureza*, será necessário encontrar um conceito dado na sensibilidade mas determinável de modo a priori, a saber, o *ato do livre arbítrio* como aquilo que primeiramente elucida as circunstâncias práticas fundamentais especificamente humanas e desvela as condições empíricas *mínimas* requeridas para que sejam constituídas uma *metafísica* do direito e uma *metafísica* da virtude.

Surgirá dessa análise, no oitavo capítulo, um conceito de *autonomia jurídica*, que estipula os parâmetros normativos e as condições institucionais necessárias para que o agente racional constitua e persiga fins quaisquer do seu arbítrio em uma comunidade jurídica; ademais, há o conceito de *autonomia ética*, que reconhece nos fins obrigatórios, ou fins que são ao mesmo tempo deveres, as condições iniciais necessárias para o exercício progressivo da virtude e, com isso, a debilitação da influência das inclinações e paixões na consecução da plenitude moral do agente racional em uma comunidade ética. Em ambos os conceitos, está patente a dimensão social ou comunitária em que a ação humana tem lugar, que, assim, apenas se sabe efetivamente autônoma numa perspectiva que abrange todo o gênero humano.

6. A METAFÍSICA DO COSTUMES E O MOMENTO TRANSCENDENTAL. AUTONOMIA COMO PRINCÍPIO SUPREMO DA MORAL

Muito já se escreveu a respeito da subordinação da *Doutrina do Direito* e da *Doutrina da Virtude* ao princípio supremo da moralidade²¹⁶. Na Introdução à *Metafísica dos Costumes*, duas passagens atestam de modo explícito tal relação subordinativa: na primeira delas, após discutir o conceito de liberdade, Kant se refere aos “conceitos que são comuns a ambas as partes da *Metafísica dos Costumes*” e o primeiro deles é, justamente, o de obrigação como “necessitação de uma ação livre sob um *imperativo categórico da razão*” (MS Ak VI: 222. p. 31. Grifo nosso); na segunda passagem, Kant escreve:

O princípio supremo da doutrina moral é pois: age segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como lei universal (MS Ak VI: 226. p. 36).

Com efeito, se as *Doutrinas do Direito* e da *Virtude* são contadas no interior de uma *Metafísica dos Costumes*, ou seja, como partes da doutrina dos costumes, há uma exigência sistemática de que ambas estejam sob a alçada do princípio supremo da moral, buscado e fixado na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; desta subordinação se seguiria a verificação da existência na *Metafísica dos Costumes* de toda a constelação de conceitos centrais para a filosofia prática kantiana, a saber, dever, obrigação, necessitação, etc. Contudo, a despeito da importância desta tarefa, em nenhum momento Kant se deteve nos detalhes de tal subordinação; por esta razão, os intérpretes adotam estratégias diversas para reconstruir a relação entre a *Metafísica dos Costumes* e os demais escritos de *Fundamentação*, e, no caso específico da *Doutrina do Direito*, muitos chegam até mesmo a duvidar de uma efetiva subordinação do direito kantiano aos parâmetros da filosofia moral crítica, defendendo, inversamente, a

²¹⁶ Os estudos sobre o tema são inúmeros. A maioria deles, no entanto, não se detém nas dificuldades envolvidas, ou, na melhor das hipóteses, discute tal relação subordinativa em apenas uma das duas partes da *Metafísica dos Costumes*, amiúde a *Doutrina do Direito*. Em todo caso, mencionemos alguns comentadores. Brandt, R. *Immanuel Kant – Was bleibt?*. Hamburg: Meiner, 2010. pp. 127-30. Gregor, M. *Laws of Freedom*. Op. cit. pp. 1-33. Höffe, O. *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994. pp. 15-22. Malibabo, B. *Kants Konzept einer kritischen Metaphysik der Sitten*. Op. cit. pp. 107-122. Terra, R. *Política Tensa*. Op. cit. pp. 77-87.

independência da *Doutrina do Direito* em relação à moral kantiana²¹⁷. Teremos oportunidade para rebater esta última postura interpretativa mais adiante; por ora, notemos o caminho que estamos trilhando para responder afirmativamente à pergunta sobre tal subordinação da *Metafísica dos Costumes* ao princípio supremo da moral. Segundo o argumento até aqui empregado, a *Doutrina do Direito* e a *Doutrina da Virtude* seriam as doutrinas metafísicas específicas da *Metafísica dos Costumes*, em analogia às doutrinas da substância corpórea e da substância pensante na *Metafísica da Natureza*; nessa medida, ambas estariam ligadas a um momento transcendental de fundamentação da normatividade dos enunciados morais, em paralelo ao que ocorre à “ontologia” em relação à *Metafísica da Natureza*. De modo semelhante aos comentadores que afirmam a unicidade do princípio supremo da moral e a subordinação das duas partes da *Metafísica dos Costumes* a ele, propomos que o *princípio da autonomia* deve servir como base normativa das *Doutrinas do Direito e da Virtude*, exprimindo, desta maneira, a ideia de uma legislação universal dos sujeitos do direito sob leis jurídicas, e dos sujeitos éticos sob leis de virtude; em uma comunidade jurídica e em uma comunidade ética, o homem encontraria a “realização”, ou ainda, o “sentido” e o “significado” de sua ação moral. Tal “aplicação metafísica” do princípio da autonomia aos âmbitos jurídico e ético será tema do próximo capítulo.

Neste capítulo discutiremos o *momento transcendental* de fundamentação da normatividade dos enunciados morais, localizando no princípio de autonomia e na ideia de “reino dos fins”, que é “inerente” <anhängend> àquele, a base normativa donde partem a autonomia jurídica e a autonomia ética. Para tanto, contudo, iremos inicialmente discutir a peculiaridade do conceito mesmo de uma *Metafísica dos Costumes* no interior da tradição. Esta disciplina surge dos escombros da metafísica tradicional, e representa a autonomização do âmbito moral em relação às disciplinas às quais a filosofia prática via-se sujeita na tradição: psicologia, racional e empírica, direito natural, teologia, etc. Desta maneira, a *Metafísica dos Costumes* se propõe como uma

²¹⁷ Cf. Wood, A. “Final Form”. Op. cit. esp. p. 9. Cf. também Wood, A. “Kant’s Doctrine of Right: Introduction”. In: Höffe (org). *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin. Akademie Verlag. 1999. p. 35. Willaschek, M. “Which Imperatives for Right? On the Non-Prescriptive Character of Juridical Laws in Kant’s *Metaphysics of Morals*”. In: idem. Para uma literatura mais antiga, ver Terra, R. *A Política Tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo. Iluminuras. 1995. pp. 82-7. O partidário mais célebre da “tese da independência”, contudo, é Ebbinghaus que argumenta, dentre outras coisas, que o conceito de “liberdade negativa” no qual se apoiaria a *Doutrina do Direito* kantiana não dependeria da “autolegislação” da razão prática e, portanto, da “liberdade positiva” exigida por esta e base da filosofia moral kantiana. Ver a reconstrução (e a desmontagem) do argumento de Ebbinghaus por Kersting. Op. cit. pp 109-114. Tentaremos responder a essas críticas nessa parte da dissertação.

filosofia moral pura, que toma por tema um princípio válido para todos os seres racionais, dentre eles o homem (6.1). Num segundo momento, já no interior do momento transcendental de uma *Metafísica dos Costumes*, discutiremos a ideia constitutiva para Kant de uma vontade absolutamente pura ou santa como arquétipo para a vontade humana. Surge aqui um *primeiro nível de pureza*, em que, por *contraste* <*Dagegenhaltung*> com tal vontade perfeita, é inicialmente definida a peculiaridade do momento transcendental da moral: a vontade humana é *imperfeita*, e a lei moral para o homem deve se apresentar como um imperativo que leva em conta tanto a constituição natural, quanto a natureza racional do homem (6.2). Deste fato antropológico inicial explica-se a busca humana pela felicidade, e, com isso, a inevitável intromissão de particularidades empíricas e sensíveis refletidas nos fins subjetivos dos agentes e que, elevadas a princípios da moral, conduzem à heteronomia da vontade. Em oposição a isso, surge o princípio da autonomia e o reino dos fins como decorrência da universalidade da lei e da dignidade do ser racional legislador universal. Neste *segundo nível de pureza*, a natureza racional deve sobrepujar a constituição física e as circunstâncias empíricas em que se encontra o homem como condição para uma possível comunidade de seres racionais sob leis autônomas (6.3). Por fim, um excursus sobre dois possíveis sentidos de aplicação suscitados ao longo da obra crítica tentará esclarecer o papel da antropologia no interior da arquitetura da razão prática (6.4).

6.1. As exigências de pureza – A peculiaridade da concepção kantiana de uma *Metafísica dos Costumes*

Como já mencionado por diversas vezes, na *Crítica da Razão Pura*, a despeito da discussão preliminar empreendida no Cânon da Razão Pura e na Arquitetônica da Razão Pura, Kant afirma que deixará para um momento posterior a definição precisa dos contornos de sua futura *Metafísica dos Costumes*.

A metafísica da razão especulativa é (...) o que no sentido mais estrito se costuma chamar metafísica. Na medida, porém, em que a *doutrina pura dos costumes* também pertence ao ramo particular do conhecimento humano e filosófico derivado da razão pura, conservar-lhe-emos essa designação, embora a coloquemos de parte por não ser pertinente, por agora, ao nosso fim (KrV A 842/ B 870. p 663).

Com efeito, no esboço de seu sistema da filosofia delineado nas páginas seguintes a essa passagem do capítulo sobre a Arquitetônica da Razão Pura, Kant comenta apenas aquilo em que consistiria sua *Metafísica da Natureza* (KrV A 845-851/ B 873-879), deixando totalmente em aberto o caráter e as divisões de sua futura *Metafísica dos Costumes*. O ineditismo da disciplina em relação à tradição e aos sistemas de filosofia prática contemporâneos de Kant talvez seja o motivo para tal escrúpulo. É primeiramente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que Kant começa a tornar mais claro o que seria sua *metafísica* “pura” da moral – o ponto de contraste escolhido por Kant era facilmente reconhecido pelos seus contemporâneos: além de críticas pouco veladas à filosofia popular²¹⁸, o alvo explícito de Kant no prefácio, como veremos na sequência, era a *Philosophia practica universalis* da escola wolffiana.

No prefácio à obra, Kant ressalta claramente a função propedêutica que a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* desempenha em relação à própria *Metafísica dos Costumes* prevista na Arquitetônica da Razão Pura:

no propósito, pois, de publicar um dia uma *Metafísica dos Costumes*, faço-a preceder desta *Fundamentação* (Gr Ak IV: 391. p. 106).

Logo no início da *Fundamentação* Kant retoma, de modo ligeiramente modificado, o esquema sistemático já apresentado na Arquitetônica da Razão Pura. Segundo ele, haveria uma filosofia estritamente formal, a lógica, e uma filosofia material, isto é, uma filosofia que toma em consideração um âmbito específico de objetos e que se dividiria em uma doutrina da natureza <*Naturlehre*>, ou física, ocupada com as leis da natureza, e uma doutrina dos costumes <*Sittenlehre*>, ou ética, ocupada com as leis da liberdade. Ao contrário da lógica, que é composta apenas por uma parte pura, cada uma dessas divisões da filosofia material possuiria uma parte empírica ao lado de sua parte pura. A parte empírica, que se apóia em princípios extraídos da experiência, se dividiria em física e antropologia prática, correspondendo às “leis da natureza como objeto da experiência”, no caso da doutrina da natureza, e às leis “da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza”, no caso da doutrina dos

²¹⁸ Vale lembrar que, como mencionado, o ensejo decisivo para a publicação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* fora, segundo o relato de Hamann, a contraposição de Kant ao livro de um representante da filosofia popular, Christian Garve, *Philosophische Anmerkungen und Abhandlung zu Cicero's Büchern von den Pflichten*, uma tradução e adaptação da obra de Cícero, *De Officiis*. Cf. Kuehn, M. Kant. *A Biography*. Op. cit. pp. 277-283.

costumes (Gr Ak IV: 387. p. 103). Por outro lado, a parte pura conteria apenas princípios a priori, caracterizando-se, assim, como “filosofia *pura*” (Gr Ak IV: 387. p. 103). Esta nada mais seria do que a “*metafísica*”, e se dividiria segundo os objetos de cada parte da filosofia material: no conjunto das leis “segundo as quais tudo *acontece*” consistiria a *Metafísica da Natureza*, e no conjunto das leis “segundo as quais tudo *deve acontecer*”, a *Metafísica dos Costumes*, a qual, assim, não poderia ser confundida com a antropologia prática e seus princípios extraídos da experiência²¹⁹ – trata-se, antes, das leis morais que determinam a vontade humana independentemente da maneira como esta pode ser ou é de fato afetada pela natureza.

Com efeito, Kant propõe uma verdadeira divisão de trabalho no interior da filosofia moral a exemplo do que ocorre em outras ciências. Segundo ele, em todas as artes e ofícios ganha-se muito quando vários homens se ocupam de tarefas distintas, cada um deles demarcando seus próprios afazeres em oposição aos dos demais em prol do todo que é assim erigido. Em questão morais não poderia ser diferente. Muito atrapalham o estado geral das ciências práticas aqueles que, segundo Kant, “estão habituados a vender o empírico misturado com o racional, conforme o gosto do público” (Gr Ak IV: 388. p. 104), descurando, assim, da diferença fundamental que opõe a filosofia prática empírica à pura. Nada mais injusto e equivocado, portanto, do que a pecha de “meditabundo” <Grübler> posta àqueles que insistem em apenas ocupar-se com o que é meramente racional em moral. Ora, escreve Kant,

limito-me aqui a perguntar se a natureza da ciência não exige que se isole <abzusondern> sempre cuidadosamente a parte empírica da parte racional e que se anteponha (...) à antropologia prática uma *Metafísica dos Costumes*, que deveria ser cuidadosamente depurada <gesäubert> de todos os elementos empíricos, para se chegar a saber de quanto é capaz em ambos os casos a razão pura e de que fontes ela própria tira o seu ensino a priori. Esta última tarefa poderia, aliás, ser levada a cabo por todos os moralistas (cujo nome é legião), ou só por alguns deles que se sentissem com vocação para isso (Gr Ak IV: 388-389. p. 104. Grifos nossos).

Kant certamente se sentia como um dos escolhidos para tal tarefa sanitária de depuração ou purificação da moral. Sua obra se propõe a buscar <aufsuchen> e fixar <festsetzen> um princípio supremo da moralidade (Gr Ak IV: 392. p. 106) que expressa uma “necessidade prática absoluta” unicamente possível em uma “filosofia moral pura”

²¹⁹ Sobre o que seria esta antropologia empírica, cf. *supra* nota 179.

totalmente apartada da antropologia, e, portanto, de elementos sensíveis quaisquer (Gr Ak IV: 389. p. 104). Toda a filosofia moral, de resto,

assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis a priori (Gr Ak IV: 389. pp. 104-105).

Ademais, a *Metafísica dos Costumes*, essa filosofia moral *pura*, é indispensável não apenas pelo seu intuito “especulativo” de investigar e isolar o princípio moral supremo que reside de modo a priori em todo homem, mas também para livrar os costumes <*Sitten*> “de toda a sorte de perversão <*Verderbnis*>” que se lhes impõe quando falta “aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento” (Gr Ak IV: 390. p. 105). Ou seja, a exibição da “lei moral” em toda sua “pureza <*Reinigkeit*> (...) não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (metafísica) tem que vir portanto em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma filosofia moral” (Gr Ak IV: 390. p. 105). A suposta ciência que confunde seus princípios, mesclando dados puros a elementos fundados na experiência, “merece ainda muito menos o nome de filosofia moral, porque, exatamente por este amálgama de princípios, vem prejudicar até a pureza dos costumes e age contra a sua própria finalidade” (Gr Ak IV: 390. p. 105).

A exigência de pureza nutrida desde o fim da década de 1760 se impõe agora com força inédita. Não apenas se trata de um erro “escolar” ou “especulativo” a confusão de empírico e racional ou a fundação da moral em algum sentimento ou circunstância sensível, mas antes, e de modo muito mais grave, o filósofo que assim procede trai e macula o fim da ciência que busca tão insensatamente “fundar”.

Por mais estranho que possa parecer, o alvo explícito de Kant com essas palavras não é Hutcheson, Montaigne, Hobbes, Mandeville ou qualquer outro “empirista” ou filósofo popular. Muito pelo contrário, quem ultraja a própria moral ao manejá-la levemente no intento de colocá-la sob as vestes de ciência é “o célebre” Wolff, a despeito de seu *Geist der Gründlichkeit*. Segundo Kant, a *Metafísica dos Costumes* planejada não deve ser em absoluto confundida com a disciplina propedêutica de matriz wolffiana denominada *Philosophia practica universalis*. Ora, esta, por se propor “excessivamente universal”,

não tomou em consideração nenhuma vontade de qualquer espécie particular – digamos, uma vontade que fosse determinada completamente por princípios a priori e sem quaisquer motivos empíricos, e a que se poderia chamar uma *vontade pura* –, mas considerou o querer em geral <Wollen überhaupt> com todas as ações e condições que lhe cabem nesta acepção geral, e por aí se distingue ela de uma *Metafísica dos Costumes* exatamente como a lógica geral se distingue da filosofia transcendental, a primeira das quais expõe as operações e regras do pensar *em geral*, enquanto que a segunda expõe as operações e regras especiais do pensar *puro*, isto é, daquele pensar pelo qual os objetos são conhecidos totalmente a priori (Gr Ak IV: 390. p. 105).

Com efeito, a ciência proposta por Kant deve atentar à *origem pura das prescrições racionais*, e, dessa forma, ocupar-se não com um “querer humano” em geral, no qual se confundem móveis empíricos e motivos racionais, mas antes com a ideia mesma de uma vontade *pura* analisada e exposta em toda a sua *pureza*:

[A] *Metafísica dos Costumes* deve investigar a ideia e os princípios duma possível vontade pura, e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são tiradas na maior parte da psicologia (Gr Ak IV: 390. p. 105. Grifos nossos).

Portanto, ao contrário da disciplina de Wolff, que padece da indevida subordinação a ciências da tradição metafísica como a psicologia empírica e racional, o direito natural, teologia natural e outras²²⁰, a *Metafísica dos Costumes* tem por objeto uma vontade *pura*, e não um “desejar” em geral, considerando aqui o conjunto das

²²⁰ Segundo Wolff, a psicologia seria fundamental para a moral e também para as demais disciplinas às quais esta estaria subordinada; a necessidade da psicologia, racional ou empírica, é sentida “na teologia para precisar os atributos de Deus, no direito natural para estipular quais ações são boas e quais são más, na moral para fixar as condições da ação correta, na lógica (...) para dirigir o entendimento na descoberta da verdade”. École, J. Op. cit. p. 56. Ademais, além da subordinação à psicologia racional e empírica, Wolff considerava toda a filosofia moral dependente do direito natural e, assim, da teologia natural. Cf. Wolff, C. *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemein*. Op. cit: “Denomina-se *direito natural* a parte da filosofia que ensina quais ações são boas e más” (§ 68). “No direito natural (...), são demonstrados os deveres dos homens para com Deus (...). Visto que todos os deveres para com Deus não podem nem ser demonstrados e nem ter a sua realização ensinada sem o conhecimento de Deus (...), e o conhecimento de Deus é extraído pelos filósofos a partir da teologia natural, esta portanto fundamenta o direito natural e a ética” (§ 92). Kant autonomiza a filosofia moral ao atribuir seu estudo a uma disciplina independente: a *metafísica dos costumes*. É sintomático que Kant, a partir dos anos 1770, tome como conteúdo da primeira parte de seus cursos sobre *antropologia* justamente o conteúdo da psicologia empírica da *Metaphysica* de Baumgarten. Cf. Zammito, J. *Kant, Herder, and the birth of anthropology*. Op. cit. p. 301 e *passim*. Trata-se, aqui, do estudo parcial da primeira parte da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, ou, de modo geral, das lições kantianas sobre antropologia, a saber, a didática antropológica, cujo objeto correspondia, na tradição racionalista clássica, ao tema da psicologia empírica. Em suma, não é por acaso que a recusa de uma fundamentação empírica da moral *coincide* com as primeiras formulações acerca do plano de uma *Metafísica dos Costumes* e com o surgimento de uma disciplina à parte no oferecimento de cursos por Kant na Universidade de Königsberg: a antropologia, primeiramente ministrada em 1772.

faculdades práticas que determinam a ação humana livre em meio à influência recíproca de elementos racionais e empíricos. Na filosofia prática universal wolffiana há justamente aquela reprovável mistura de pureza e empiria condenada desde a *Dissertação Inaugural* e que tanto prejudica a “dignidade dos costumes” e embota o projeto de uma ciência prática consequente com seu próprio objetivo. Embora tratem de conceitos pertencentes a uma genuína *Metafísica dos Costumes*, como leis morais e deveres, Wolff e os partidários de sua filosofia

não distinguem os motivos de determinação que, como tais, se apresentam totalmente a priori só pela razão e são propriamente morais, dos motivos empíricos, que o entendimento eleva a conceitos universais só por confronto das experiências. Consideram-nos, pelo contrário, sem atender à diferença das suas fontes, só pela sua maior ou menos soma (tomando-os a todos como de igual espécie), e formam assim o seu conceito de obrigação (Gr Ak IV: 391. pp 106).

Nesse momento vemos com mais clareza a importância decisiva do longo processo de “isolamento” da razão e de conhecimento de sua “personalidade” que foi reconstruído na primeira parte da dissertação: o caminho de “purificação” trilhado nos anos 1770 tinha como alvo não apenas a escola britânica, mas também Wolff e sua Filosofia Prática Universal na busca kantiana por um “novo início” na filosofia moral. Ora, afirma Kant, o motivo do erro de Wolff foi ter mantido sua divisa: *connubium rationis et experientiae* também no âmbito prático²²¹ e, em decorrência disto, não ter “purificado” a razão prática e assim não ter oposto uma *metafísica* da moral a uma disciplina que mistura elementos antropológicos, psicológicos e racionais; trata-se de um equívoco análogo àquele cometido por toda a metafísica tradicional, na qual não se distinguem a lógica *geral*, com seus princípios de contradição, razão suficiente e terceiro excluído válidos para todo o pensar, empírico ou puro, e a lógica *transcendental*, que se ocupa tão-somente dos elementos *puros* do nosso conhecimento e, portanto, das condições transcendentais de objetividade do mesmo. No caso específico da filosofia prática, com seu desdém pela necessária purificação do princípio da moral, a tradição não atentou à diferença específica e ao necessário isolamento da moral relativamente à metafísica tradicional, mais particularmente a psicologia empírica

²²¹ Cf. Arndt, H. W. “Zu Begriff und Funktion der ‘moralischen Erfahrung’ in Christian Wolffs Ethik”. In: École, J (ed). *Autour de la philosophie Wolffienne*. In: Wolff, C. *Gesammelte Werke Bd 65*. Jean École et al. (eds). Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 1962-.

e racional, e também a própria teologia e as demais disciplinas da *metaphysica generalis* e da *metaphysica specialis*, conforme a hierarquia das ciências propostas por Wolff e sua escola²²². Kant torna isto mais claro na segunda seção da *Fundamentação*. Perguntando-se sobre como é possível que o princípio da moral seja absolutamente vinculante à vontade humana, Kant escreve:

Mas para descobrir esta ligação é preciso, por bem que nos custe, dar um passo além, isto é, para a metafísica, em um âmbito da mesma, contudo, que *é distinto da filosofia especulativa*, a saber, *Metafísica dos Costumes*. Numa filosofia prática, em que não temos de determinar os princípios do que acontece, mas sim as leis do que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça, quer dizer, leis objetivas práticas; numa tal filosofia, digo, não temos necessidade de encetar investigações sobre as razões por que qualquer coisa agrada ou desagrada, por que, por exemplo, o agrado <Vernügen> da simples sensação se distingue do gosto, e se este se distingue de um prazer <Wohlgefallen> universal da razão; não precisamos investigar sobre que assenta o sentimento de prazer e desprazer, e como é que daqui resultam desejos e tendências, e como destas, por sua vez, com o concurso da razão, resultam as máximas; porque tudo isto pertence a uma *psicologia empírica*, que constituiria a segunda parte da ciência da natureza se as considerássemos como filosofia da natureza, enquanto ela se funda em leis empíricas. Aqui se trata, porém, da lei objetiva prática, isto é, da relação de uma vontade consigo mesma enquanto esta vontade se determina só pela razão, pois que então tudo o que se relaciona com o empírico desaparece por si, porque, *se a razão por si só determina o comportamento* <Verhalten> (...), *terá de fazê-lo necessariamente a priori* (Gr Ak IV: 426-427. pp. 133-134. Grifos nossos).

Em suma, ao não ter purificado a razão prática e desprezado o *Verfahren der sich selbst isolierenden Vernunft*, Wolff perdeu de vista o único caminho possível para uma verdadeira *metafísica* da moral através da determinação de um princípio supremo da moralidade absolutamente vinculante para todo ser racional e, *por consequência*,

²²² Cf. Riedel, M. *Metafísica e metapolítica. Studi su Aristotele e sul linguaggio político della filosofia moderna*. Bologna: Il Mulino, 1990. Cap. 8. “L’ ‘emendazione’ della filosofia pratica. La metafísica come teoria della prassi in Leibniz e Wolff”. Riedel localiza na “descoberta” da vontade pura o rompimento de Kant com Wolff e, de modo geral, com a tradição precedente: “A descoberta desta vontade faz com que, em lugar de uma fundação das partes ‘particulares’ da filosofia prática, Kant ponha a ideia de sua autofundação, a qual torna não apenas supérfluo, mas também metodologicamente impossível o recurso a conceitos e a referentes da tradição que se revelaram constitutivos à *Philosophia practica universalis*” (p. 240). Nessa “ideia de autofundação” racional repousa a exigência de autonomização do âmbito moral.

também para o homem²²³ – dito de forma diferente, toda a tradição pecou por não ter obtido a *autonomização* da filosofia prática em relação aos âmbitos especulativos e mesmo estéticos e a qual Kant acreditava ter atingido, ao menos de maneira “escolar” e sistemática, por meio de uma *Metafísica dos Costumes*. Curiosamente, portanto, a *desabilitação da influência da metafísica tradicional na moral faz surgir uma Metafísica dos Costumes*²²⁴.

Em resumo, a *pureza* exigida é a marca que distingue o projeto da *Metafísica dos Costumes* das diversas tentativas anteriores de fundamentação da moral:

Basta que lancemos os olhos aos ensaios sobre moralidade feitos conforme o gosto preferido para breve encontrarmos ora a ideia da determinação <Bestimmung> particular da natureza humana (...), ora a perfeição, ora a felicidade, aqui o sentimento moral, acolá o temor de Deus, um pouco disto, mais um pouco daquilo, numa mistura espantosa; e nunca ocorre perguntar se por toda a parte se devem buscar no conhecimento da natureza humana (que não pode provir senão da experiência) os princípios da moralidade, e, não sendo esse o caso, sendo os últimos totalmente a priori, livres de todo o empírico, se se encontrarão simplesmente em *puros conceitos racionais* e não em qualquer outra parte, nem mesmo em ínfima medida (Gr Ak IV: 410. pp. 121-122. Grifos nossos).

Essa *Metafísica dos Costumes*, “completamente isolada <völlig isolierte>, que não anda misturada nem com a antropologia, nem com a teologia, nem com a física ou a hiperfísica” (Gr Ak IV: 410. p. 122), é um desiderato moral central cuja importância, entretanto, fora totalmente desconsiderada pela tradição. A autonomização da moral em relação a todas essas disciplinas enseja o projeto de uma *metafísica* da moral.

²²³ Cf. Gr Ak IV: 425. p. 132: “Pois o dever deve ser a necessidade prática incondicionada da ação; tem de valer portanto *para todos os seres racionais* (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo), e *só por isso* pode ser lei também para toda a vontade humana”.

²²⁴ Sobre o ineditismo de uma *metafísica* dos costumes, cf. Schwaiger, C. “Die Anfänge des Projekts einer Metaphysik der Sitten zu den wolffianischen Wurzeln einer kantischen Schlüsselidee”. Op. cit. Brandt, R. “Kant como metafísico”. Op. cit. p. 42. Baseando-se em Max Wundt, Brandt afirma que o projeto de uma *metaphysica moralis* encontra um único precedente antes de Kant: Israel Kants, um discípulo obscuro de Wolff; contudo, seria ainda “uma ideia errática e sem conseqüências”, ao contrário, decerto, do que ocorre com Kant. Segundo Malibabo, apoiado em Theo Kobusch, “as raízes da *metaphysica moralis* remontam à ontologia medieval. A nova metafísica (metafísica do ‘ens morale’) é pela primeira vez indicada em Samuel Pufendorf, pois ele deu o primeiro passo para a metafísica dos costumes ao falar de uma ‘*Ethica universalis*’ no sentido de uma disciplina competente para a teoria do homem enquanto homem, portanto, enquanto ser da liberdade” (Op. cit. p. 81). Teria sido a escola wolffiana a primeira a cunhar o termo *metaphysica moralis*, a partir do qual surgiu o correlato alemão *Metaphysik der Sitten*. Em todo caso, Malibabo não mostra se esta disciplina corresponde a uma disciplina autônoma da moral, como é o caso em Kant.

Contudo, como obter essa pureza e autonomização tão desejada e necessária? Segundo Kant, o caminho a ser seguido é o da consideração das leis morais como válidas não apenas ao homem e à peculiaridade de suas faculdades prática e mesmo das circunstâncias específicas em que se encontra sua razão, mas também – e antes de tudo – a *todos os seres racionais* enquanto tais:

Aqui [*Metafísica dos Costumes*] não se deve, como a filosofia especulativa o permite e por vezes mesmo o acha necessário, tornar os princípios dependentes da natureza particular da razão humana; mas, porque *as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral*, é do *conceito universal de um ser racional em geral* que se devem deduzir. Desta maneira toda a moral, que para sua *aplicação aos homens* precisa da antropologia, será primeiro exposta independentemente desta ciência como pura filosofia, quer dizer, como metafísica (Gr Ak IV: 411-412. p. 123. Grifos nossos).

A *Metafísica dos Costumes*, portanto, partiria não da “razão humana” ou das faculdades práticas do homem enquanto ser racional ou natural, mas antes da “ideia de uma *vontade pura*” (Gr Ak IV: 390. p. 105), do “conceito universal de um *ser racional em geral*” (Gr Ak IV: 412. p. 123), e somente após ter sido exposta de forma independente da antropologia poderia, com o auxílio desta, ser aplicada à natureza humana²²⁵.

O que seria, no entanto, esta moral completamente “pura”, “isolada” e “depurada” que partiria da ideia de uma razão perfeita e seria completamente apartada da natureza humana? Ora, não haveria aqui um descompasso desconcertante entre essa exigência estrita de pureza e o projeto mesmo de uma metafísica aplicada à natureza humana dada “na experiência” verificado mais tarde, em 1797, na mesma *Metafísica dos Costumes*?

É possível dissolver esta aparente contradição recorrendo a uma investigação acerca dos *níveis de pureza* da filosofia moral kantiana, percebendo neste esboço da “arquitetônica da razão prática” certas correspondências e analogias entre a *Metafísica dos Costumes* e a *Metafísica da Natureza*, analisada na parte anterior da dissertação. Através desse expediente, surgirão tanto o estágio propedêutico e puro de fundamentação do princípio supremo da moral, que corresponde à parte transcendental da *Metafísica dos Costumes* e que, na realidade, funciona como uma etapa de

²²⁵ Sobre a questão específica da “aplicação” nesta passagem e dos possíveis sentidos envolvidos, cf *infra* 7.5.

fundamentação da normatividade de proposições morais segundo o “conceito de um ser racional”, quanto o momento em que as proposições da etapa anterior são aplicadas a um elemento empírico definidor da situação prática especificamente humana, ou seja, as “ciência morais metafísicas específicas”, a metafísica do direito e a metafísica da virtude. A forçosa conclusão, assim, é que, a exemplo do que ocorre em uma *Metafísica da Natureza*, também na *Metafísica dos Costumes*, considerando-se aqui o *conjunto de seus dois momentos constitutivos*, não há uma ciência metafísica “absolutamente pura” <*ganz reine*>.

Antes, contudo, de analisar em pormenor o que seriam as partes transcendental e metafísico-específica da *Metafísica dos Costumes* e seu caráter a priori não puro, cumpre defender Kant das acusações acerca de uma *fiat voluntas rationalis* em sua filosofia moral ao mesmo tempo em que, através disso, se desvela um elemento constitutivo não apenas para a moral, mas também para o conjunto de sua filosofia crítica – dito de maneira mais clara, cumpre antes compreender a função desempenhada pelo conceito de *vontade santa*, ou *perfeita*, para a representação da lei moral como um *imperativo* para seres racionais *finitos*, como, por exemplo, o homem.

6.2. Primeiro nível de pureza: A pureza irrestrita e a vontade santa

A parte transcendental, no momento “absolutamente puro” de uma *Metafísica dos Costumes*, deve de antemão assumir a ideia de uma vontade pura, ou o conceito universal de um ser racional em geral. Apenas sob essa pressuposição, que, contra Wolff e sua escola, afasta o conceito de um querer humano ou mesmo uma vontade de um ser racional imperfeito, seria possível compreender inicialmente a possibilidade não do imperativo categórico *tout court*, mas antes da lei moral entendida como lei da liberdade – segundo Kant, a lei moral em sua pureza irrestrita, que, descrevendo-o, imediatamente determina o comportamento de uma vontade plenamente boa e perfeita, deveria ser diferenciada do imperativo categórico, que expressa a necessidade prática absoluta sob a forma de uma *prescrição moral*, um *dever-ser* <*Sollen*> para seres racionais *imperfeitos*, cujo fundamento de determinação não é tão-somente a lei moral.

Ora, de acordo com Kant, a lei que rege o conceito de moralidade

é de tão extensa significação que tem de valer não só para os homens mas para todos os *seres racionais em geral*, não só sob condições contingentes e com exceções, mas sim absoluta e necessariamente (Gr Ak VI: 408. p. 120).

O homem seria apenas um dentre os possíveis seres racionais, não podendo, assim, servir de modelo para uma lei moral de tão vasto alcance e ampla validade. Vale lembrar aqui a curiosa fascinação de Kant por possíveis formas racionais de vida extraterrestres²²⁶ ou, num argumento filosoficamente mais convincente, a sua ideia de que a constituição específica do aparato cognitivo humano (as duas formas da sensibilidade, o entendimento discursivo) é logicamente compatível com a existência de outros aparatos cognitivos igualmente finitos mas distintos do do homem, bem como com um entendimento intuitivo e não discursivo como o humano.

A amplitude desta ideia, no entanto, é maior e mais radical do que aparenta ser. Para Kant, a *peculiaridade* <*Eigentümlichkeit*> do entendimento humano, a saber, ser apenas e tão-somente capaz de sintetizar um diverso dado alhures com vistas à constituição de um objeto, pode ser mais bem compreendida comparando-o com a representação (logicamente) possível e mesmo *exigida* de um entendimento divino, que constituiria seu objeto de forma imediata a autosubsistente:

Na demonstração acima [na dedução transcendental das categorias], *eu só não pude fazer abstração de uma coisa*, a saber, que o diverso tem de ser *dado* para a intuição antes da síntese do entendimento e independentemente dela; como isso acontece, porém, permanece aqui indeterminado. Se eu quisesse pensar um *entendimento que intuísse por si mesmo* (como, digamos, *um entendimento divino que não se representasse objetos dados, mas tivesse os próprios objetos dados ou produzidos através da sua representação*), então as categorias não teriam *absolutamente nenhum significado* em relação a tais conhecimentos. Elas são apenas regras para um entendimento cuja faculdade consiste inteiramente no pensar, i.e. na ação de trazer à unidade da apercepção a síntese do diverso, que lhe foi dado de outra parte na intuição (KrV B 145. p. 144. Grifos nossos).

²²⁶ “Enquanto que o Kant maduro estava muito menos disposto do que o jovem Kant a especular sobre os modos de vida e as capacidades intelectuais dos seres racionais não humanos, ao longo de sua carreira ele assumiu como algo óbvio que existem outras formas de vida racional no universo e que os detalhes da moralidade seriam diferentes para eles do que o são para nós”. Cf. Loudon, R. *Kant's Impure Ethics*. op. Cit. pp. 12-3. Em p. 188, nota 30, Loudon menciona diversas passagens em que Kant seriamente “pondera” a existência de seres extraterrestres.

Com efeito, a oposição entre o entendimento *discursivo* humano e o entendimento *intuitivo* divino é suscitada com o objetivo de marcar a diferença específica das faculdades humanas *finitas* de conhecimento. Com essa constatação, no entanto, não são ainda definidas as especificidades *empíricas* de nossas faculdades, as características peculiares que definem o aparato cognitivo do homem na medida em que ele se torna objeto de uma psicologia empírica ou, dito de maneira mais adequada ao Kant crítico, antropologia pragmática²²⁷, ou ainda de uma lógica aplicada²²⁸; muito pelo contrário, trata-se, à falta de termo melhor, do “constrangimento transcendental” a que está submetido todo e qualquer intelecto *finito*, isto é, que opera com fontes *separadas* de conhecimento (sensibilidade e entendimento), como é o caso do homem: a este nada resta senão conformar-se às limitações advindas da clivagem entre sensibilidade e entendimento e das múltiplas atividades sintéticas decorrentes desta não passível de ser abstraída (“*unabstrahierbar*”) divisão originária e, nessa medida, necessárias para a constituição da objetividade do diverso da intuição. A função central das categorias e das formas puras da sensibilidade na constituição do nosso conhecimento somente é plenamente compreendida por meio do *contraste* <*Dagegenhaltung* – cf. KU Ak V: 408. p. 249> com um suposto entendimento intuitivo divino²²⁹. De resto, em virtude desta limitação que lhe é originariamente constitutiva, ou seja, por não ser capaz de produzir por si só seu objeto e por depender de um diverso fornecido pela sensibilidade, uma intuição portanto sensível e nunca intelectual, o homem não é capaz de conhecer justamente aqueles objetos que mais lhe despertam interesse: os objetos da metafísica e a noção de totalidade incondicionada pressuposta por eles.

No sinuoso parágrafo 77 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant se demora nas distinções entre o entendimento humano e o entendimento divino: trata-se, aqui, da relação entre um *intellectus archetypus* e um *intellectus ectypus*, à semelhança da distinção, realizada na Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, entre um

²²⁷ Cf. a primeira parte da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, ou, de modo geral, das lições kantianas sobre antropologia, a saber, a didática antropológica, cujo objeto, como já dito acima, correspondia, na tradição racionalista clássica, ao tema da psicologia empírica. Cf. Zammito, J. Op. cit. p. 301 e *passim*.

²²⁸ Cf. Excurso em 6.4. *infra*.

²²⁹ “Talvez nosso conhecer <*Erkennen*> não seja o conhecer puro e simples, mas antes um modo de conhecer. Dado que, contudo, nós não conhecemos <*kennt*> nenhum outro modo [de conhecer], então a peculiaridade de nosso conhecimento, que é ligado à consciência da intuidade <*Erscheinungshaftigkeit*> de nossa existência, somente pode ser obtida através de uma construção contrastiva de um outro conhecer (...). Kant constrói um adicional <*ein Mehr*>: um entendimento divino intuitivo” Jaspers, K. *Kant. Leben, Werk, Wirkung*. München: R. Piper & Co. Verlag, 1975. p. 71.

intuitus originarius e um *intuitus derivativus*²³⁰. Segundo Kant, ao passo que o entendimento discursivo humano, o *intellectus ectypus*, carece de um particular dado (o diverso da intuição) de modo a determiná-lo segundo conceitos universais e assim conhecê-lo, um entendimento intuitivo divino, o *intellectus archetypus*, segundo a representação que dele pode ser feita *por contraste*, ou seja, *negativamente*, seria um entendimento que partiria do universal, isto é, de um todo dado de forma imediata, até o particular, um singular que seria imediatamente conhecido como uma determinada limitação do todo (KU Ak V: 405-406. pp. 246-248)²³¹. Sem entrarmos nos detalhes da questão - o que apenas nos atrapalharia neste momento -, notemos apenas como a representação desse intelecto intuitivo serve, de acordo com Kant, para “marcar” *<anmerken>* a peculiaridade do entendimento *humano* e, assim, a “contingência de sua constituição” *<Zufälligkeit der Beschaffenheit (...) unseres Verstandes>*:

Trata-se, por isso, do comportamento do *nosso* entendimento relativamente à faculdade de julgar, de modo a procurarmos aí uma certa contingência da sua constituição, para notar esta particularidade do nosso entendimento na respectiva diferença em relação a outros possíveis (KU Ak V: 406. p. 247).

Essa *peculiaridade* do entendimento humano, como o próprio Kant ressalta na passagem da *Crítica da Razão Pura* citada acima, é “a *única coisa que não pode ser*

²³⁰ “Também não é necessário que limitemos o modo de intuir no espaço e no tempo à sensibilidade do ser humano; pode ser que todo ser pensante finito tivesse necessariamente de coincidir nisso com o ser humano (por mais que não possamos decidi-lo), mas ela não cessa de ser sensibilidade, em virtude dessa validade universal, justamente porque não é uma intuição originária (*intuitus originarius*), mas derivada (*intuitus derivativus*), e portanto não é uma intuição intelectual – a qual parece pertencer, justamente pelas razões aduzidas, a um ser originário *<Urwesen>*, mas jamais a um ser dependente *<abhängigen Wesen>* tanto segundo sua existência como segundo sua intuição (que determina a sua existência em relação a objetos dados)” (KrV B 72. pp. 86-87).

²³¹ São conhecidas as ressonâncias dessa ideia kantiana no idealismo alemão. O jovem e o velho Hegel, por exemplo, viam no entendimento intuitivo divino e no juízo reflexionante a ele ligado “uma antecipação do princípio especulativo da identidade de sujeito e objeto, pensamento e ser” (Allison. “Is The Critique of Judgment ‘Post-Critical’? In: Sedgwick, S. (ed). *The Reception of Kant’s Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel*. Cambridge. Cambridge University Press. 2000. p. 78), ou ainda, o “universo concreto em si mesmo”: “a representação de um *entendimento divino*, de uma conformidade a fins *interna*, etc., é o *universal* pensado ao mesmo tempo como *concreto* em si mesmo” (§ 55). Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*. Hamburg: Meiner, 1969. Hegel afirma que Kant não liga “a própria verdade” à conexão que estabelece entre o universal e o particular observada no intelecto divino (§ 56), o que, por sua vez, dá mais uma mostra do “falha fundamental” *<Grundmangel>* do “sistema dualista” kantiano, a saber, “a *inconseqüência* de *unir* o que, um momento antes, se esclareceu como independente *<selbständig>* e, portanto, como não *unificável*” (§ 56). Ao contrário de Hegel, preferimos ver no entendimento divino kantiano a representação *por contraste* da marca não de uma inconseqüência, mas antes da incontornável finitude de um entendimento que sabe que não pode conhecer tudo a que é impelido por sua natureza mesma e que, ao mesmo tempo e por esse mesmo motivo, renuncia, por exemplo, a provas pré-críticas da existência de Deus como a ontológica, que Hegel tenta resgatar (§ 51).

abstraída” na “redução transcendental” do conhecimento humano – trata-se, se assim se deseja expressar, de um *fato antropológico fundamental* que define a *finitude humana* no campo teórico²³².

É nesse sentido amplo de uma necessária representação “por contraste” definidora da finitude humana que deve ser entendida, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a concepção kantiana a respeito da lei moral como válida para “todos os

²³² Sobre isso, cf. também. KU Ak V: 401. p. 242: “(...) segundo a natureza da nossa faculdade de conhecimento (humano) *ou segundo o conceito que podemos fazer da faculdade de um ser racional finito em geral*”. O contexto específico desta passagem e da discussão a respeito do *intellectus archetypus* e *intellectus ectypus* é o da pressuposição necessária de um entendimento intuitivo divino de modo a entender a possibilidade de um fim natural e, de modo geral, um sistema teleológico da natureza concebidos segundo uma propósito (causa final) e cuja condição de possibilidade “interna” ultrapassa as capacidades do entendimento discursivo finito humano, para o qual são apenas compreensíveis (de um ponto de vista determinante) as condições causais envolvidas nas leis mecânicas. Nessa discussão a respeito da finitude do entendimento humano, não é possível deixar de mencionar a interpretação realizada por Heidegger em *Kant e o problema da metafísica* sobre a finitude do homem a partir da constatação das clivagens e dualismos de nosso aparato de conhecimento e a tentativa heideggeriana de encontrar na imaginação transcendental uma “raiz comum” de entendimento e sensibilidade, intuição e conceito (cf. Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt. Vittorio Klostermann. 1991. pp. 20ss e *passim*). Para Heidegger, a própria interrogação metafísica, seja ela a da *metaphysica naturalis*, seja a da metafísica científica, reduz-se à compreensão da finitude humana, ou dito de modo mais fiel ao jargão heideggeriano, ao esforço do próprio *Dasein* em compreender o “fato metafísico original” <*metaphysisches Urfaktum*>, que consiste em que o “finito de fato se conhece <*bekannt*> em sua finitude, sem, contudo, ao mesmo tempo compreendê-la <*begriffen*>” (Idem. p. 233). Disso resulta, segundo Heidegger, que “a questão da essência da metafísica é a questão da *unidade* das faculdades fundamentais do ‘ânimo’ <*Gemüt*> humano. Da fundamentação kantiana resulta: a fundação da metafísica é um interrogar-se sobre o homem, isto é, é *antropologia*” (idem. p. 205. Grifos nossos), em suma, um interrogar-se sobre a finitude a partir da aparentemente insondável raiz comum das faculdades do homem. Segundo Henrich, a ânsia heideggeriana de identificar alguma “raiz comum” do conhecimento humano, que abriria a possibilidade para a própria autocompreensão da finitude do homem, não encontra eco no próprio Kant. O problema da raiz comum corresponde à temática do racionalismo tradicional concernente à *vis repraesentativa universi* na qual unificam-se todos os poderes e capacidades do ânimo. De acordo com Henrich, para Kant isso não se tratava de um problema propriamente dito, ou melhor, tratava-se de um problema sem solução possível, a exemplo daquele já aludido acerca da possibilidade interna e “raiz comum” das forças de atração e repulsão no conceito de matéria (Henrich, D. “On the unity of subjectivity”. In: *The Unity of Reason*. Op. cit. pp. 20ss). A despeito das possíveis interpretações a respeito, retemos aqui apenas o significado do fato incontornável da discursividade do entendimento como uma inquestionável marca da finitude do conhecimento humano em comparação ao intelecto divino, refletida, de resto, na mencionada impossibilidade de *compreender* um fim natural e, de modo geral, uma causa final a partir de leis mecânicas, o que, como mencionado, não ocorre por ocasião do intelecto intuitivo divino. Sem se considerar aqui a base histórica da questão, como quer Henrich, trata-se de um tema constitutivo da filosofia kantiana (cf. Krüger, G. *Critique et morale chez Kant*. Op. cit. pp. 39ss. Jaspers, K. *Kant. Leben, Werk, Wirkung*. Op. cit. pp. 71-72). Como será visto na sequência, a questão central da finitude reaparece na moral: estar submetido a um imperativo categórico, ou seja, não possuir uma vontade perfeita, é um *fato antropológico fundamental* agora com referência à vida prática humana (o qual, ressaltamos, não deve ser confundido com o “mínimo empírico” referente à natureza humana de que trata a *Metafísica dos Costumes*. Mais sobre isso na sequência). Distinguir esses dois fatos antropológicos fundamentais, o teórico e o prático, é necessário para que se evitem conclusões como a de Heidegger, para quem, em virtude da “raiz comum” da finitude humana na imaginação transcendental, a razão prática estaria “necessariamente fundada” nesta última (Heidegger, M. Op. cit. p. 156). Como bem nota Krüger, “ligar a razão prática pura à imaginação transcendental seria, para Kant, transmutar a moralidade em paixão” (Krüger, G. Op. cit. p. 94), perdendo-se com isso a própria noção de personalidade moral e de autoimputação envolvidas no conceito de autonomia, justamente a fórmula da lei moral “que mostra *como* devo fazer aquilo *que* devo fazer” (idem. Op. cit. p. 127).

seres racionais *em geral*” (Gr. Ak IV: 408. p. 120). Como decorrência disso, o imperativo categórico, que expressa essa lei moral sob a forma prescritiva, e não meramente enunciativa como seria de se esperar para uma vontade “santa”, toma em consideração uma “vontade imperfeita”, própria a uma *razão finita* (ou seja, imperfeita) *em geral*:

Uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objetivas (do bem <*des Guten*>), mas não se poderia representar como *necessitada* <*genötigt*> a ações conformes a lei <*gesetzmäßigen*>, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso, os imperativos não valem para uma vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa*; o dever-ser <*Sollen*> não está aqui no seu lugar, porque o querer <*Wollen*> coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso, os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do *querer em geral* e a *imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo* (Gr Ak IV: 414. p. 124. Último grifo nosso).

Esta vontade perfeita, não submetida às carências <*Bedürfnisse*> que marcam a finitude da razão humana, seria, com efeito, uma vontade *divina*:

Mas donde é que nós tiramos o conceito de Deus como sumo bem? Meramente da ideia que a razão esboça a priori da perfeição moral e que liga indissolúvelmente <*unzertrennlich*> ao conceito de vontade livre (Gr Ak IV: 408-409. p. 121).

Bem entendido, esta vontade divina é um *arquétipo* da plena santidade de uma vontade que não está, em virtude de sua perfeição, acima de todas as leis práticas; pelo contrário, trata-se de uma vontade à qual não aplicam todas as condições restritivas de que temos consciência em nós mesmos e que, portanto, serve de tipo ideal para a vontade humana imperfeita e mesmo para a própria lei moral.

Na inteligência sumamente suficiente, o arbítrio é com razão representado como incapaz de uma máxima que não pudesse ser ao mesmo tempo objetivamente lei, e o conceito de santidade que por isso lhe convém, na verdade, coloca-a para além <*wegsetzen über*> não de todas as leis práticas, mas antes para além de todas as leis práticas restritivas, por conseguinte, para além do dever e da obrigação. Esta santidade da vontade é, todavia, uma ideia prática que necessariamente tem de servir como *arquétipo*, cuja aproximação infinita é a única que compete a todos os seres racionais

finitos e que a lei moral pura, que por isso mesmo se chama santa, lhes mantém constante e corretamente ante os olhos (KpV Ak V: 32. pp. 54-55).

Tampouco esta vontade divina é o *fundamento* da lei moral, ou seja, a validade desta para homem sendo como que deduzida da infinita perfeição de tal vontade (Gr Ak IV: 441-443. pp. 145-147. KpV Ak V: 40-41. p. 65- 67). Ora, como Kant por diversas vezes alerta, isto equivaleria a defender a heteronomia da vontade humana, dependente, assim, da representação da perfeição de Deus para que se reconheça como sujeita a uma lei absolutamente vinculante e, por meio dela, obrigada a ações morais. Pelo contrário, esse conceito de uma vontade sumamente boa é *decorrência* da validade da lei moral para *todos os seres racionais*, dentre eles o homem, finito e imperfeito, e Deus, infinito e perfeito. Como Kant deixa bem claro no prefácio à *Religião nos Limites da Simples Razão*, a religião e Deus surgem inevitavelmente da moral, e não o inverso (Rel Ak VI: 3-6. pp. 11-15).

Em *contraste com* a vontade absolutamente boa, conceitos como “dever-ser”, “obrigação”, “dever”, “imperativo”, centrais para a teoria moral kantiana, ganham razão de ser para uma vontade racional finita, ou seja, aquela que não é natural e inevitavelmente determinada *tão-somente* pela representação da lei moral; uma vontade, portanto, em cujos possíveis fundamentos de determinação estão incluídos outros móveis que não a própria lei moral – esta vontade está “*necessitada*” <*genötigt*> pela lei moral em virtude de sua natureza racional e imperfeita.

Se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é *necessitação* <*Nötigung*>; quer dizer, a relação das leis objetivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão, sim, princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente (Gr Ak IV: 413. pp. 123-124).

Dessa maneira, na discussão a respeito da lei moral como uma lei naturalmente acolhida por uma vontade perfeita, que “só pode ser determinada pela representação do bem”, reside um *primeiro nível de pureza* da filosofia moral kantiana. O conceito geral de ser racional absolutamente perfeito e a ideia de uma vontade santa são *constitutivos* na determinação da validade da lei moral entendida na ampla significação de uma lei

para *seres racionais em geral*. Segundo Kant, não é possível tomar como base normativa da moral o conceito de uma razão humana, seja em suas especificidades observadas na experiência, seja na finitude que compartilha com outros possíveis seres racionais imperfeitos. A própria ênfase kantiana em conceber sua *Metafísica dos Costumes* como “moral pura” pressupõe a representação ideal de uma vontade não submetida às restrições e impedimentos a que o homem está sujeito:

com que direito podemos nós tributar respeito ilimitado, como prescrição universal para toda a natureza racional, àquilo que só é válido talvez nas condições contingentes da humanidade <*Menschheit*>. E como é que as leis da determinação da *nossa* vontade hão de ser consideradas como leis da determinação da vontade de um ser racional em geral, e só como tais consideradas também para a *nossa* vontade? (Gr Ak IV: 408. p. 120).

O raciocínio de Kant é claro: o respeito ilimitado <*unbeschränkte Achtung*> e a validade da lei moral para nós, seres racionais imperfeitos, são uma *decorrência* de sua validade para toda e qualquer natureza racional, cujo arquétipo ou tipo ideal é a vontade santa divina, que, em virtude de seu conceito mesmo, não encontra os impedimentos subjetivos, quaisquer que sejam, que constroem a perfeição da vontade humana. A exigência de validade absoluta e irrestrita, portanto, entrelaça-se com a recusa em derivar a lei moral a partir de características necessárias ou contingentes da razão humana e, *a fortiori*, do ser humano²³³. Trata-se, em suma, da *pureza absoluta, completa e irrestrita* buscada desde o fim dos anos 1760.

A filosofia moral absolutamente pura partiria, assim, do conceito de uma vontade irrestritamente boa, ou seja, aquela à qual não se aplica sequer o conceito de dever, ele mesmo sujeito a “limitações e impedimentos subjetivos” (Gr Ak IV: 397. p. 112) e, portanto, cabível apenas a uma teoria moral para naturezas racionais finitas. Para essa vontade divina, portanto, ao contrário do que ocorre com vontade imperfeita, a lei moral seria *descritiva* de seu comportamento, e, assim, sua formulação surgiria de modo analítico a partir da simples análise de seu conceito.

Segundo Konrad Cramer, apenas na *Crítica da Razão Prática* Kant teria levado a cabo esse programa de formulação da lei moral a partir do conceito de uma vontade absolutamente pura. Nesta obra, ao contrário do que ocorre na *Fundamentação*, mas notadamente na primeira seção, Kant busca obter a formulação da lei moral a partir não

²³³ Cramer, K. “Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik”. In: Schönrich, G & Kato, Y (orgs). *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996. pp. 284-5.

apenas do conceito de vontade boa sujeita ao dever²³⁴, mas também pela análise do conceito de uma lei prática (KpV Ak V: 29-30. pp. 48-49), ou seja, nesse caminho alternativo, a pureza do motivo (a mera forma legislativa da máxima) para a execução da ação torna-se idêntica à pureza da vontade absolutamente boa, imediatamente sujeita à lei moral; ademais, o conceito de vontade “pura” assumido é aquele de uma vontade absolutamente boa (KpV Ak V: 62-63. pp. 99-100), ou seja, uma vontade em relação à qual não há algo como “dever”. Sem que haja o recurso a este, como é o caso da *Fundamentação*, na *Crítica da Razão Prática* há uma exposição do conceito de vontade absolutamente boa e de lei moral que parte tão somente do conceito de uma lei da liberdade como a regra prática que toma a forma legislativa da máxima como único fundamento possível de determinação da vontade; esta exposição da lei fundamental da razão prática pura é feita através de um argumento puramente *analítico*, que parte do conceito de uma lei prática objetivamente válida para, assim, compreender seu funcionamento. Este torna explícito que

a vontade determinada através de uma lei prática objetivamente válida é aquela cuja máxima pode valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal para todo caso possível de vontade [perfeita ou imperfeita – D.K]. A identificação da lei fundamental da razão prática com a lei moral conduz a um enunciado adicional, a saber, que a vontade absolutamente boa é exatamente aquela cuja máxima satisfaz essa condição²³⁵

Ou seja, essa elaboração da moral para uma vontade divina exige apenas o conceito de uma lei prática como princípio de uma legislação universal para seres racionais livres em geral, sujeitos ou não a impedimentos advindos de sua eventual finitude, como, por exemplo, aqueles expressos pelos conceitos de “dever”, “obrigação”, “necessitação”, etc. Em suma, neste primeiro nível de pureza, a lei moral não é prescritiva, mas antes *descritiva* da “constituição de uma vontade pura” ou do conceito mesmo de bom moral. Em outras palavras, a formulação da lei moral neste momento não deve assumir a forma imperativa, mas antes *declarativa*:

²³⁴ Cf. Gr Ak IV: 397. p. 112: “Para desenvolver (...) o conceito de uma boa vontade altamente estimável <hochzuschätzend> em si mesmo (...) vamos adotar o conceito de *dever*, que contém em si o de boa vontade, embora sob certas limitações e obstáculos subjetivos”. Cramer condena justamente essa *subordinação* do conceito de boa vontade ao de dever por meio da qual não é possível entendê-lo em toda a pureza aqui exigida.

²³⁵ Cramer, K. “Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik”. Op. cit. p. 308.

vontade pura é exatamente aquela vontade cuja máxima ao mesmo tempo pode sempre valer como princípio de uma legislação universal²³⁶

Compreende-se, assim, a necessidade sistemática deste primeiro nível de pureza no interior da arquitetura da razão prática. Ora, apenas é possível compreender o sentido mesmo de uma *obrigação* implicado no conceito de *dever* e de *necessitação* à lei moral se, antes, se compreende a validade universal da lei moral que, enquanto tal, não é uma prescrição, mas antes a descrição pura e simples da *normatividade mesma* de uma ação moral qualquer. O valor da lei moral como uma prescrição, ou seja, como um imperativo categórico, surge não da própria lei, mas antes da “consideração da determinidade natural <natürlichen Bestimmtheit> de um sujeito de vontade, portanto, de uma vontade cujo fundamento de determinação pode ser, em virtude desta mesma determinidade, um outro que não o discernimento <Einsicht> da aptidão de sua máxima para uma legislação universal”²³⁷.

O caráter imperativo da lei moral para o homem surge, assim, como decorrência de um *fato antropológico fundamental*; que a forma legislativa de nossas máximas não seja única e exclusivamente o fundamento de determinação de nossa vontade é consequência de nossa vontade ser *imperfeita e finita*. Através da formulação do imperativo categórico obtém-se a “experiência moral fundamental” do homem como ser *racional e natural*²³⁸. A origem ou fonte deste fato antropológico fundamental será discutida na subseção seguinte.

Antes de passar à discussão sobre o próximo nível de pureza da filosofia moral kantiana, no qual devem ser levadas em conta as consequências deste fato antropológico fundamental do âmbito prático, notemos uma curiosa similitude que surge das análises do intelecto divino e da vontade santa. É justamente através do “contraste” com essas representações ideais que se torna discernível ao homem a peculiaridade e a limitação originárias (“a única coisa que não pode ser abstraída”) de sua situação prática e teórica e que, de modo significativo, ensejam a “*tarefa universal* <*allgemeine Aufgabe*> da razão pura: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori*” (KrV B 19. p. 49). Ora, a consideração da finitude *exige* que na moral seja respondida a pergunta crítica fundamental sobre o caráter sintético a priori de um imperativo categórico para um

²³⁶ Idem. p. 311. Cf também Beck, L.W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Op. cit. p. 122.

²³⁷ Cramer, K. “Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik”. Op. cit. p. 314

²³⁸ Krüger, G. *Critique et morale chez Kant*. Op. cit. p. 153. cf. Jaspers, K. *Kant. Leben, Werk, Wirkung*. Op. cit. pp. 140-142.

sujeito prático tanto racional quanto natural, assim como no âmbito teórico a questão primeira e fundamental do conhecimento é aquela sobre como é possível uma ligação sintética a priori entre o diverso da intuição e os conceitos puros do entendimento para um sujeito do conhecimento que não produz por si só seu objeto. Tanto o ato do intelecto divino por ocasião do conhecimento *imediato* do singular, quanto a determinação da vontade santa por ocasião do acolhimento *imediato* da lei moral e da representação do bem, são denominados por Kant como “analíticos”. Se, para o intelecto intuitivo, o objeto é constituído de forma imediata através da limitação de um todo previamente dado, também para a vontade divina o bom, o objeto da razão prática, é-lhe imediatamente determinante. Assim como a peculiaridade e a contingência do conhecimento humano (sensibilidade, discursividade) são primeiramente definidas através do contraste com um possível intelecto divino, também a peculiaridade *inicial* da moral humana (as limitações implicadas nos conceitos de obrigação, dever, necessitação, imperativo, que desvelam as carências advindas da contingência de nossa situação de seres racionais finitos) é determinada por meio do contraste com uma vontade perfeita e divina. Sem estas limitações, *que não podem ser abstraídas*, sequer faria sentido a pergunta inicial da Crítica. No caso específico do imperativo categórico, sem o dado da finitude, não seria possível entender seu caráter “sintético-prático a priori” (Gr Ak IV: 420. p. 129), que marca a dificuldade da pergunta pela sua possibilidade:

Eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o ato a priori, e portanto necessário (ainda que só objetivamente, quer dizer, sob a ideia de uma razão que teria pleno poder sobre todos os móveis subjetivos). Isto é pois uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer <Wollen> de uma ação de um outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito de uma vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida (Gr Ak IV: 420n. p. 129n).

O “inicial” utilizado para definir essa limitação, contudo, serve para lembrar-nos de que as peculiaridades práticas *humanas* não se encerram nessa constatação “metafisicamente originária” de que somos finitos; na *Metafísica dos Costumes*, que é o que aqui nos interessa, ainda deve ser levado em conta um elemento humano adicional, que funda não a finitude do homem, compartilhada com outros possíveis seres imperfeitos, mas antes o caráter mesmo de sua, digamos, *Menschheit* fundamental, e

que justamente o distingue de outros seres racionais não divinos. Trata-se, decerto, do mínimo empírico que distingue a parte transcendental, na qual conta tão somente o fato antropológico fundamental, das partes metafísicas específicas, que consideram a “natureza humana” determinável de modo a priori.

Temos, pois, de buscar na sequência um outro momento “puro” da *Metafísica dos Costumes* que corresponda à parte transcendental da *Metafísica da Natureza*, ou seja, que exponha e explicita o análogo prático às “condições de possibilidade da objetividade” de que trata a “ontologia” teórica já circunscrita às limitações advindas da peculiaridade do intelecto humano definida através do contraste com um intelecto divino, para o qual “formas puras da sensibilidade”, “categorias”, “princípios”, etc., não fazem o menor sentido. Em outras palavras, a parte transcendental da *Metafísica dos Costumes* deve ter como objetivo estipular as condições iniciais da normatividade de enunciados morais não para o homem em sua *Menschlichkeit* como sujeito ético e jurídico, mas sim para seres racionais finitos, como *por exemplo* o homem.

6.3. Segundo nível de pureza: Moral para seres racionais finitos. O princípio da autonomia e o reino dos fins.

6.3.1. Fato antropológico fundamental. A busca pela felicidade

A parte transcendental da *Metafísica dos Costumes*, de acordo com os paralelos traçados entre esta disciplina e uma *Metafísica da Natureza*, deve ser composta por aqueles princípios e conceitos que tornam inicialmente possível algo como uma “objetividade” moral para uma vontade *finita*. Aqui entram em consideração não dados psicológicos sobre como nossas faculdades práticas são determinadas, mas antes o fato antropológico fundamental da finitude da vontade humana, ou seja, em virtude de não sermos naturalmente determinados tão-somente pela lei moral, o princípio supremo da moralidade carecer de uma formulação prescritiva categórica que pressupõe conceitos centrais para Kant, tais como “dever”, “obrigação” e “necessitação”. Em uma palavra, o fato bruto a respeito da *dupla natureza do homem como ser natural e ser racional*.

Vejamos com mais detalhes os desdobramentos deste fato antropológico fundamental para a teoria moral kantiana²³⁹.

Como Otfried Höffe ressalta acertadamente, este fato antropológico fundamental não representa uma inadvertida introdução de elementos empíricos no momento transcendental de fundamentação da normatividade de enunciados práticos, mas antes apenas serve para tornar claro em que consiste o caráter de “dever-ser” da moral para o homem: este fato antropológico fundamental *<anthropologischer Grundfaktum>*, a saber, que a vontade humana está submetida ao dever e, assim, ao imperativo categórico, apenas torna patente que

a boa vontade, sujeita a estímulos *<Antriebe>* concorrentes das inclinações brutas *<naturwüchsigen>*, age ‘sob certas limitações e impedimento subjetivos’ (Gr Ak IV: 397; p. 112). Não é esse o caso de uma inteligência pura como a de Deus (KpV Ak V: 72 e 82. pp 115-6 e 132), mas antes meramente de seres naturais finitos (MS Ak VI: 379. p. 282), como o homem. No momento em que a *Fundamentação* opera com o conceito de dever, ela persegue o interesse de conceitualizar o homem como ser moral e, para esse fim, parte do fato antropológico fundamental de que o desejo *<Begehren>* do homem não é necessariamente bom (...). [Esse fato antropológico fundamental] não se introduz no ‘fundamento da obrigação’, mas antes é meramente responsável pelo modo da moral peculiar do homem em seu caráter de dever-ser *<Sollenscharakter>*²⁴⁰.

Já para Konrad Cramer, a sujeição inevitável da vontade humana aos constrangimentos envolvidos nos conceitos de dever e obrigação pode ser definida como um “*fato da natureza*”, em analogia ao “*fato da razão*” que apresenta a consciência da lei incondicionada do dever. Ora, que haja seres racionais imperfeitos como nós decorre de um conhecimento *<Kenntnis>* advindo da experiência de nossa própria vontade e das limitações a que ela está submetida:

²³⁹ Ressaltemos: neste momento, trata-se da consideração de um *fato* antropológico fundamental, e não dos *detalhes* a seu respeito – ou seja, considera-se aqui apenas *que* o homem não é determinado tão-somente pela razão prática pura. O aprofundamento da investigação a respeito das faculdades práticas humanas deve ficar a cargo da parte metafísico-específica, isto é, do momento em que a “natureza humana” é definida em seus contornos gerais. Há, decerto, a dificuldade de que, inevitavelmente, como o próprio Kant afirma (KpV Ak V: 9. p. 15), alguns elementos da psicologia empírica são “pressupostos” na parte transcendental, mesmo que sob a forma de um dado bruto não especificado. Em todo caso, deixamos uma análise mais detida da faculdade de desejar do homem para o próximo capítulo, mais especificamente na parte 7.2. *infra*, embora alguns dados a respeito das faculdades práticas humanas tenham que ser suscitados na discussão que empreenderemos a partir de agora.

²⁴⁰ Höffe, O. *Königliche Völker. Zu Kants Kosmopolitischer Rechts- und Frieden Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001. p. 108.

que a razão surja na forma de uma tal prescrição [imperativo categórico] em relação à nossa vontade não é algo que seja devido tão-somente à razão prática pura. Esse discernimento <Einsicht> repousa no conhecimento de um fato <Faktum>, e este fato não é um fato da razão, mas antes um fato da natureza – a saber, o fato de que nós todos possuímos uma vontade que também pode ser determinada através de nossas características físicas e sensíveis, e que não é determinada através da lei moral por ocasião da realização desta possibilidade²⁴¹.

Este fato da natureza, por sua vez, seria uma decorrência de um outro *factum* mais originário: o fato antropológico fundamental <antropologischer Grundsachverhalt> de nossa natureza sensível, a saber, que sentimos *prazer pela realidade de um objeto*, o que, por sua vez, determina o estatuto *empírico* dos princípios práticos materiais, que visam à produção do objeto desejado como o fim da ação:

que todo fundamento material de determinação da vontade seja *definido* através do prazer esperado pela existência de um objeto que ainda não existe, ou seja, que o agrado <Annehmlichkeit> do estado <Befinden> próprio sob a condição da existência desse objeto, é algo que Kant reivindica como um fato antropológico fundamental que ele, na verdade, em lugar algum fundamentou²⁴²

²⁴¹ Cramer, K. “Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik”. Op. cit. 315.

²⁴² Idem. p. 298. Segundo Konrad Cramer, reproduz-se na filosofia moral kantiana a mesma inconsistência presente na filosofia teórica, a saber, a intromissão inadvertida de elementos empíricos mesmo no momento dito “puro”, o transcendental, fazendo com que mesmo este não possa ser adequadamente caracterizado como “puro” ou “absolutamente puro” <ganz reine> (cf. Cramer, K. *Nicht-reine Synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Op. cit.). Para Cramer, a suposição mesma da “finitude” de uma vontade racional que enseja a forma prescritiva do imperativo categórico e sua submissão ao dever em geral implica a admissão de um mínimo empírico necessário para a constituição de uma vontade “imperfeita”, ou seja, sujeita tanto a motivos sensíveis e, portanto, “impuros”, quanto a motivos morais e, portanto, “puros”. O conceito de dever, ao qual está subordinado o conceito de uma vontade imperfeita, escreve Cramer, “somente pode ser compreendido através do recurso à representação de um impedimento (...) ou de um estímulo, que não devem ser tomados por motivo. Pois somente sob essa condição entende-se que uma vontade não repouse, desde o início, no eticamente bom, mas antes possa ser necessitada <genötigt> a ele”. Cramer, K. “Kants Bestimmung des Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und Moralphilosophie in den Einleitungen in die ‘Kritik der reinen Vernunft’”. In: Fulda, H. F. e Stolzenberg, J. (orgs). *Architektur und System in der Philosophie Kants*. Hamburg. Felix Meiner. 2001. p. 279. O conceito de uma vontade imperfeita é o conceito de uma vontade sujeita ao dever, e, assim, sujeita a fatores empíricos (inclinações, estímulos, paixões) que maculam seu caráter “puro” de capacidade de agir determinada unicamente pela razão. Trata-se, assim, de um “conceito a priori não puro”, cujo estatuto seria análogo ao do princípio de causalidade: “Quando desejamos tornar compreensível o conteúdo lógico do conceito de mudança <Veränderung>, precisamos recorrer àquele mínimo na diferença de intuições empíricas ou sensações que é condição necessária para constatar no que permanece <Beharrliche> a seqüência temporal de determinações contraditoriamente opostas. A ligação pensada nele é a de uma síntese de dados empíricos. Contudo, isso não faz do conceito de mudança um *conceptus communis empiricus*. Ele deveria ser caracterizado como um *conceito a priori não puro*. Nisso ele concorda com o conceito de dever. Pois este não é um conceito racional puro. Este conceito apresenta a lei fundamental da razão prática pura para um ser natural racional, de cuja natureza está excluído o fato de ser uma vontade santa. De modo correspondente, o princípio da causalidade precisa ser designado como um juízo sintético a priori não

Na realidade, Kant não precisava ter “fundamentado” isto: trata-se de uma decorrência da dupla natureza do homem, sensível e racional, que o expõe à inevitabilidade de o desejo por algum objeto constituir um princípio possível ou mesmo inevitável do agir, ou seja, o prazer pela existência de um objeto que procuramos produzir por meio de nossas ações conduz forçosamente a que princípios *materiais* sejam acolhidos pela nossa vontade, fazendo com que a lei moral, que, como será discutido, exige que o componente meramente formal das máximas seja erigido a fundamento de determinação da vontade, apareça a nós sob a forma de uma prescrição categórica, um dever-ser incondicional que estipula algo a que não estamos naturalmente dispostos. Há, aqui, a consideração da constituição <*Beschaffenheit*> tanto racional quanto natural do ser racional imperfeito: diferentemente da vontade divina, ele está sujeito a carências e necessidades que decorrem de sua constituição natural e não racional; nesse momento, no entanto, não se leva em conta os detalhes ou as particularidades desta sua natureza sensível, apenas se considera a inevitabilidade da mesma e as decorrências disto para o modo como a lei moral surge inicialmente ao homem.

Como Kant escreve, o pendor “natural” do ser racional finito que o leva a sentir prazer pela existência de objetos e o impele a ações que buscam produzi-los, é inicialmente sentido sob a forma de uma *inclinação* <*Neigung*> que o torna *dependente* de “sensações”, e, na sequência, de um *interesse* que, por sua vez, o vincula aos princípios racionais sob duas maneiras: seja através de um interesse prático na própria racionalidade da ação, seja um interesse patológico, que se liga aos objetos a que se dirigem as inclinações que são satisfeitas através de tais princípios racionais:

puro. O mesmo vale para o imperativo categórico quando este é considerado, como Kant ocasionalmente o faz, como um juízo. O imperativo categórico apresenta a um ser natural racional a lei fundamental da razão prática pura sob uma forma prescritiva, pois esse ser é um ser natural e sua natureza não pode ser identificada com a razão” (Cramer, K. “Kants Bestimmung des Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und Moralphilosophie”. Op Cit. p. 285). Ao contrário de Cramer, contudo, preferimos designar o momento transcendental da *Metafísica dos Costumes* como “puro”, ao menos no sentido de que não são pressupostos elementos empíricos adicionais àqueles necessários para constituir a limitação ou finitude da vontade humana. Esta última é obtida pelo simples “contraste” com uma vontade divina, e não, na realidade, por meio do acolhimento “positivo” de dados físicos sobre o homem e suas inclinações. Reservamos, assim, a designação a priori não puro apenas para o segundo momento da *Metafísica dos Costumes*: as doutrinas do direito e da virtude. A rigor, a questão gira em torno de saber o que significa “puro” para Kant, e ele mesmo é ambíguo aqui. Cf Gebrauch. Ak VIII: 184, onde Kant afirma utilizar “puro” em dois sentidos na *Crítica da Razão Pura*. Com isso, sentimo-nos autorizados a empregar “puro” para designar tanto o “*ganz reine*” quanto o “*nicht ganz reine*”, aos quais aludimos no 5º capítulo.

Chama-se inclinação a *dependência* em que a faculdade de desejar <Begehrungsvermögen> está em face das sensações; a *inclinação prova sempre portanto uma carência* <Bedürfnis>. Chama-se interesse a *dependência* em que uma *vontade contingentemente determinável se encontra em face dos princípios da razão*. Este interesse só tem pois lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão; na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse. Mas a vontade humana pode também tomar interesse por qualquer coisa sem por isso agir por interesse. O primeiro significa ao interesse prático da ação; o segundo, o interesse patológico no objeto (...). No primeiro caso interessa-me a ação, no segundo, o objeto da ação (enquanto ele me é agradável) (Gr Ak IV: 413n. p. 124n. Grifos nossos).

Em virtude de sua dupla natureza ou constituição, apenas em um ser racional finito ambos, interesse e inclinação, estão presentes²⁴³. A inclinação pela existência do objeto do prazer é aquilo que “prova” a carência que marca a imperfeição da vontade humana, e atesta a dependência desta em relação ao empírico, à sensação²⁴⁴; caso esta inclinação esteja ligada a princípios práticos, ou seja, caso o agente forme princípios racionais (materiais) que têm por objetivo satisfazer estas inclinações que marcam sua constituição natural, há um interesse patológico nas ações que deles surgem. Em última instância, pois, é este fato antropológico fundamental que funda a busca do homem pela *felicidade*²⁴⁵, na qual, assim, estaria fundado em última instância o princípio de heteronomia da vontade, ou seja, a localização do princípio da moral não no próprio agente, mas antes nos objetos desejados por ele, em uma palavra, em princípios *materiais* em lugar de princípios formais. Por meio disso, podemos começar a compreender de que maneira a *autonomia* da vontade torna-se o princípio supremo da moral e base normativa em que se funda a parte transcendental da *Metafísica dos*

²⁴³ Infelizmente, limitaremos a esta simples constatação a discussão acerca do “interesse” ligado seja ao bom moral, seja ao agradável. Como dissemos na introdução, não nos propomos uma análise mais detida acerca do *principium executionis* da moral kantiana, onde entram as considerações também sobre o interesse prático na ação autônoma. Cf. Rohden, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Editora Ática, 1981. pp. 47-91 e *passim*.

²⁴⁴ Allison afirma haver um “sentido amplo” de inclinação, que compreende tudo aquilo que se refere a um estímulo para a ação que se origina de nossa natureza sensível em oposição à racional. Allison, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 108. Em suma, seria isso que levaria a um “interesse patológico”, a princípio incompreensível.

²⁴⁵ Cf. Gr Ak IV: 441-446. pp. 145-148; KpV Ak V: 33-41. pp. 55-67. Na verdade, isto se torna mais claro na *Crítica da Razão Prática*, onde os “princípios racionais” da *Fundamentação*, os conceitos ontológico e teológico de perfeição, são contados como “princípios materiais objetivos”, ou seja, que expressam a “dependência da lei natural de seguir um impulso ou uma inclinação qualquer”, dando origem a “leis patológicas”, e que, em última instância, estão baseados na busca pela felicidade (KpV Ak V: 33. p. 56). Veremos isso com mais detalhes na sequência.

Costumes – ao afirmar que o princípio da autonomia deve ser o princípio supremo da moral, Kant está insistindo que as particularidades empíricas, seja do agente, seja das circunstâncias em que sua ação toma lugar, não devem servir como base da moral.

Neste *segundo nível de pureza*, deve ser levada em conta, pois, a generalidade deste fato antropológico fundamental: em razão de o homem inevitavelmente desejar a existência de determinados objetos que lhe causam prazer e agrado, sua vontade não é imediatamente determinada pela lei moral, mas antes também acolhe elementos *empíricos* em suas máximas que, tomados como o fim a ser produzido pela ação, determinam-na. Em suma, para seres racionais finitos, em virtude desta intromissão empírica advinda de sua constituição imperfeita, a máxima, o princípio subjetivo do querer <Wollen>, não coincide imediata e naturalmente com o princípio objetivo do querer, válido para todos os seres racionais, a lei moral (Gr Ak IV: 401. p. 115), de modo que esta se impõe à vontade imperfeita como um *imperativo categórico*, ela “necessita” <nötigt> a vontade imperfeita (Gr Ak IV: 413. p. 124), que, assim, está “dependente” de tal lei, ou ainda, esta dependência se lhe apresenta como “obrigação” <Verbindlichkeit>, e as ações decorrentes desta, por possuírem uma necessidade objetiva que decorre da lei, chamam-se “deveres” <Pflichten> (Gr Ak IV: 439. p. 144). Cumpre a Kant, assim, formular a maneira pela qual o princípio supremo da moral se apresenta a este ser racional imperfeito como princípio de autonomia em meio às influências que os objetos desejados exercem sobre ele.

O argumento de Kant na primeira seção da *Fundamentação*, em que apela ao “senso moral comum” ou à “razão humana comum” <gemeine Menschenvernunft> (Gr Ak IV: 405. p. 118), parte da identificação do valor da vontade absolutamente boa não nos objetos a que ela visa com suas ações, mas antes em sua “*intenção*” <Gesinnung>, em outras palavras, a constatação de que o valor moral de uma ação reside não em seus efeitos, ou seja, não no “*propósito*” <Absicht> ou objeto que se espera produzir por meio dela, mas antes no “princípio da vontade” ou “princípio do querer” <Prinzip des Wollens> (Gr Ak IV: 400. p. 114), o qual, abstraído de todo o objeto ou fim visado, caracteriza-se como um simples princípio *formal* do querer, em oposição a um princípio *material* do mesmo. Em suma, uma determinada ação é tida por moralmente boa não em virtude dos objetos que causam prazer ao indivíduo ou que lhe despertam agrado, e tampouco pelo sucesso ou insucesso em tal intento, mas antes reside no

princípio da vontade independente dos fins que possam ser realizados pela ação; pois que a vontade está colocada entre o seu princípio a priori, que é formal, e o seu móbil a posteriori, que é material, por assim dizer, numa encruzilhada; e, uma vez que ela tem de ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral <Wollen überhaupt> quando a ação seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material (Gr Ak IV: 400. p. 114).

Ora, todo homem reconhece que determinada ação detém valor moral não pelos objetivos que por meio dela são atingidos: um agente que julga uma certa ação pode avaliar que houve ali prudência, engenhosidade, astúcia na obtenção do objetivo proposto; contudo, determinar se tal ação foi boa, ou melhor, *moralmente boa*, independe dos objetivos desejados ou obtidos: entra em consideração aqui tão-somente a *intenção* do agente, e não seu *propósito* ao agir.

[O] essencialmente bom <Wesentlich-Gut> na ação reside na intenção <Gesinnung>, seja qual for o resultado (Gr Ak IV: 416. p. 126).

Segundo Kant, da abstração dos “propósitos”, em uma palavra, da *matéria* da volição, resta tão-somente a *forma* de uma lei, ou ainda, a “conformidade a uma lei universal das ações em geral que [deve] servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que eu possa querer sempre que a minha máxima se torne uma lei universal” (Gr Ak IV: 402. p. 115). Trata-se da formulação inicial do imperativo categórico. Para passarmos desta primeira aparição do princípio supremo da moral à sua formulação como autonomia da vontade, será necessário, contudo, analisarmos mais detidamente a segunda seção da *Fundamentação*, obra à qual nos ateremos.

Neste momento é proposta uma análise do “juízo filosófico” a respeito da moralidade, ou seja, é invertido o modo expositivo realizado na primeira seção, iniciando-se uma exposição sintética da “faculdade prática da *razão*” (Gr Ak IV: 412. p. 123). De modo a marcar a peculiaridade do imperativo categórico, Kant o opõe a outra modalidade de imperativo: os imperativos hipotéticos (Gr Ak IV: 414. p. 125). Estes apresentariam a necessidade prática (e não moral) de determinada ação com vistas a um fim dado, o qual, por sua vez, pode ser de duas classes: um fim possível qualquer, escolhido arbitrariamente pelo agente, e um fim “efetivo” <wirklich>, que se apresenta de modo inevitável a toda e qualquer vontade imperfeita: a *felicidade*.

Há no entanto um fim que pode ser pressuposto como efetivo <wirklich> em todos os seres racionais (na medida em que lhes convém um imperativo, isto é, como seres *dependentes*), e, portanto, como um propósito que não só eles podem ter, mas de que se deve pressupor que o têm na generalidade de uma necessidade natural <*Naturnotwendigkeit*>. Esse propósito <Absicht> é a *felicidade* (Gr Ak IV: 415. p. 125-126. Grifos nossos).

Sem nos determos muito na primeira classe de imperativos hipotéticos, os de habilidade <Geschicklichkeit>, examinemos a segunda, os imperativos de prudência <Klugheit>. Estes fornecem uma prescrição dos meios possíveis para que o fim efetivo pressuposto seja atingido pelo agente, ou seja, eles expressam a necessidade prática daquilo exigido para que o agente obtenha a sua felicidade. Não é difícil notar que tal classe de imperativo, a exemplo dos imperativos de habilidade, pressupõe um elemento *empírico* como sua condição de possibilidade²⁴⁶. Ora, para ser formado, o conceito de felicidade depende de circunstâncias e considerações empíricas a respeito do que agrada o agente, do que convém à satisfação do seu “maior bem-estar <Wohlsein> próprio” (Gr Ak IV: 416. p. 126). Kant ressalta o caráter tanto privado quanto indeterminado da felicidade: aquilo que constitui o conceito de felicidade para um agente racional pode muito bem ser rejeitado como estranho ou mesmo ruim por um outro; da mesma maneira, em um mesmo homem, o que lhe apraz num momento pode, no momento seguinte, ser-lhe indiferente ou mesmo indesejável.

Mas infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade *empíricos*, quer dizer, têm que ser retirados da experiência, e que portanto para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro (Gr Ak IV: 418. p. 127. Grifo nosso).

Dessa maneira, para se expressar de modo mais adequado, o “fim efetivo” da felicidade não enseja nenhuma lei prática, ou ainda, um imperativo no sentido rigoroso do termo, mas apenas “conselhos” ou “recomendações”, de caráter transitório e relativo apenas ao sujeito ao qual são endereçados:

²⁴⁶ Gregor, M. *Laws of Freedom*. Op. cit. pp. 77-79.

os imperativos de prudência, para falar com precisão, não podem ordenar, quer dizer, representar as ações de maneira objetiva como praticamente necessárias; que eles se devem considerar mais como conselhos (*consilia*) do que como mandamentos (*praecepta*) da razão (...) [ou seja,] nenhum imperativo é possível que possa ordenar, no sentido rigoroso da palavra, que se faça aquilo que nos torna felizes, pois que a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente em princípios *empíricos* dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de conseqüências de fato infinita (Gr Ak IV: 418-419. p. 128. Grifos nossos).

Com efeito, o caráter incerto e subjetivo da felicidade é devido à base sobre a qual repousa: a experiência. Ora, não é possível determinar com a exatidão exigida por um princípio prático absolutamente vinculante aquilo que depende das circunstâncias empíricas e das capacidades físicas das faculdades práticas do sujeito²⁴⁷.

A felicidade, assim, apenas pode dar ensejo a regras ou conselhos práticos que se apóiam no esperado e desejado agrado ou bem-estar que determinados objetos podem causar ao sujeito que visa produzi-los como fins das suas ações, sem que, contudo, ele possa estar seguro de que esta constelação de objetos, circunstâncias empíricas e faculdades práticas possa surtir o mesmo efeito esperado em todas as situações que se lhe apresentam. Ora, de que maneira apoiar neste conceito cambiante de felicidade um princípio moral que deve ser reconhecido por *todo ser racional* como um *princípio objetivo*? Com efeito, os princípios subjetivos que acolhem por fim a felicidade não podem, por repousar em bases empíricas e dependentes da natureza subjetiva do agente, fornecer uma lei moral válida para todos os seres racionais enquanto tais – em outras palavras, não se trata de um princípio puro, que independe de considerações psicológicas, antropológicas ou físicas a respeito do homem e suas faculdades práticas em meio às situações práticas em que sua ação ocorre.

Desse modo, o caminho de Kant para encontrar um princípio moral válido para todo ser racional deve necessariamente abstrair da consideração do objeto desejado, ou ainda, do efeito esperado de sua ação. Nesse momento, o argumento da primeira seção da *Fundamentação*, que admitia tão somente o “senso moral comum”, encontra-se com

²⁴⁷ “Satisfazer o (...) preceito empiricamente condicionado da felicidade raramente [está em poder de cada um], e nem de longe é possível a qualquer um, sequer com vistas a um único objetivo. A causa disso é que (...) se depende das forças e da faculdade física de tornar um objeto desejado” (KpV V: 37. p. 61).

o da segunda seção, ou seja, com o “juízo filosófico” sobre a moralidade: trata-se, aqui, de formular um princípio que comanda ações cujo valor moral reside tão somente na “intenção” daquele que as realiza, e não no “propósito” das mesmas.

É, decerto, no imperativo categórico que deve ser buscada a necessidade exigida:

Só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática (...) porque o mandamento incondicional não deixa à vontade arbitrariedade <Belieben> em relação ao contrário do que ordena, só ele tendo, portanto, em si aquela necessidade que exigimos na lei (Gr Ak 420. p. 129).

Apenas em um imperativo *categórico* abstraem-se dos efeitos aguardados da ação, ou seja, do objeto do desejo e, com isso, do possível agrado esperado pela existência do objeto a ser produzido. Como já mencionado, da abstração do objeto ou propósito da ação resta apenas a forma da máxima, ou seja, a conformidade a leis que já expressava a necessidade prática hipotética dos imperativos que visavam um fim possível ou efetivo. Desse modo, o imperativo categórico

contém, além da lei, a necessidade da máxima de ser conforme a esta lei, e *não contendo a lei nenhuma condição à qual seria limitada*, então nada mais resta então senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima tem de ser conforme, conformidade essa que apenas o imperativo nos representa propriamente como necessária (Gr Ak IV: 420-421. p. 129. Grifos nossos).

Ora, ao desconsiderar-se o propósito da ação suprime-se a “condição” através da qual era limitada a “lei”²⁴⁸ que estipulava os meios para atingi-lo. Esta condição eram

²⁴⁸ Aqui Kant entende por “lei” o sentido bem lato de um princípio que estipula a regularidade de certos eventos, analogamente, pois, às leis da natureza já mencionadas no 5º capítulo: “tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática” (Gr Ak IV: 412. p. 123). Ora, mesmo nos imperativos hipotéticos havia o simulacro de uma lei: um princípio prático que estipulava a regularidade exigida por um agente caso ele quisesse produzir o fim pressuposto; se, por exemplo, a riqueza fosse minha máxima, meu princípio subjetivo, um imperativo hipotético deveria prescrever o comportamento que, caso exercido com a regularidade e constância “de uma lei da natureza”, atingiria tal objetivo. Neste caso, no entanto, havia uma “condição” que limitava a validade irrestrita do princípio, ou da “lei”, a saber, a peculiaridade de minha natureza subjetiva que deseja a riqueza. Para outrem, a riqueza pode não ser um fim, de modo que tal imperativo não poderia ser válido para todos os seres racionais, isto é, não poderia ser a lei que estipula a regularidade no comportamento de seres racionais exigida pelo conceito mesmo de lei. Em suma, o princípio subjetivo não se torna objetivo; a representação subjetiva de uma “lei” encontra “condições” que impedem que esta se torne, de fato, uma lei válida para todos os seres racionais. É nesse sentido de “lei” como “regularidade incondicional dos eventos” que devemos entender a formulação “da lei da natureza” do imperativo categórico: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua

justamente as peculiaridades subjetivas e empíricas implicadas no propósito e no agrado ou prazer esperado para *determinado* agente racional finito; tal *condição* reduzia esta lei a um mero “conselho” ou “prescrição”, sem o caráter necessário inerente a um princípio prático *incondicionado* válido a todos os seres racionais. Em outras palavras, no imperativo categórico supprime-se o *elemento subjetivo e empírico*, refletido no propósito da ação, que, como condição, limitava a validade irrestrita da lei moral. Da incondicionalidade obtida resulta a universalidade exigida: o princípio subjetivo, a máxima, torna-se princípio objetivo, lei:

Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal (Gr Ak IV: 421. pp. 129-130).

6.3.2 – Natureza racional como fim em si mesmo

Em que, contudo, consiste esta “abstração” dos “propósitos” de que trata o imperativo categórico e a universalidade por ele exigida? Isto significa que toda e qualquer referência a fins está excluída do princípio supremo da moral? Em absoluto. Se, como veremos no próximo capítulo, a referência a fins é central para a distinção entre *Doutrina do Direito* e *Doutrina da Virtude*, Kant admite também a presença de um “fim” mesmo no momento *transcendental* da moral – trata-se não do “propósito da ação”, isto é, de um fim a ser produzido que dependa das circunstâncias empíricas e subjetivas do agente, mas antes de um fim “objetivo” que, na verdade, caracteriza-se não como efeito da ação, mas antes como índice restritivo de todos aqueles *outros* fins que devem ser abstraídos para que o imperativo categórico possa ser formulado em sua universalidade²⁴⁹. Vejamos agora como isto se dá inicialmente, reservando para o

vontade, lei universal da natureza” (Gr Ak IV: 421. p. 130), que, segundo Kant, seria ligada à sua primeira formulação, a da “lei universal”, que apresentaremos na sequência.

²⁴⁹ Willaschek propõe um “conceito puramente funcionalista de fim” em Kant, que incluiria todos os possíveis conceitos de fim que discutiremos na sequência: “Quando ações práticas se ‘unem’ ao livre arbítrio ‘como consequências’, e um livre arbítrio é a faculdade de agir segundo conceitos de fins independentemente de uma ‘inclinação direta através de estímulos sensíveis’, então um conceito de fim pertence, claramente, a toda ação” (Willaschek, M. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 1992. p. 55). Este conceito “funcional de fim” seria oposto ao mero desejo <Wunsch>; no entanto, o que Willaschek propõe aqui não é o mesmo de que se trata o conceito de fim como índice negativo do uso da liberdade que propomos na sequência, mas, antes, de um fim “subjetivo”, aqui entendido como um fim “positivo” acolhido na máxima. Ressaltemos que a discussão sobre “fins” será retomada no próximo capítulo, sobretudo em sua relação ao livre arbítrio. Por enquanto estamos apenas interessados em entender o que significa a “ausência de fins” no imperativo categórico na qual Kant insiste neste momento transcendental de fundamentação da moral.

próximo capítulo uma discussão mais detida a respeito dos fins da ação e suas implicações para a *Metafísica dos Costumes*.

Como Kant ressalta por diversas vezes, ter um fim é algo próprio à natureza racional e, se ele for “objetivo”, deve ser um fim válido para todos os seres racionais:

[A]quilo que serve à vontade de fundamento <Grund> objetivo da sua autodeterminação é o *fin*, e este, se é dado pela só razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais (Gr Ak IV: 427. p. 134).

Os imperativos hipotéticos, conforme já discutido acima, apresentam duas classes diferentes de fins: possíveis e efetivos; o imperativo categórico, por sua vez, deve apresentar um fim “*necessário*”, ou seja, um fim que independa das circunstâncias casuais (um fim possível qualquer) ou inevitáveis (o fim efetivo: a felicidade) de um ser racional finito. Há aqui uma clara referência aos juízos de modalidade discutidos na *Crítica da Razão Pura*: problemáticos, assertóricos e apodíticos (KrV A 70/ B 95. p. 104). Com efeito, Kant propõe uma classificação semelhante para os imperativos:

O imperativo hipotético diz apenas que a ação é boa em vista de qualquer propósito possível ou efetivo. No primeiro caso é um princípio prático *problemático*, no segundo, um princípio prático *assertórico*. O imperativo categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si, *independentemente de qualquer propósito*, ou seja, *sem qualquer outro fim*, vale como princípio prático *apodítico* (Gr Ak IV: 414-415. p. 125. Grifo nosso).

Com efeito, a primeira classe de imperativos hipotéticos, os imperativos de habilidade, apenas assumem um fim qualquer, que poderia muito bem não ser adotado pelo agente; trata-se, pois, de um princípio prático *problemático*, que depende do ato *arbitrário* do agente em acolher tal fim meramente *possível*²⁵⁰. Os imperativos de prudência, por sua vez, visam não a um fim qualquer, mas antes a um fim inevitável aos seres racionais finitos: a felicidade; trata-se de um princípio prático *assertórico*, que se baseia em um fim *efetivo* para tais naturezas racionais *finitas*²⁵¹. Por fim, o imperativo categórico, o princípio prático *apodítico*, deve visar a um fim *necessário* por si mesmo,

²⁵⁰ “Juízos *problemáticos* são aqueles em que se atribui à afirmação ou negação um valor apenas *possível* (*arbitrário*)” (KrV A 74/ B 100. p. 107. Grifos nossos).

²⁵¹ “*Assertóricos* são os juízos em que esse valor [da cópula] é considerado *efetivo* (verdadeiro)” (idem. Grifos nossos).

que não dependa de alguma escolha arbitrária ou mesmo efetiva do agente, mas que, inversamente, decorre de sua própria natureza *racional*, finita ou não²⁵². Notemos um detalhe da passagem: o imperativo categórico deve abstrair de *qualquer* propósito, ou seja, sem qualquer *outro* fim. Há, por certo, a referência a um *fim necessário por si mesmo*, que não se confunde com um propósito qualquer de uma ação²⁵³.

Segundo a universalidade e incondicionalidade dele exigida, o fim pressuposto pelo imperativo categórico deve ser válido para todos os seres racionais, e não apenas para próprio agente que o propõe. Kant ilustra esse ponto na *Fundamentação* recorrendo a uma distinção entre móbil <Triebfeder> e motivo <Bewegungsgrund>:

O fundamento subjetivo do desejar <Begehren> é o móbil, o fundamento objetivo do querer é o motivo; daqui a diferença entre fins subjetivos, que se assentam em móveis, e objetivos, que dependem de motivos, válidos para todos o ser racional. (Gr Ak IV: 427. p. 134).

Os fins “subjetivos”, ou propósitos, são aqueles que dependem das circunstâncias particulares em que se encontra o agente; bem entendido, esses fins podem ser fins tanto possíveis quanto reais. Ora, o que importa neste momento é a relação deste fim com o “fundamento subjetivo do desejar”, ou seja, a sua relação com a constituição natural do ser racional que o propõe. Por outro lado, os fins “objetivos” (que, apesar da terminologia por vezes não tão rigorosa de Kant²⁵⁴ não podem ser confundidos com o “propósito” da ação) são fins necessários, que decorrem da própria natureza racional do agente²⁵⁵. Na sequência da passagem, a esses fins “objetivos” Kant também opõe fins “materiais” ou “relativos” como sinônimos para fins “subjetivos”:

²⁵² “Apodícticos são aqueles [juízos] em que se considera esse valor [da cópula] como *necessário*” (idem. Grifos nossos).

²⁵³ Este “fim necessário” ou “objetivo”, como se tornará mais claro no próximo capítulo, pode ser tanto um fim *negativo*, como o que será discutido na sequência, quanto um fim *positivo*, como aquele exigido pelos deveres de virtude.

²⁵⁴ Quem também nota isto é Willaschek, M. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Op. cit., pp. 53-55. Segundo ele, Kant não distingue o conceito de fim como “coisa individual ou estado de coisa proposicionalmente estruturado”; ademais, não há uma diferenciação suficiente entre fim como objeto da vontade e o “conceito de fim como a representação deste objeto (como estado-de-coisa)” – este último seria o “*Absicht*” ou “propósito”.

²⁵⁵ Cf. Wood, A. “Humanity as End in Itself”. In: Guyer, P (ed). *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*. New York & Oxford: Rowman & Littlefield Publishers. 1998, p. 167. Wood nota que Kant altera os termos na *Crítica da Razão Prática* (KpV Ak V: 21-22. pp. 33-35). Aqui o motivo, “fundamento objetivo do desejar”, torna-se “forma legislativa” da máxima, acolhida como fundamento de determinação da vontade, ao passo que um fim qualquer da ação, seja ele, segundo os termos da *Fundamentação*, “móbil” ou “motivo” é tomado como base de princípios materiais. Segundo Wood, “quando a segunda Crítica diz que o fundamento dos princípios formais é a ‘forma legislativa da

Os princípios práticos são *formais*, quando *fazem abstração de todos os fins subjetivos*; mas são *materiais* quando se baseiam nestes fins subjetivos e portanto em certos móveis. Os fins que um ser racional se propõe arbitrariamente *<nach Belieben>* como *efeitos* da ação (*fins materiais*) são na totalidade apenas *relativos*; pois o que lhes dá o seu valor é somente a *sua relação com uma faculdade de desejar do sujeito com características específicas <besonders geartetes>*, valor esse que por isso não pode fornecer princípios universais para todos os seres racionais, que sejam também válidos e necessários para todo o querer, isto é, leis práticas. Todos estes fins relativos são, por conseguinte, apenas a base de imperativos hipotéticos (Gr Ak IV: 427-428. p. 134. Grifos nossos).

A oposição entre princípios formais e materiais é retomada aqui: formais são os princípios que abstraem não de todo e qualquer fim, mas *apenas* daqueles fins *subjetivos*, *materiais* ou *relativos*, válidos para um determinado agente ou para uma classe específica de agente racional²⁵⁶; ora, o valor “relativo” destes fins funda-se na relação que travam com as faculdades práticas do agente dotadas de “características específicas”, nessa medida, mesmo que se trate de um fim “efetivo”, ou seja, inevitável, será sempre algo ligado às particularidades empíricas e subjetivas que impedem que ele se torne válido para todos os seres racionais, ou seja, um fim que independente das “características específicas” destes. Ora, tais fins, em sua totalidade, apenas podem fornecer princípios materiais, eles mesmos apoiados no efeito esperado (o objeto produzido que desperta prazer ou agrado) e, assim, relativos ao agente que os propõe; são, em suma, “a base dos imperativos hipotéticos”, seja os de habilidade, seja os de prudência²⁵⁷.

Disto se conclui que um princípio formal, que abstrai dos fins “subjetivos”, “relativos” ou “materiais”, pode, não obstante, acolher um fim “objetivo”, “absoluto” ou

máxima’, isto é, ‘a mera forma de uma lei universal qualquer’, a *Fundamentação* somente nos conta que essa forma, quando nos motiva, constitui-se como um certo tipo distinto de fim”, a saber, a humanidade como fim em si mesma tomada como índice restritivo da ação. Cf. sequência da argumentação.

²⁵⁶ Sobre esta recusa dos fins subjetivos, cf Gregor, M. *Laws of Freedom*. Op. cit. p. 79. Ao negar a consideração a fins no princípio supremo da moral, Kant “*apenas* afirma que, ao decidir sobre o que constitui nosso dever, nós não podemos levar em consideração nosso desejo pelos resultados da ação, e que, ao realizar nosso dever, nós não podemos tornar nosso desejo por resultados como a condição sob a qual nós iremos agir em conformidade com o dever”.

²⁵⁷ “No caso dos imperativos condicionados, não é o fim mesmo que é racionalmente necessário; o fim é considerado como dado com base em nossas inclinações, e o princípio da razão diz respeito apenas à ação, como meio para tal fim” (Gregor, M. *Laws of Freedom*. Op. cit. p. 87).

“formal”, em resumo, um fim “necessário”²⁵⁸ – ou melhor, não apenas pode como também *deve* fazê-lo. Este fim objetivo não pode ser dependente das “características específicas” das faculdades práticas do agente racional, não pode ser decorrência de sua natureza imperfeita e finita, a qual lhe confere um valor meramente relativo, ligado ao agrado esperado pela sua existência. Ora, tal fim “necessário”, base dos princípios formais, é o homem, ou dito de maneira mais rigorosa, a natureza *racional*²⁵⁹

[os seres racionais] não são portanto meros fins subjetivos cuja existência tenha para nós um valor como efeito da nossa ação, mas sim fins objetivos, quer dizer, coisas cuja existência é em si mesmo um fim (Gr Ak IV: 428. p. 135).

A *natureza racional em geral* é, portanto, um fim com características peculiares. Não se trata de um “efeito” que esperamos produzir com nossas ações, algo cuja existência desejamos com vistas ao prazer de que disto pode resultar. Ora, neste caso haveria um fim subjetivo, material, relativo às características físicas do agente, e, assim, dependente das carências que definem sua imperfeição; a natureza racional seria, deste modo, um fim *para* um agente ou uma classe de agente racional, ou seja, um *meio* para a satisfação das suas carências particulares, mas nunca um *fim em si mesmo*:

se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque é *fim em si mesmo*, faça um princípio *objetivo* da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O

²⁵⁸ Segundo Wood, devemos entender este fim “necessário” sob três formas: a) como fim em si, isto é, um fim objetivo, cujo valor é incondicional, constituindo-se, assim, como fundamento do imperativo categórico, em oposição ao fim condicionado pela constituição específica de um sujeito racional; b) como fim “existente”, “autosuficiente”, “independente”, ou seja, cuja existência independe da causalidade de um agente, em oposição a um “fim a realizar”, um estado-de-coisas a ser produzido pela ação; c) como fim cujo valor é absoluto, isto é, como dignidade, em oposição ao fim relativo, que tem “preço de afecção <Affektionspreis> e de sentimentos”, ou seja, que pode encontrar equivalentes. Wood, A. “Humanity as End in Itself”. Op. cit. pp. 168-170.

²⁵⁹ Para Wood, o valor da humanidade como fim em si mesmo funda-se em sua “capacidade de propor-se fins, de selecionar meios para eles e avaliá-los e combiná-los num conceito de nosso bem-estar geral”, numa predisposição “técnica” que, ao lado das predisposições à animalidade e à moralidade (Anthropologie Ak VII: 322-324; pp. 216-219; cf. Religion Ak VI: 26-27. pp. 32-33), caracteriza a “humanidade” (Wood, A. “Humanity as End in Itself”. p. 172). Wood peca ao incluir características antropológicas, relativas à “espécie humana”, como nos mostra a passagem da *Antropologia* referida acima, no momento transcendental em que não são permitidas informações a respeito do homem. Ora, ser um fim em si mesmo é características da natureza racional, e não do homem apenas; este é fim absoluto em virtude de sua razão, e não em virtude de sua animalidade. Toda natureza racional age segundo certos “fundamentos objetivos de autodeterminação”, isto é, fins necessários, tomados como algo que possui valor absoluto (Gr Ak IV: 427. p. 134); a particularidade *humana* desta posição de fins será discutida nos próximos capítulos.

fundamento deste princípio é: *a natureza racional existe como fim em si mesmo (...)*. “Age de tal maneira que uses a humanidade <*Menschheit*>, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio” (Gr Ak IV: 428-429. p. 135).

Bem entendido, neste momento transcendental, o princípio da natureza racional como fim em si mesmo deve deter um valor meramente *negativo*, ou seja, servir tão somente como *índice restritivo das ações*. Como Kant se expressa, há aqui apenas a “condição suprema limitante <*oberste einschränkende Bedingung*> da liberdade das ações de cada homem” (Gr Ak IV: 430-431. p. 137), ou, dito de outra maneira, trata-se de um “fim *independente*”, e não um fim “*positivo*”, tomado como efeito da ação ou *algo a ser realizado*:

A natureza racional distingue-se das restantes por se pôr a si mesma um fim. Este fim seria a matéria de toda a boa vontade. Mas como na ideia de uma vontade absolutamente boa, sem condição restritiva (o fato de alcançar este ou aquele fim), se tem de abstrair inteiramente de todo o fim a realizar <*bewirkenden Zweck*> (o que faria toda a vontade só relativamente boa), o fim aqui não deverá ser concebido como um fim a ser realizado, *mas sim* como fim *independente* <*selbständig*>, portanto só de maneira *negativa*; quer dizer: nunca se deverá agir contra ele, e não deve ser avaliado nunca como simples meio, mas sempre ao mesmo tempo como fim em todo o querer. Ora este fim não pode ser outra coisa senão o sujeito de todos os fins possíveis (Gr Ak IV: 437. p. 142).

Vê-se de maneira clara aqui a exigência de exclusão de todo elemento material como base da moral. O princípio supremo da moral deve acolher, pois, a natureza racional como um “fim *formal*”, ou seja, um “fim em si mesmo” de onde advém a própria *forma da universalidade* da lei moral e que deve servir como medida restritiva de todos os “*outros*” fins. Chegamos, aqui, ao princípio de autonomia da vontade.

6.3.3. Princípio da autonomia e o reino dos fins.

Refaçamos brevemente o percurso desta subseção. No momento transcendental da *Metafísica dos Costumes* vem à superfície o fato antropológico fundamental de que, em virtude de nossa natureza sensível possuir carências que se apresentam sob a forma do desejo pela existência de determinados objetos, nossa vontade não é determinada

tão-somente por princípios práticos incondicionados válidos para todos os seres racionais, e, assim, a lei moral se nos apresenta sob a forma de um *imperativo* categórico. Ao contrário dos imperativos hipotéticos, que contêm referência a um fim possível ou efetivo, este último ligado à busca pelas condições completas de satisfação de nossa natureza sensível e carente *<bedürftig>*, ou seja, à felicidade, o imperativo categórico deve assumir um fim necessário, independente de nossa constituição natural e, portanto, válido para todos os seres racionais. Surge, aqui, o ser humano ou a natureza racional como um fim em si mesmo, um índice restritivo de todos os fins subjetivos, ou seja, relativos aos agentes particulares e tomados como efeitos de ações; este “sujeito de todos os fins”, a natureza racional, deve possuir uma *dignidade*, um valor intrínseco, em outras palavras, deve deter o estatuto de “fim em si” ou “fim formal” do qual decorre a própria forma de universalidade da lei moral. Trata-se da figura de um sujeito racional *autolegislator*, tomado como fonte da normatividade de uma lei válida para todos os demais seres racionais e que, enquanto tal, deve abstrair das particularidades empíricas que maculam seu caráter universal e necessário; em suma, surge aqui *o princípio da autonomia*.

O fundamento de toda legislação prática reside *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que a torna capaz (...) de ser uma lei (...); *subjetivamente*, porém, reside no *fim*; mas o sujeito de todos os fins é (...) todo o ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer, a ideia da *vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal* (Gr Ak IV: 431. p. 137).

Segundo Kant, o princípio de autonomia é uma *síntese* dos dois primeiros princípios: o da universalidade da lei e o da dignidade da natureza racional como fim em si mesmo. Ora, da concepção de um princípio que, *objetivamente*, considera a *universalidade* de uma lei prática que abstrai da possível matéria visada, ou seja, que toma apenas a forma de uma legalidade universal, independente dos objetos possivelmente produzidos através disto, e, *subjetivamente*, acolhe, como *sujeito* da lei, um ser que não pode ser tomado como meio ou como fim para outrem, conclui-se forçosamente que este sujeito é o *autor* (“subjetivamente”) e *destinatário* ou *endereço* (“objetivamente”) daquela lei universalmente válida que não visa a nenhum objeto particular –, ele é o próprio *legislador* da mesma, fonte de sua normatividade.

Em suma, *as duas primeiras formulações do imperativo categórico somente adquirem pleno significado com o princípio de autonomia*²⁶⁰. Naturalmente, pois, o imperativo categórico também pode ser formulado como *princípio da autonomia*, ou seja, como o princípio

segundo o qual toda a vontade humana seria uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas (Gr Ak IV: 432. p. 138).

Um pouco mais adiante na *Fundamentação*, o mesmo princípio da autonomia é formulado segundo a fórmula imperativa:

nunca realizar uma ação senão de acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, isto é, só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal* (Gr Ak IV: 434. p. 139).

Assim, para Kant o princípio de autonomia torna patente aquilo que ainda estava latente ou pressuposto nas demais formulações discutidas. A submissão do sujeito racional à lei tem de ser pensada como a submissão a uma lei promulgada por ele próprio, ou seja, “a vontade é legisladora por si mesma e *exatamente por isso e só então submetida à lei* (de que ela se pode olhar como *autora*)” (Gr Ak IV: 431. p. 137. Grifos nossos). Nesta terceira formulação do princípio supremo da moralidade, portanto, fica claro aquilo que era exigido de um tal princípio: a recusa ou renúncia a qualquer elemento provindo da sensibilidade, que, para a vontade imperfeita, vinha sob a forma de uma inclinação “que prova sua carência” ou de um interesse patológico pelo objeto

²⁶⁰ Neste momento se entende melhor, por exemplo o motivo de a natureza racional ser “fim em si mesmo”: ora, ela é o sujeito de uma lei universal, isto é, sua autora, e “objeto” desta lei, isto é, sua destinatária. Neste sentido, a natureza racional e o homem detêm “dignidade” por serem autores e endereçados de leis universais. Aqui, pois, discordamos de Wood quando ele atribui o valor absoluto da natureza racional ao fato de esta ser a “fonte” do “goodness” de todos os fins, ou seja, um fim objetivo que por meio de seus fins (relativos) confere valor às coisas (Wood, A. “Humanity as End in Itself”. Op. cit. pp. 173-177 e *passim*). A nosso ver, tal modalidade de interpretação pressupõe de modo sorrateiro o argumento da *Crítica da Faculdade de Julgar*, a saber, o homem, ou melhor, a “cultura da habilidade”, ao lado da cultura da disciplina, como a capacidade de propor-se fins e, assim, como fim último <letzter Zweck> da natureza (KU Ak V: 430ss. pp. 270ss). Ora, a “dignidade” de um ser seria medida, segundo Wood, por sua capacidade de propor-se fins e, desse modo, conferir “valores” à natureza através destes fins postos – algo semelhante, pois, ao que ocorre na argumentação da *Crítica da Faculdade de Julgar* e a cultura da habilidade como fim último da natureza. Deste modo, há, em Wood, uma sobredeterminação de planos: o estritamente moral e o teleológico – Paton também comete um erro semelhante (Paton, H. *The Categorical Imperative*. Op. cit. pp. 185-198). Ora, o próprio Kant ressalta que a plena significação da dignidade do homem é obtida não pela sua capacidade de propor-se fins, mas antes pela sua capacidade de tornar-se legislador universal em uma comunidade de todos os seres racionais.

da ação (Gr Ak 413. p. 124) e que conduzia, no limite, ao princípio de amor próprio como o princípio autointeressado da felicidade. Ora, como escreve Kant, na noção de um mesmo ser como *autor e destinatário*²⁶¹ de determinada lei, está excluída a consideração de possíveis proveitos próprios, ou exceções à regra, que maculariam o caráter universal exigido:

Pois quando pensamos uma tal vontade [legisladora universal], se bem que uma vontade subordinada a leis possa estar ainda ligada a estas leis por meio de um interesse, não é no entanto possível que a vontade, que é ela mesmo legisladora suprema, dependa, enquanto tal, de um interesse qualquer; pois que uma tal vontade dependente precisaria ainda de uma outra lei que limitasse o interesse do seu amor-próprio à condição de uma validade como lei universal (Gr Ak IV: 432. p. 138).

É a “renúncia a todo interesse no querer por dever [que marca o] caráter específico de distinção do imperativo categórico em face ao hipotético” (Gr Ak IV: 432. p. 138). Esta vontade que é legisladora universal prescinde de alguma inclinação ou interesse patológico para estar subordinada à lei que promulga – ora, ela é a autora da mesma, não depende de um objeto que lhe desperte prazer ou agrado para agir de acordo com ela. Segundo Kant, o erro das tentativas anteriores de fundar o princípio supremo da moralidade era, portanto, esse: embora admitissem algo como dever, as doutrinas morais perdiam de vista que o homem somente admite este dever pois está “sujeito só à sua própria legislação, embora esta legislação seja universal” (Gr Ak IV: 432. p. 138). A obrigação para o cumprimento da lei, o estímulo ou constrangimento para que sua vontade fosse determinada pela lei, provinha de “qualquer outra coisa” que não a própria vontade (Gr Ak IV: 433. p. 138). “O que se obtinha não era nunca o dever, mas sim a necessidade da ação partindo de um determinado interesse, o qual podia ora ser próprio, ora alheio” (Idem). Em suma, a pureza do princípio coincide com sua capacidade de ser formulado por todo e qualquer homem, o que, por sua vez, implica admiti-lo como fundado apenas em sua natureza racional, e não na variância e no “capricho” de sua natureza sensível.

²⁶¹ “O tema dessa terceira formula é a identidade do legislador e do endereçado da lei. Ela justifica o caráter imperativo do imperativo, na medida em que entende a vontade referida pelo imperativo como a vontade legisladora, de modo que para esta não é necessário que seja efetivo nenhum interesse exterior à lei <außergesetzlich> como seria o móbil da ação para a vontade” (Kaulbach, F. *Immanuel Kants ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’*. Op. cit. p. 85).

Ademais, há, de acordo com Kant, uma ligação íntima e necessária entre o princípio da autonomia e a ideia de uma *comunidade de seres racionais* regida por leis comuns e promulgadas *idealiter* por todos e para todos – trata-se da ideia de um *reino dos fins*, uma ideia “inerente” <anhängen> ao princípio de todos os seres racionais como legisladores universais:

[Reino é a] ligação sistemática de vários seres racionais segundo leis comunitárias. Ora, como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um *reino dos fins* (Gr Ak IV: 433. p. 139).

Este reino dos fins é a comunidade de seres racionais considerados em abstração de suas “diferenças pessoais” <persönliche Unterschiede>, que, com efeito, introduziriam particularidades que tornariam impossível a “ligação sistemática” <systematische Verbindung> segundo “leis comunitárias” <gemeinschaftliche Gesetze>. Desse modo, há aqui o *ideal* de “uma ligação sistemática de seres racionais por meio de *leis objetivas comunitárias*, isto é, um reino que, exatamente porque estas leis têm em vista a relação recíproca destes seres como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins” (Gr Ak IV: 433. p. 139). Os *membros* deste reino dos fins são os seres racionais tomados como legisladores universais (autores) e também como submetidos à lei que promulgam (endereçados ou destinatários) (Gr Ak IV: 433. p. 139). Da ideia de um princípio puro da moral, surgem, assim, o princípio de um ser legislador universal e o ideal de uma comunidade constituída através da relação de seus membros como fins e meios recíprocos e, assim, composta por seres racionais regidos por leis das quais todos são tanto autores como endereçados.

A ideia de um reino dos fins compostos por seres racionais legisladores universais e autônomos é, assim, a “*determinação completa*” do princípio supremo da moralidade (Gr Ak IV: 436. p. 141). Com efeito, a dignidade de todo ser racional como fonte da lei moral apenas é explicada

pela possibilidade [de este ser racional] de participar <Anteil an> na legislação universal, tornando-o por este meio apto a ser membro de um possível reino dos fins,

para que estava já destinado <bestimmt> pela sua própria natureza como fim em si e, exatamente por isso, como legislador no reino dos fins, como livre a respeito de todas as leis da natureza, obedecendo somente àquelas que ele mesmo se dá e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal (à qual ele ao mesmo tempo se submete) (Gr Ak IV: 435-436. pp. 140-141).

Lembremos neste momento o que foi discutido no segundo capítulo, mais precisamente na seção 2.2.3: ora, na progressiva purificação do princípio supremo da moral, Kant ligou a exigência de universalidade à possibilidade de um acordo recíproco das vontades particulares em uma comunidade possível segundo leis válidas para todos – apenas desta maneira a “liberdade se harmonizaria consigo mesma”, adquiriria o sentido de uma concordância com a lei promulgada pela legislação universal de seres racionais. Vemos agora de maneira mais clara que isto somente pode ocorrer quando se reconhece que cada sujeito racional é o *legislador universal desta comunidade*: abstraindo-se das diferenças pessoais, da constituição natural e das particularidades empíricas de cada um dos envolvidos, surge a noção da autonomia dos seus membros, que se reconhecem como autores e endereçados de uma lei que não leva em conta seus interesses particulares ou “patológicos”, em poucas palavras, uma *lei universal de uma possível comunidade de seres racionais em relações recíprocas*. Algo próximo, como vimos, da exigência rousseauísta de uma vontade geral onde é considerado apenas aquilo que há de comum nas vontades particulares²⁶². Para Kant, trata-se da exigência normativa nuclear que caracteriza de maneira mais adequada o momento transcendental: os fins subjetivos advindos das carências individuais dos sujeitos racionais imperfeitos e que visam objetos determinados devem ser limitados no interior de uma comunidade de membros autônomos regida por leis universalmente válidas, ou seja, leis comunitárias²⁶³. Somente desta maneira é atingida a base da normatividade moral para Kant:

²⁶² Cf. pp. 94-99. *supra*.

²⁶³ Bem entendido: “limitar” os fins subjetivos não implica *suprimi-los*. Não se trata de alguma comunidade “totalitária” que não deixa espaço para as particularidades individuais. Bittner ressalta esta ideia opondo duas modalidades de autonomia: uma autonomia “pré-moral” ou “natural” e uma autonomia “moral”. A primeira diz respeito à capacidade independente e espontânea da vontade de propor-se máximas, ou seja, de propor-se regras ou “planos” e “orientações” de vida” para si mesmo sem influência externa e que conteriam em si inúmeras ações ou prescrições que expressariam de múltiplas maneiras a orientação geral acolhida autonomamente. Esta autonomia “pré-moral”, no entanto, apenas se “realiza” na autonomia “moral”, quando as máximas ou “planos de vida” da vontade individual são universalizáveis. Assim, no interior destes “planos de vida” universalizados haveria espaço para fins subjetivos advindos de ações particulares condizentes com a orientação geral e, por certo, distintas em cada homem. Cf. Bittner, R. “Máximas”. In: *Studia Kantiana* 5, 2004. Como veremos no próximo capítulo, mais

A moralidade é, pois, a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas. A ação que possa concordar com a autonomia da vontade é permitida; a que com ela não concorde é proibida (...). A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a obrigação (...). A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se dever (Gr Ak IV: 439. pp. 143-144. Grifo nosso).

A heteronomia é caracterizada, com efeito, como o oposto da autonomia, a saber, como o princípio que toma algo diferente do poder legiferante do indivíduo como sua base normativa, ou seja, quando

a vontade busca a lei que deve determiná-la em *qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, indo além de si mesmo, busca esta lei na constituição de qualquer dos seus objetos (...). Não é a vontade que então se dá a lei a si mesmo, mas é sim o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela (Gr Ak 441. p. 145).

Os princípios apoiados num objeto que, por despertar o agrado do sujeito e impeli-lo a tomá-lo por fim, serve-lhe como fundamento de determinação da vontade, são denominador por Kant “princípios materiais”, ou ainda, “fundamentos de determinação materiais práticos” que fazem as vezes de princípios supremos da moralidade (KpV Ak V: 40. p. 65). Ora, assumir um princípio material como princípio supremo da moralidade significaria a *heteronomia* da vontade. Tais princípios, discutidos na subseção 2.2. desta dissertação, a saber, os hábitos, a educação, a constituição civil ou governo, o sentimento físico, o sentimento moral, etc., são, *todos*, fundados no princípio da *felicidade*, mesmo aqueles de Wolff e Crusius, ou seja, os princípios “intelectuais” baseados seja na perfeição interna do agente, seja na perfeição de um ser externo: Deus. Segundo Kant, a perfeição num sentido prático é definida seja como a aptidão do próprio homem para fins quaisquer, isto é, o talento e a habilidade em realizar seus fins, seja como a suficiência divina para todo e qualquer fim, deste modo, sua onipotência (KpV Ak V: 41. p. 66). Tais fins “materiais”, caracterizados

precisamente em 7.2, há aqui a referência implícita à dificuldade de conciliar, por um lado, a “liberdade negativa”, ou seja, a espontaneidade em propor-se fins ou acolher máximas, o que já implica a independência em relação à natureza, e, por outro, a “liberdade positiva”, que seria a autonomia da vontade em acolher aquelas máximas possíveis de seres universalizadas.

como objetos da vontade, devem precedê-la e determiná-la segundo o agrado esperado pela sua existência, ou seja, segundo a *felicidade* que deles deve resultar:

Se, pois, tiverem de ser-nos dados antes fins, em relação aos quais o conceito de perfeição (de uma perfeição interna em nós próprios ou de uma externa de Deus) pode unicamente tornar-se fundamento de determinação da vontade, todavia, um fim enquanto objeto, que tem de preceder a determinação da vontade mediante uma regra prática e conter o fundamento da possibilidade de uma tal determinação, por conseguinte, a matéria da vontade tomada como fundamento de determinação desta é sempre empírica (...). Do mesmo modo como talentos e sua promoção, somente porque contribuem para as vantagens da vida, ou a vontade de Deus, se a concordância com ela foi tomada como objeto da vontade sem um precedente princípio prático independente de sua ideia, podem tornar-se causa motriz *<Bewegursache>* da vontade somente pela *felicidade* que disso esperamos (KpV Ak V: 41. pp. 66-67).

Assim, mesmo os princípios materiais *racionais* são, em última análise, empíricos e heterônomos. Eles partem de um princípio, o de perfeição, no limite apoiado em fins subjetivos que, por sua vez, apenas determinam a vontade conforme o agrado que se espera obter por meio deles. Mesmo aqui, pois, faz-se notar o fato antropológico fundamental de uma vontade imperfeita que é determinada segundo a representação de objetos que lhe despertam prazer e agrado. O princípio supremo da moral, pelo contrário, deve abstrair da particularidade dos propósitos e objetos desejados e partir da noção de um sujeito legislador universal em um reino dos fins regido por leis comunitárias, e, assim, universais. Insistindo numa possível metáfora político-jurídica, uma comunidade heterônoma seria aquela cujas leis emanam não da vontade de cada um dos envolvidos tomados como legisladores universais, mas antes da vontade de um terceiro, um déspota ou ainda um ser sobrenatural à parte do conjunto de seus membros.

* * *

A exposição do que denominamos “momento transcendental” da *Metafísica dos Costumes* chega, assim, à conclusão de que a normatividade da ação moral é obtida através da pura autolegislação do membro de uma comunidade de seres racionais que recusa a particularidade das circunstâncias empíricas a que está sujeito. O momento transcendental encontra o princípio de autonomia como essa condição da normatividade

da ação moral; ora, esta somente pode ser obtida por meio de um princípio que guia um agente racional e natural que se considera como um legislador universal de uma ordenação moral não sujeita a particularismos decorrentes das características subjetivas de cada um dos membros; nesse “reino dos fins” puramente formal, cada um dos membros se vê como autor e endereçado da lei que dele emana e à qual está sujeito. Bem entendido, a universalidade da lei e a dignidade de todo ser racional somente são plenamente elucidadas na autonomia da vontade – em outras palavras, as duas primeiras formulações do imperativo categórico apenas encontram sua concretude na terceira: a que enuncia o princípio da autonomia e o princípio do reino dos fins, que é “inerente” àquele. Dessa maneira, apoiada nesta base normativa sobre a qual repousam todos os conceitos centrais do momento transcendental da filosofia prática kantiana, a seguinte conclusão é forçosa: *toda ação, seja ela jurídica, seja ela ética, deve ser considerada como decorrente de uma lei de uma possível comunidade, jurídica ou ética, composta por membros autônomos, isto é, legisladores universais*. A não satisfação deste critério normativo estipulado significaria *heteronomia* e, com ela, a incorreção ou a proibição das ações que dela decorrem.

O resultado de nossa análise da *Fundamentação* é, assim, o ideal de uma comunidade de seres racionais regida por leis universais autônomas que regulam os fins, sejam estes os próprios sujeitos da lei, sejam os fins que estes efetivamente têm. Este ideal normativo, base para a normatividade das ações humana, precisa agora ser “realizado” ou ganhar “sentido” e “significado” na vida prática do homem. Como afirma Paton:

é absolutamente claro que, na visão de Kant, este quadro conceitual abstrato de unidade sistemática deve ser preenchido por meio de uma referência a necessidades efetivas, desejos, poderes e fins dos homens²⁶⁴.

Com efeito, esta “concretude a priori” do princípio supremo da moral é obtida na *Metafísica dos Costumes*, mais precisamente no direito e na ética. O homem se reconhece como efetivamente autônomo apenas em meio aos outros homens, como autor e endereçado de leis jurídicas e de virtude que regulam a comunidade jurídica e a comunidade ética. Com isso, no entanto, entramos no momento metafísico-específico da *Metafísica dos Costumes*.

²⁶⁴ Paton, H.J. *The Categorical Imperative*. Op. cit. p. 193.

6.4. Excurso. Antropologia e moral aplicada.

Discutiremos neste excurso o significado de uma *aplicação* das proposições morais fundamentais à natureza humana em curso numa *Metafísica dos Costumes* contrastando-a com uma outra modalidade de aplicação, utilizada para descrever o projeto kantiano de uma antropologia moral. No limite, trata-se aqui de delimitar o sentido de “antropologia” ou “natureza que o homem efetivamente detém” exigido por uma *Metafísica dos Costumes* como *metafísica* da moral.

Há dois sentidos distintos de aplicação suscitados ao longo do projeto crítico: um sentido *metafísico-constitutivo*, empregado nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* e na *Metafísica dos Costumes* (MAN Ak IV: 470. p. 16; KpV Ak V: 8. p. 14; MS Ak VI: 216-7. p. 23-24), e outro *subjetivo-motivacional*, utilizado na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Gr Ak IV: 410n. p. 122.n), e que, no interior da filosofia prática, diz respeito a uma *antropologia moral* conforme a definição desta disciplina feita na *Introdução à Metafísica dos Costumes* (MS Ak VI: 217. p. 24). O primeiro modo de aplicação faz-se presente no projeto kantiano em metafísica, seja da natureza, seja dos costumes, e diz respeito, no primeiro caso, ao procedimento de constituição de um sistema de leis da natureza corpórea entendidas como leis do movimento, e, no segundo, de um “projeto constitutivo de desenvolver um sistema a priori de princípios de modo a produzir um sistema de deveres para um agente racional” específico: o homem.²⁶⁵ Já o segundo modo de aplicação caracteriza-se como uma investigação de teor psicológico sobre condições empíricas que promovem ou impedem o exercício de determinada faculdade ou predisposição humana. A primeira modalidade de aplicação já foi discutida na segunda e terceira partes da dissertação. Voltemo-nos rapidamente agora à segunda, que conduz ao projeto kantiano de uma *antropologia moral* que se seguiria à *Metafísica dos Costumes*.

Além da passagem da introdução à *Metafísica dos Costumes* já citada em que são explicitamente exigidos princípio de aplicação em uma filosofia moral (MS Ak VI: 216-7. p. 23-24), Kant discute uma moral aplicada em outros momentos de sua

²⁶⁵ Schmidt, C. “The Anthropological Dimension of Kant’s Metaphysics of Morals”. In: *Kants-Studien*, 96, 2005. p. 70. Tomamos de empréstimo à autora as denominações das duas modalidades de aplicação envolvidas.

produção crítica, não raro empregando, no intuito de esclarecer os contornos daquela, analogias com outras disciplinas aplicadas, sobretudo a lógica.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em uma das muitas menções à pretensão de pureza de sua filosofia moral, Kant escreve:

Pode-se querendo (assim como se distingue a matemática pura da aplicada e a *lógica pura da aplicada*), distinguir igualmente a *pura filosofia dos costumes (Metafísica)* da *filosofia dos costumes aplicada* (à natureza humana). Esta terminologia lembra-nos que os princípios morais não se fundam nas peculiaridades da natureza humana, mas que têm de existir por si mesmos a priori, porém que deles se podem derivar regras práticas para qualquer natureza racional (Gr Ak IV: 410n. p. 122.n).

Seria essa “filosofia dos costumes aplicada à natureza humana” de que Kant fala na *Fundamentação a Metafísica dos Costumes* conforme as exigências expostas na introdução à mesma e na *Crítica da Razão Prática*? Ao contrário do que alguns comentadores creem²⁶⁶, acreditamos que não é possível assimilar a *Metafísica dos Costumes* a esse sentido preciso de moral aplicada, entendida como uma aplicação *subjetiva-motivacional* que consiste em fazer com que as leis morais encontrem “acesso” ao ânimo humano em meio a condições empíricas contingentes que favorecem ou atrapalham a recepção do homem aos seus deveres.

Para compreender melhor esse ponto, é necessário averiguar mais detidamente o paralelo estabelecido por Kant entre a moral aplicada mencionada e a lógica aplicada. Esta última é definida por Kant como uma disciplina que analisa não as leis universais do pensamento, como é o caso da lógica geral “pura”, mas antes as condições *empíricas* e *contingentes* que fomentam ou obstruem o pleno exercício e aprendizado das leis estipuladas pela lógica geral:

Aquilo a que dou o nome de *lógica aplicada* (ao invés da significação comum desta palavra, segundo a qual deveria conter certos exercícios, para os quais a lógica pura dá a regra), é uma representação do entendimento e das regras do seu uso necessário *in concreto*, ou seja, *sob as condições contingentes do sujeito*, que podem impedir ou fomentar este uso e que são todas elas dadas só empiricamente. Trata da atenção, seus obstáculos e conseqüências, da origem do erro, do estado de dúvida, de escrúpulos, etc (KrV A 54/ B 78-79. p. 91. Grifo meu).

²⁶⁶ Gregor, M. *Laws of Freedom*. Oxford: Basil Blackwell. p. 8. Paton, H.J. Op.cit. p. 32. Schmidt, C. Op. cit.. p. 69. Wood, A. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999. p. 383, n.1.

A lógica aplicada tem como objetivo, portanto, examinar as várias características empíricas e *contingentes* do conhecimento humano, tais como a atenção, as fontes do erro, os vários graus de convicção subjetiva, que tendem a influenciar o exercício do entendimento em juízos particulares que dizem respeito a objetos empíricos, de modo a auxiliar-nos a progredir no conhecimento humano empírico: um projeto de aperfeiçoamento que Kant descreve como um “catártico do entendimento comum”, e que é em grande medida levado a cabo no primeiro livro da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*²⁶⁷. Trata-se das circunstâncias empíricas e subjetivas que impedem ou fomentam o correto aprendizado das regras puras da lógica geral pelo intelecto humano.

Essa definição de lógica aplicada utilizada por Kant na citação da *Fundamentação* como ilustração para a moral aplicada assemelha-se àquela de *antropologia moral*, fornecida por Kant na introdução à *Metafísica dos Costumes*²⁶⁸. Segundo Kant, uma antropologia moral seria a “*contraparte*” <*Gegenstück*> de uma *Metafísica dos Costumes* e

conteria as condições subjetivas tanto impeditivas como favorecedoras da *realização* das leis da primeira [*Metafísica dos Costumes*] na natureza humana: a produção, difusão e consolidação dos princípios morais (na educação e no ensino escolar e popular) e, de igual modo, outros ensinamentos e prescrições fundados na experiência (MS Ak VI: 217. p. 24).

²⁶⁷ Schmidt, C. Op. cit. p. 71. Trata-se, como já mencionado, a didática antropológica, que corresponde à psicologia empírica da tradição racionalista.

²⁶⁸ Suprimimos aqui o problema que a sequência do trecho da *Crítica da Razão Pura* citado traz para a compreensão do percurso da *Metafísica dos Costumes* no desenvolvimento do pensamento moral kantiano. Segundo Kant, a lógica aplicada se relaciona com a lógica geral e pura “assim como a *moral pura*, que só contém as leis morais necessárias de uma vontade livre em geral, se relaciona com a verdadeira *doutrina da virtude*, que só leva essas leis em consideração sob os obstáculos dos sentimentos, inclinações e paixões a que os seres humanos se encontram mais ou menos submetidos, e que não poderia fornecer jamais uma ciência verdadeira e demonstrada porque, exatamente como aquela lógica aplicada, necessita de *princípios empíricos e psicológicos*” (KrV A 54-55/ B 79 p. 91. Grifos nossos). Embora oponha a “moral pura” a uma doutrina da virtude, assim como ocorre com a obra de 1797 e seus princípios de aplicação à natureza humana, Kant parece fazer com que sua doutrina da virtude dependa de princípios e elementos empíricos adicionais àqueles de que fala na *Metafísica dos Costumes* de 1797, identificando-a, portanto, à *antropologia moral* que discutiremos na sequência, e não a uma disciplina a priori não pura, ou seja, uma *metafísica* da moral, conforme será analisada na segunda parte da dissertação. Quem atenta a isso é Louden, R. *Kant’s Impure Ethics*. Op. cit. p. 184. Sem que atribuamos o descompasso das passagens seja a um “descuido” de Kant, seja a uma mudança significativa em sua concepção de *Metafísica dos Costumes* no período crítico, apenas notemos a “singularidade” do trecho da *Crítica da Razão Pura* com vistas aos contornos gerais da arquitetura da razão prática de Kant.

A exemplo da lógica aplicada, a antropologia moral analisa as condições empíricas sob as quais as leis morais, estabelecidas na *Metafísica dos Costumes*, são favorecidas ou obstruídas em seu acesso ao homem, seja por meio de instituições que auxiliam ou impedem o ensinamento e consolidações dos deveres, seja através de exemplos e instruções que aproximam ou afastam os princípios morais do ânimo humano. Assim, tanto a lógica aplicada quanto essa moral aplicada ao homem, ou ainda, a antropologia moral, diriam respeito apenas às *condições empíricas e contingentes* que contribuem ou prejudicam tanto o correto uso do entendimento, no caso da lógica aplicada, quanto a assimilação e o desenvolvimento da conduta moral pelo sujeito, no caso da antropologia moral; ambas as disciplinas não podem furtar-se ao estudo das faculdades humanas na medida em que estas sejam dadas a partir de uma visada antropológica ou psicológica²⁶⁹.

Em todo caso, como o próprio Kant escreve na sequência do trecho transcrito, essa antropologia moral, por mais importante que seja, não pode ser confundida com ou incluída no interior uma *Metafísica dos Costumes* entendida como o sistema dos *deveres* humanos tomados como leis da liberdade:

Desta antropologia moral não se pode prescindir, mas ela *não deve de modo algum preceder aquela metafísica dos costumes ou ser a ela misturada*, porque então se corre o perigo de extrair leis morais falsas, ou ao menos indulgentes, que fazem com que pareça inacessível o que precisamente por isso não é alcançado – ou porque a lei não foi discernida nem apresentada em sua *pureza* (enquanto aquilo em que consiste também sua força), ou porque são utilizados móveis totalmente inautênticos ou impuros para o que em si é bom e conforme ao dever, móveis que de resto não deixam nenhum princípio moral seguro nem como fio condutor do juízo, nem como disciplina da mente no cumprimento do dever, cuja prescrição tem de ser dada absolutamente *a priori* apenas pela razão pura (MS Ak VI: 217. p. 24. Grifos meus).

A insistência de Kant em ressaltar que essa antropologia moral não deve ser misturada à *Metafísica dos Costumes* lembra o vigor com que, na *Fundamentação*, a exigência de “depuração” completa de elementos antropológicos era atrelada à metafísica prática. Com efeito, ao contrário do sentido subjetivo-motivacional de aplicação, o sentido metafísico-constitutivo deve assumir um conceito de natureza humana amplo e abstrato o suficiente para que dele possam surgir princípios metafísicos,

²⁶⁹ Para um amplo estudo acerca do que seria essa antropologia moral em Kant, cf. Loudon, R. *Kant's Impure Ethics*. Op. cit.

como o do direito e o da virtude, a partir do princípio transcendental que lhe corresponde: o imperativo categórico entendido como princípio da autonomia. A “antropologia” em jogo em uma *Metafísica dos Costumes* deve ser mais específica do que aquela do “fato antropológico fundamental” da imperfeição de um ser racional finito, e mais ampla do que aquela exigida pela ideia de uma antropologia moral (Cf. MS Ak VI: 468-469. pp. 422-444).

7. O LIVRE ARBÍTRIO COMO OBJETO DE UMA METAFÍSICA DOS COSTUMES

O projeto de uma *Metafísica dos Costumes* não poderia estar completo sem que a “natureza humana” seja considerada aqui. A exemplo do que ocorre na filosofia teórica, o “sistema da crítica” deve ser complementado pelo “sistema da ciência”, ou seja, por um sistema de deveres para o homem. No prefácio à *Crítica da Razão Prática* Kant é claro a respeito:

[A] determinação específica dos deveres como deveres humanos, para dividi-los, somente é possível se antes o sujeito dessa determinação (o *homem*) for conhecido segundo a *natureza que ele efetivamente detém*, embora apenas na medida em que é *necessário com relação ao dever em geral*; tal determinação, porém, não pertence a uma Crítica da razão prática em geral, que só deve indicar completamente os princípios de sua possibilidade, de seu âmbito e limites, *sem referência particular à natureza humana*. Portanto a divisão pertence aqui ao sistema da ciência e não ao sistema da crítica (KpV Ak V: 8. p. 14. Grifos nossos).

Se o “sistema da crítica” apenas estabeleceu e fixou o “princípio geral do dever” (KpV Ak V: 8. p. 13) como princípio da autonomia da vontade, o “sistema da ciência” em filosofia prática, por seu turno, tem como função compor sistematicamente um “sistema de deveres” enquanto “deveres humanos”, necessitando, para tanto, que a natureza do homem seja conhecida enquanto ela é “necessária em relação ao dever em geral”, ou seja, em relação ao princípio supremo da moral, o princípio de autonomia. Trata-se, pois, de um objetivo análogo àquele da *Metafísica da Natureza*, mais especificamente a metafísica da substância corporal apresentada nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*: aqui não se tratava de forjar um sistema dos princípios transcendentais como em uma mera expansão ou extensão da Analítica dos Princípios da *Crítica da Razão Pura*, mas antes de expor o sistema dos princípios metafísicos que regulam a matéria como movente no espaço, isto é, um sistema das leis do movimento, que tomam a “natureza que a matéria efetivamente detém”, na medida, contudo, em que ela se põe relação necessária com os princípios estabelecidos no momento transcendental. A “segunda parte” da *Metafísica dos Costumes*, portanto, deve levar em consideração a *natureza empírica mínima do homem*, para, desse modo, e a exemplo do que ocorre com as leis do movimento, determinar quais são as leis da

liberdade para o homem que decorrem do princípio da autonomia. Como, no entanto, determinar este conceito mínimo da natureza humana?

Novamente chamamos em nosso auxílio o procedimento empregado na *Metafísica da Natureza*. Ora, similarmente ao que se passa com o conceito de *matéria* em uma metafísica da substância corporal, será necessário na *Metafísica dos Costumes* localizar um conceito dado na experiência porém determinável de modo a priori – trata-se do “mínimo empírico”, a “base física” do conceito que funda um certo âmbito da experiência. Se na *Metafísica da Natureza*, como vimos no 5º capítulo, era o conceito de matéria como movente no espaço que fazia as vezes de um conceito a priori não puro, no caso da *Metafísica dos Costumes* argumentaremos que tal conceito será o *ato do livre arbítrio* como uma capacidade de agir em conformidade a fins em seu uso externo e interno, com a peculiaridade de que ele, na realidade, serve como indicação inicial acerca dos elementos empíricos necessários²⁷⁰ para que se constituam uma metafísica do direito e uma metafísica da virtude como as condições de realização da autonomia externa e da autonomia interna em uma comunidade jurídica e em uma comunidade ética.

Dessa maneira, iniciaremos esse capítulo localizando no conceito de ato do livre arbítrio o conceito supremo da *Metafísica dos Costumes*, que, assim, cumpre um papel análogo ao conceito de objeto em geral na filosofia transcendental e ao de matéria na metafísica da substância corporal (7.1). Na sequência, analisaremos o caráter a priori não puro do livre arbítrio, caracterizado como uma faculdade prática do homem enquanto ser natural, pertencente ao mundo sensível, mas cujo fundamento de determinação pode ficar a cargo da razão prática pura, através de uma lei universal que define sua liberdade positiva (7.2). Neste momento, o conceito de fim, intimamente ligado ao funcionamento do arbítrio como faculdade de desejar e de produzir objetos na sensibilidade, servirá como um instrumento de distinção inicial entre *Doutrina do Direito* e *Doutrina da Virtude*, a ser aprofundada no capítulo seguinte (7.3). Em conformidade à dimensão sistemática abordada até aqui, a caracterização do livre arbítrio como uma faculdade prática de agir em conformidade a fins e determinada pela razão pura ensejará a sua qualificação como um princípio metafísico - de modo análogo às leis do movimento da *Metafísica da Natureza* - e do qual surgem os princípios

²⁷⁰ Cf. Gregor. M. *Laws of Freedom*. Op. cit. p. 14. Gregor ressalta acertadamente que o elemento empírico admitido em uma *Metafísica dos Costumes* é mais extensivo do que aquela da *Metafísica da Natureza*. Contudo, a autora não se detém na *Metafísica da Natureza*, ao contrário do que tentamos fazer no 5º capítulo. Desse modo, seu juízo parece mais uma asserção do que a conclusão de uma investigação.

supremos do direito e da virtude como derivados do imperativo categórico, o princípio transcendental da filosofia moral de Kant (7.4). Por fim, um excuro sobre o conceito de legalidade discutirá a legitimidade de uma disciplina jurídica no interior da filosofia moral kantiana, revelando, ademais, como o próprio conceito de ato do livre arbítrio pressupõe uma perspectiva intersubjetiva tomada como um dado em ambas as partes de uma *Metafísica dos Costumes* (7.5).

7.1. O ato do livre arbítrio como conceito supremo da *Metafísica dos Costumes*.

O uso de alguns paralelos com procedimentos operantes na *Metafísica da Natureza* revela-se um possível caminho na nossa busca por um conceito a priori não puro na *Metafísica dos Costumes*, a partir do qual se extrai o elemento empírico mínimo necessário para definir o conceito de natureza humana de que depende a aplicação do princípio supremo da moral. Ora, na *Metafísica da Natureza*, vimos que o conceito de “objeto em geral” e de “matéria” serviam como pista para que entendêssemos o funcionamento desta metafísica aplicada. Vejamos agora, pois, o que disso podemos extrair para nossa análise da *Metafísica dos Costumes*.

Ao final do apêndice relativo à Anfibologia dos Conceitos de Reflexão, a poucas linhas do término da Analítica Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, Kant escreve:

Antes de deixarmos a Analítica Transcendental, temos ainda que acrescentar algo que, embora não sendo em si de particular relevo, poderia parecer necessário para a completude do sistema: o mais alto conceito, com o qual se costuma começar uma filosofia transcendental consiste unicamente na divisão em possível e impossível. Todavia, visto que toda a divisão pressupõe um conceito dividido, tem que ser indicado um conceito ainda mais alto, e este é o *conceito de um objeto em geral* (tomado problemáticamente e sem decidir se é alguma coisa ou nada). Já que as categorias são os únicos conceitos que se referem a objetos em geral, procede a distinção, se um objeto é alguma coisa ou nada, segundo a ordem e indicação das categorias. (KrV A 290/ B 346. p. 292).

Nesse trecho, Kant afirma que a identificação de um *conceito supremo* no sistema transcendental enseja uma preciosa indicação sistemática que, embora não tenha

sido explicitamente levada a cabo por ele na Analítica Transcendental, pode parecer atraente àquele que busca reconstruir de forma completa o sistema da filosofia transcendental. A Analítica Transcendental, que nada mais é do que “a análise <Zergliederung> de nosso inteiro conhecimento a priori nos elementos do conhecimento puro do entendimento” (KrV A 64/ B 89. p. 97), tem dentre os seus objetivos o de arrolar os conceitos elementares e puros do entendimento, unicamente através dos quais é possível pensar a forma “de um objeto em geral” (KrV A 51/ B 75. p. 91). Se, como repetidas vezes foi ressaltado ao longo da Analítica, as categorias apresentam as condições de possibilidade de um objeto da experiência, parece evidente que, de uma perspectiva lógica, o sistema da filosofia transcendental deva possuir como conceito supremo aquele de um objeto em geral²⁷¹, restando às categorias determinar de que forma esse conceito poderia legitimamente constituir-se como um objeto da experiência sensível - trata-se, como vimos na segunda parte dessa dissertação, do projeto de substituição da “soberba” ontologia por uma “modesta” analítica do entendimento puro (cf. KrV A 247/ B 303 . p. 206). Dessa maneira, com a identificação de um “conceito supremo” da filosofia transcendental, Kant nos alerta sobre um de seus objetivos com a Analítica Transcendental: a “ontologia crítica”, a parte transcendental da *Metafísica da Natureza*, tem como função estipular os princípios e conceitos através dos quais é inicialmente possível pensar e efetivar a “forma de um objeto em geral”.

A identificação entre ontologia e sistema cujo conceito supremo é o objeto em geral se repete alhures, agora, significativamente, numa nota de rodapé da Introdução à *Metafísica dos Costumes*. Discutindo as dificuldades em definir um conceito supremo num sistema, Kant escreve:

²⁷¹ Segundo Courtine, com isso e em sua “tabela da divisão do conceito de nada” que vem na sequência do trecho citado da *Crítica da Razão Pura*, o alvo de Kant seria Baumgarten, que parte do possível e do impossível como noções preliminares na ontologia, o que, para Courtine, seria parcialmente correto: na verdade, Baumgarten toma um conceito mais geral, “simples e fácil”: o de nada (*nihil*). Este, como *nihil negativum* (*repugnans*), constitui o “pano de fundo da elaboração escolástica da metafísica, da qual, por conseguinte, a ontologia é mais o estudo do *aliquid* (algo) do que do *ens*, na medida em que este se opõe diretamente ao *non-ens*. O termo mais geral que nomeia esse *aliquid*, antes de sua disjunção em *ens/non-ens*, é o de *res*, ou de objeto (*Objekt*). O *aliquid*, no sentido de *non-nihil*, é, portanto, o primeiro conceito positivo da ontologia, para o qual o conteúdo básico ontológico, o *entitas mínima*, é, contudo, suficiente de modo a responder às exigências da noção e da representação, e, por isso, já é ‘objeto’. Este, por sua vez, pode ser qualquer coisa ou nada, determinado ou indeterminado, atual ou possível. Esse objeto em geral em sua determinação é atual (*actuale-wirklich*); ele é propriamente *ens*. Em sua indeterminação, ele é *non-ens*, ou *nihil*, mas no sentido de *nihil-privatum*; dito de outro modo, ele é ao menos possível – *ein mögliches Nichts* –, como escreve Baumgarten” (Courtine, J-F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Op. cit. pp. 252-253). Contudo, Courtine não menciona o trecho da Introdução à *Metafísica dos Costumes* que transcreveremos na sequência e no qual Kant afirma que o conceito de objeto em geral é o conceito supremo da divisão do *algo* (*aliquid*) e do *nada* (*nihil*), e não do possível e do impossível, de acordo, pois, com o manual de Baumgarten e sua noção “simples e fácil” de *nihil*, ou nada.

Assim acontece aos mestres de ontologia, que começam por algo ou nada como o primeiro [conceito], sem advertirem que são já membros de uma divisão, cujo conceito dividido falta, e que só pode ser o conceito de um *objeto em geral* (MS Ak VI: 218n. p. 26n).

Em suma, e aqui apenas recordamos o que foi discutido na segunda parte da dissertação, a filosofia transcendental, entendida como uma ontologia, deve ter como objetivo determinar as condições através das quais se torna possível conhecer algo como um objeto da experiência sensível, donde o seu conceito supremo ser justamente o de um “objeto em geral”. Relembremos uma passagem significativa nesse sentido:

Ontologia é a ciência das coisas em geral, isto é, da possibilidade de nosso conhecimento a priori de coisas, ou seja, independente da experiência. Ela não pode ensinar-nos sobre as coisas em si mesmas, mas antes apenas sobre as condições a priori sob as quais nós podemos conhecer coisas na experiência em geral, isto é, princípios da possibilidade da experiência (Met. Volckmann Ak XXVIII: 394).

De forma análoga, nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, que trata não de objetos em geral ou de objetos conforme estes são dados a uma intuição sensível em geral, mas de objetos conforme estes são dados ao sentido externo, “põe-se como fundamento uma análise <*Zergliederung*> completa do *conceito de uma matéria em geral*” (MAN. Ak IV: 472. p. 17), o qual, portanto, a exemplo do que ocorre com o conceito de objeto em geral na filosofia transcendental, assume o posto de “conceito supremo” do sistema metafísico da natureza corpórea. Como vimos, os *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* tinham como função determinar as leis da natureza que regulavam um *objeto em geral do sentido externo*. Definindo este como o conceito de matéria, Kant deduz as leis envolvidas como leis do movimento ao subsumi-lo sob as categorias, ensejando assim as quatro partes que compõem a obra. O procedimento aqui é análogo ao da “ontologia”: a determinação completa de um “objeto do sentido externo” como uma “matéria movente no espaço” ocorre quando o conceito supremo dos *Primeiros Princípios da Ciência da Natureza* é subsumido sob as quatro classes de categorias, da mesma forma como o “objeto em geral”, conceito supremo da “ontologia”, era determinado como “objeto em geral de uma experiência sensível” através de sua “subsunção” aos conceitos puros do

entendimento e ao sistema dos princípios. Em suma, assim como a “ontologia” é a disciplina que dispõe dos princípios necessários para a constituição de um “objeto em geral” como objeto da experiência sensível (em geral), a metafísica da substância corpórea, de que tratam os *Primeiros Princípios da Ciência da Natureza*, deve ser a disciplina que investiga os princípios que tornam possível a constituição de um “objeto em geral do sentido *externo*”, isto é, que permitem a “experiência de algo externamente dado” - em uma palavra, as leis do movimento.

E quanto à *Metafísica dos Costumes*? Haveria também aqui um “conceito supremo” que nos forneça referências acerca de como proceder na distinção de suas duas partes, a *Doutrina do Direito* e a *Doutrina da Virtude*? Quem dá a pista é o próprio Kant na já citada nota de rodapé presente na introdução à *Metafísica dos Costumes*:

A *dedução* da divisão de um sistema, isto é, a prova da sua *completude*, como também da sua *continuidade* – a saber, que a passagem dos conceitos divididos para os membros da divisão ocorra na série completa das subdivisões sem nenhum salto (*divisio per saltum*) -, é uma das condições mais difíceis que o construtor de um sistema deve satisfazer. Difícil é também determinar *qual é o conceito supremo dividido na divisão do correto e do incorreto* <Recht oder Unrecht> (*aut fas aut nefas*). É o *ato do livre arbítrio em geral* <Akt der freien Willkür>. Assim acontece aos mestres de ontologia, que começam por algo ou nada como o primeiro, sem advertirem que são já membros de uma divisão, cujo conceito dividido falta, e que só pode ser o conceito de um *objeto em geral* (MS Ak VI: 218n; DD p. 28n. Grifos nossos).

Kant aqui sugere que o conceito de ato do livre arbítrio, a exemplo do que ocorre com o conceito de “objeto em geral” na ontologia crítica proposta, serviria como “conceito supremo” de uma *Metafísica dos Costumes*, e do qual, portanto, partiria o sistema de deveres projetado na obra²⁷². Contudo, um olhar mais detido nos revela que,

²⁷² Neste momento poderiam ser introduzidas considerações a respeito das *categorias da liberdade* (KpV Ak V: 66. p. 106) como modo de sistematização da *Metafísica dos Costumes*, a exemplo do que ocorre na *Metafísica da Natureza* e as categorias do entendimento como fio condutor das leis do movimento. Trata-se do projeto de, por exemplo, Alain Renaut e Monika Sanger (Renaut, A. “L’Éracinement Critique de la Métaphysique des Moeurs”. In: Goyard-Fabre, S. e Ferrari, J (orgs). *L’Année 1797. Kant. La Métaphysique des Moeurs*. Paris. Vrin. 2000. Sanger, M. *Die kategoriale Systematik in den ‘Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre’*. Op. cit.). No entanto, acreditamos que aqui há nem tanto algum expediente profícuo de análise da *Metafísica dos Costumes* do que, na realidade, o leito proscuteano de que fala Schopenhauer por ocasião da sanha sistemática kantiana e sua tábua das categorias (Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd I. Werke in Fünf Bänden*. Op. cit. p. 549). Há inúmeras dificuldades envolvendo a elucidação do estatuto das categorias da liberdade no interior mesmo da *Crítica da Razão Prática*. Mencionemos algumas: em que consistem precisamente os “conceitos” da razão prática, a saber, “bom” e “mau”, aos quais Kant vincula as categorias da liberdade; como compreendê-las como “modos” da categoria da causalidade; de que maneira o “múltiplo dos

na realidade, o conceito de ato do livre arbítrio se aproxima mais ao de matéria como um *conceito a priori não puro*, ou seja, um conceito que possui uma “base sensível” mínima e que, em razão desse elemento empírico elementar, caracteriza-se como fundamento da metafísica da substância corpórea: um conceito “empírico” do qual é possível extrair conhecimentos a priori. De modos mais preciso, em uma *Metafísica dos Costumes* não se parte de um “ato da vontade livre”, entendido como a condição de possibilidade de uma objetividade moral “divina”, mas, antes, da objetividade de um ato que pode ser dado no “mundo”, isto é, no espaço e no tempo. Em suma, o uso externo e interno da liberdade, que tem o princípio de autonomia como seu princípio supremo.

Ora, com efeito, como atestam diversas passagens dos *Vorarbeiten zur Rechtslehre*, o “conceito supremo” da *Metafísica dos Costumes* comporta-se como um autêntico objeto de uma metafísica particular no sentido kantiano do termo: o *arbítrio* é a faculdade prática do homem considerado não como númeno, mas sim como *fenômeno*, ou seja, trata-se de algo “sensivelmente verificado”, dado na experiência, mas que, não obstante, pode ser determinado de forma a priori, a saber, pela razão

desejos” se comporta em face de cada momento da tábua; como a razão prática “produz” a efetividade seu objeto ao aplicá-lo imediatamente às categorias da liberdade, tornando os “conceitos práticos” objetivamente válidos, em oposição ao procedimento teórico indireto, que precisa de um “terceiro termo”, a saber, o múltiplo dado pela intuição, para além das categorias e da espontaneidade sintética do sujeito; qual a relação entre categorias da liberdade e o imperativo categórico, entendido como guia do “juízo moral” (Gr Ak IV: 436. p. 141); e, por último mas nem por isso menos importante, onde haveria uma “dedução metafísica” dessas categorias, a exemplo do que ocorre com a derivação da tábua das categorias do entendimento a partir das formas lógicas do juízo, e mesmo uma “dedução transcendental” das mesmas, o que é aparentemente negado pelo recurso ao fato da razão? São essas apenas algumas das perguntas que ficam sem resposta no tratamento das categorias da liberdade que Kant fornece na *Crítica da Razão Prática*. Para agravar a situação, a literatura sobre o tema é extremamente exígua e incompleta: ver, por exemplo, Beck (Beck, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Op. cit. pp.144-54), que, no término de sua exposição sobre cada um dos momentos da tábua, escreve: “Assim termina nosso tedioso exame da tábua das categorias [da liberdade]: ela é apresentada com hesitação, e contém mais questões do que respostas, mais conjecturas do que decisões. Nós lastimamos que Kant não a tenha formulado com sua costumaz habilidade arquitetônica” (p. 153). Com efeito, o laconismo de Kant ao tratar de suas categorias da liberdade é exasperante. Certamente não é função ou objetivo desta dissertação de mestrado resolver um problema que ainda permanece em aberto na *Kant-Forschung*. Por fim, como justificativa derradeira ao não uso do “fio condutor das categorias da liberdade” na *Metafísica dos Costumes*, citemos os seguintes motivos: 1) Por um lado, é fato que os *Vorarbeiten zur Rechtslehre*, presentes no volume XXIII da *Akademie Ausgabe*, demonstram um esforço de aplicação das categorias ao direito análogo em intenção àquele presente nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* – Kant buscou definir o quadro de deveres e direitos a partir da aplicação das categorias, sobretudo as de relação, ao conceito já “esquematizado” de ato do livre arbítrio nas relações externas, de modo semelhante à aplicação das categorias do entendimento ao conceito de matéria em geral como objeto do sentido externo. Ver Sängner (Op. Cit. esp. pp. 178-241), que busca reconstruir os fragmentos contidos nos *Vorarbeiten* e investigar a possibilidade de uma sistemática categorial na *Doutrina do Direito*. Contudo, por outro lado, Kant não emprega de forma exaustiva essa sistemática categorial na sua obra publicada, do que podemos inferir de modo nem um pouco constrangido que ele estava suficientemente satisfeito com sua versão impressa; 2) a *Doutrina da Virtude* permanece não explorada em sua estrutura categorial, seja na obra impressa seja nos *Vorarbeiten zur Tugendlehre*, o que torna supérflua qualquer menção às categorias da liberdade na tentativa de elucidar o caráter crítico da obra.

prática pura. Neste último caso, ele se torna um arbítrio *livre*. Vejamos algumas dessas passagens:

É necessário distinguir arbítrio de vontade: a primeira faculdade prática refere-se a objetos que podem ser dados, e são, por conseguinte, *objetos da sensibilidade*; o homem considera-se a si mesmo, segundo seu arbítrio, como *fenômeno* (Vorarbeiten zur Rechtslehre Ak XXIII: 249. Grifos nossos).

A vontade de um homem é a legislação incondicional de sua própria razão prática pura. Pelo contrário, o arbítrio é a *faculdade sensivelmente determinável* de fazer para si máximas de certas regras de ações (Vorarbeiten zur Rechtslehre Ak XXIII: 256).

A vontade do homem precisa ser distinguida do arbítrio. Apenas o último pode ser denominado livre, *referindo-se meramente a fenômenos*, isto é, *a atos que são determinados no mundo dos sentidos*. Pois a vontade não está sob leis, mas antes é ela mesma legisladora para o arbítrio e é espontaneidade prática absoluta na determinação do mesmo. Justamente por isso a vontade é boa em todos os homens e não há nenhum querer <Wollen> contrário à lei <gesetzwiedriges> (Vorarbeiten zur Rechtslehre Ak XXIII: 248).

Analogamente, pois, ao conceito “empírico” de matéria, conhecido através de uma referência mínima à experiência e à “base sensível” em que repousa, o arbítrio é uma faculdade prática *empiricamente* dada, pertencente ao homem enquanto ser sensível, e, portanto, conhecida inicialmente mediante a referência à experiência possível - os atos *humanos* têm lugar no mundo dos sentidos, no espaço e no tempo, ou dito de maneira mais adequada, o uso de sua liberdade ocorre em uma perspectiva externa e interna, causando efeitos sensíveis, produzindo ou visando *objetos da sensibilidade*. Contudo, a despeito dessa impregnação sensível, o arbítrio pode ser determinado de forma a priori, contanto que a lei da vontade, ou seja, a razão pura, se torne seu fundamento suficiente de determinação - sob essas circunstâncias, ele se caracteriza como um *livre arbítrio*, um poder de produzir objetos sensíveis determinado de modo a priori. Trata-se, pois, de algo semelhante ao que ocorre com o conceito empírico de matéria determinada pelas leis do movimento.

Nesse sentido, a primeira seção²⁷³ da Introdução à *Metafísica dos Costumes*, em que o arbítrio é inicialmente discutido, denominada “Da relação das faculdades do

²⁷³ Segundo a edição de Bernd Ludwig, trata-se da segunda seção.

ânimo humano com as leis morais”, pode auxiliar-nos aqui. Neste momento, Kant realiza algo semelhante ao que fizera nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* em relação ao conceito de matéria como movente no espaço: define o caráter a priori não puro do livre arbítrio humano. Se, no capítulo anterior, já definimos aquilo em que deve consistir o “a priori” da ação humana, resta agora determinar o que seria o “não puro”, o elemento empírico mínimo exigido na *Metafísica dos Costumes*.

7.2. As faculdades práticas humanas. O aporte da psicologia.

No prefácio à *Crítica da Razão Prática* (KpV Ak V: 9n. p. 15n), Kant rebate as possíveis críticas de que ele, na *Fundamentação*, não teria fornecido definições de conceitos centrais para sua filosofia prática, tais como faculdade de desejar e sentimento de prazer e desprazer. Ora, replica Kant, as censuras seriam infundadas, na medida em que tais conceitos devem ser discutidos não num estudo sobre a fundamentação pura da moral, mas antes na “psicologia” e, portanto, seriam “pressupostos” na investigação que empreendera. Com efeito, podemos entender isso a partir do quadro de uma *Metafísica dos Costumes* que traçamos até aqui: a análise das faculdades práticas humanas não deve ser tema da parte transcendental desta disciplina, exposta na *Fundamentação*, mas apenas de sua parte metafísico-específica, em que a natureza humana é disposta como um elemento empírico *mínimo*, passível de ser determinado a priori pelo princípio supremo da moral. Neste momento, conforme nos informa o mesmo prefácio da *Crítica da Razão Prática*, “a natureza que o homem efetivamente detém” é mostrada enquanto se põe numa relação “necessária com o dever em geral” (KpV Ak V: 8. p. 14), ou ainda, de acordo com a Introdução à *Metafísica dos Costumes*, segundo as “consequências nela dos princípios morais universais” (MS Ak 216-217. p. 24). A psicologia, por certo, surge neste momento como uma disciplina *auxiliar* no esforço metafísico de aplicação das proposições morais ao homem: ela deve fornecer dados relativos às suas faculdades práticas, o modo como ele é determinado à ação em meio a estímulos sensíveis e princípios da razão pura. Deste auxílio da psicologia surge o conceito a priori não puro de *livre arbítrio*, que, forçando um pouco os termos, cumpre uma função *mediadora* análoga àquela realizada pelo conceito de matéria: trata-se de um “objeto” tanto da psicologia quanto da moral pura aplicada ao homem. Como Kant ressalta após definir alguns conceitos extraídos da psicologia e que serão retomados na sequência, “para o

propósito da Crítica, não necessito de mais nenhum conceito tomado de empréstimo à psicologia; *a Crítica realiza o restante*” (KpV Ak V: 9. p. 15. Grifo nosso). Com efeito, notamos claramente a restrição da atuação de considerações psicológicas quando comparamos os conceitos discutidos na Introdução à *Metafísica dos Costumes* com aqueles de que trata a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, mais especificamente em “Da faculdade de desejar”, livro terceiro de sua primeira parte, a Didática Antropológica, correlato daquilo que, na tradição racionalista, correspondia à psicologia empírica²⁷⁴. De todo o objeto de estudos próprio à psicologia, Kant extrai apenas um mínimo necessário para estabelecer o conceito das faculdades práticas humanas de que precisa. Há através disso o *detalhamento* daquele que seria o fato antropológico fundamental que opõe a vontade finita à divina: da constatação pura e simples da imperfeição da vontade do homem deve-se passar àquilo que caracteriza a particularidade desta vontade específica: a *humana*.

No interior do âmbito da psicologia chamado em apoio à análise crítica, Kant inicialmente define o conceito de “vida” <Leben> como a faculdade de agir em geral conforme representações, e o de “faculdade de desejar” <Begehrungsvermögen> como a faculdade de ser *causa* dos objetos representados (MS Ak VI: 211. p. 15)²⁷⁵. Há, aqui, referência ao fato antropológico fundamental, relativo à constituição natural do homem, a saber, que há uma ligação do prazer (ou desprazer) ao desejo <Begehren> (ou aversão <Verabscheuen>) pela existência do objeto representado. Esta característica de, por meio do prazer que a representação de determinado objeto provoca, ser a causa de sua produção, é compartilhada pelo homem com todos os outros seres vivos, em oposição à pura e simples matéria sem vida <leblo>:

Vida significa a faculdade de uma substância de determinar-se para a ação a partir de um princípio <Prinzip> interno, [a faculdade de] uma substância *finita* de determinar-se à mudança, e [a faculdade de] uma substância *material* de determinar-se ao movimento ou repouso como mudança de seu estado. Ora, não conhecemos nenhum outro princípio

²⁷⁴ Cf. Zammito, J. *Kant, Herder, and the birth of anthropology*. Op. cit. p. 301 e *passim*.

²⁷⁵ Cf. KpV Ak V: 9n. p. 15n. Grifo nosso: “Vida é a faculdade de um ser de agir segundo *leis* da faculdade de desejar. A faculdade de desejar é a faculdade desse mesmo ser de, através de suas representações, ser causa da efetividade dos objetos destas representações”. A menos que entendamos as “leis” mencionadas em um sentido amplo de “representações” ou mesmo “princípios”, haverá um problema em conciliar esta caracterização de “vida” e “faculdade de desejar” com aquela fornecida pela *Metafísica dos Costumes*. Como veremos, Kant inclui o livre arbítrio como a faculdade de desejar guiada por princípios da razão pura, ou seja, por leis universais. Ora, em um animal há “vida”, ou seja, a faculdade de agir por representações de objetos que causam prazer, mas não “livre arbítrio”, ou seja, a faculdade de desejar guiada por *leis*, como sugere a passagem da *Crítica da Razão Prática*.

interno de uma substância de mudar seu estado senão o desejo e, em geral, não existe nenhuma outra atividade <Tätigkeit> interna senão o pensamento <Denken> [ligado] com o sentimento de prazer ou desprazer e apetite <Begierde> ou vontade (MAN Ak IV: 544. Grifos nossos)

Em suma, a vida é algo que liga primitivamente o homem à sua determinação como ser natural. O elo sensível com esse elemento natural do homem é obtido através do *sentimento* <Gefühl>, a inevitável receptividade à sensação de prazer ou desprazer provocada por um objeto (MS Ak VI: 211. p. 15). Esse sentimento é ligado à *sensibilidade*, e mais: àquilo que da sensibilidade somente pode ser dito do sujeito, e não do objeto representado subjetivamente na sensibilidade. Tentando dizer o mesmo de maneira um pouco mais clara: o sentimento diferencia-se do sentido <Sinn>, ou seja, daquilo que é subjetivo na representação mas que, não obstante, pode ser referido a um objeto com vistas ao *conhecimento*. Deve-se lembrar aqui a *Estética Transcendental da Crítica da Razão Pura*: os objetos que conhecemos são todos dados no espaço e tempo, ou seja, nas formas puras da sensibilidade; nesta medida, um objeto é dado através de uma representação da sensibilidade, referida, por certo, a algo “externo” que pode ser conhecido. No caso do sentimento, contudo, não há essa remissão a um “objeto”, ou melhor, não a um objeto a ser conhecido: não se trata, no sentimento, de uma “representação objetiva”, mas antes de algo puramente subjetivo ligado à faculdade de desejar, e não às faculdades de conhecimento (MS Ak VI: 211. pp. 15-16).

Ainda com respeito ao “prazer prático” relacionado ao sentimento, ou seja, o prazer por uma representação do objeto ligada *não* às faculdades estéticas do sujeito (trata-se, neste último caso, de um prazer “meramente estético”, não referido a um desejo ou interesse pela existência do objeto que o desperta²⁷⁶), mas antes à faculdade de desejar, Kant nomeia “inclinação <Neigung>” à determinação da faculdade de desejar pelo prazer que precede tal determinação e serve-lhe como causa (MS Ak VI:

²⁷⁶ Cf. KU Ak V: 177-179. pp. 20-23; EEin Ak XX: 201-209. pp. 170-174. Kant opõe aqui o sentimento de prazer e desprazer à faculdade de desejar como faculdades distintas do ânimo <Gemüt> humano, atribuindo os princípios a priori do primeiro à faculdade de julgar e os da segunda à razão. A questão do “interesse desinteressado” na mera contemplação do objeto envolvido no ajuizamento estético próprio à faculdade reflexionante do juízo, e o “interesse interessado” pelo mesmo objeto, agora em sua referência ao agrado esperado pela sua existência e que o liga à faculdade de desejar, está no pano de fundo para a distinção entre o “prazer prático” e o “prazer meramente estético”, desenvolvida sobretudo na *Analítica do Belo da Faculdade de Julgar*. Embora profícua, não entraremos nesta discussão. Cf. Rohden, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. Op. cit. pp. 63-67.

212. p. 17)²⁷⁷. Ser determinado pela natureza significa, pois, ser determinado a causar a existência de um objeto da representação por meio de uma inclinação sensível que põe em movimento a faculdade de desejar, servindo-lhe como fundamento de determinação.

O arbítrio é definido por Kant no interior desta complexa trama conceitual relativa às faculdades práticas humanas. Vejamos a passagem que ele figura pela primeira vez:

A faculdade de desejar segundo conceitos se chama faculdade de *fazer ou não fazer à sua própria escolha* <*nach Belieben zu tun oder zu lassen*>, na medida em que o seu fundamento de determinação para a ação se encontra nela mesma, não no objeto. Na medida em que está ligada à consciência da capacidade de sua ação para a produção do objeto ela se chama *arbítrio*; mas, se não está unida a esta consciência, então o seu ato se chama *mero anseio* <*Wunsch*>²⁷⁸. (MS Ak VI: 213. p. 18).

Percebe-se aqui o modo como Kant define o arbítrio no interior de um quadro antropológico ou psicológico das faculdades práticas humanas. Ele seria uma faculdade ligada não meramente à faculdade de desejar²⁷⁹, mas antes à faculdade de desejar *por conceitos*, ou seja, à faculdade de fazer ou deixar de fazer “*nach Belieben*”, isto é, “à seu bel prazer”, “à sua descrição”, “à sua própria escolha”, em que o fundamento de determinação da ação encontra-se não no objeto, mas antes nesta própria faculdade.

²⁷⁷ Há, ainda, uma “inclinação não-sensível”, relacionada ao prazer que *sucede* a determinação da faculdade de desejar por um princípio da razão *pura*. Aqui Kant retoma o conceito de interesse, conforme expusemos brevemente por ocasião da discussão da *Fundamentação*. Cf. pp. 195-196. *supra*. Além do interesse da inclinação, o interesse “patológico”, ou seja, referido ao prazer da inclinação que *precede* e *causa* a determinação da faculdade de desejar segundo um princípio racional baseado em tal inclinação, haveria ainda um “interesse da razão” refletido no “prazer intelectual” que *se segue* à determinação da faculdade de desejar pela própria razão, ou seja, tal prazer seria não a causa, mas o *efeito* do interesse prático da razão; segundo Kant, tal “prazer intelectual” seria uma “inclinação não-sensível (*propensio intellectualis*)” (MS Ak VI: 213. pp. 17-18).

²⁷⁸ Optamos por traduzir “*Wunsch*” por “mero anseio” na falta de opção melhor. *Wunsch* se opõe a *Begehren* (“desejo”) na medida em que este está ligado à capacidade de produzir o objeto cuja representação impele o arbítrio ou a faculdade de desejar. Esta distinção será importante para a *Doutrina do Direito*, que regula a relação externa entre “arbítrios”, ou seja, entre “desejos” <*Begehren*> e não “meros anseios” <*Wünsche*>. Estes, por não impelirem o agente à ação com vistas à produção do objeto, não produzem efeitos externos e, portanto, não interferem na liberdade externa dos demais sujeitos.

²⁷⁹ Kant não esclarece o que seria a faculdade de desejar tomada não enquanto faculdade de fazer ou não fazer “à sua própria escolha”, ou seja, não como a faculdade de desejar guiada “por meros conceitos”. Podemos conjecturar tratar-se de algum instinto incontornável ou um estado patológico em que o sujeito não consegue mais evitar a influência do objeto sobre suas faculdades práticas, ou seja, no caso de o fundamento de determinação da faculdade de desejar encontrar-se não nela própria, mas antes no objeto, e, assim, o agente não ser mais capaz de agir “à sua própria escolha” <*nach Belieben*>. Algo próximo à noção de “paixão” discutida na *Antropologia* (Anthropologie Ak VII: 251ss. p. 149ss) – neste caso, a inclinação, cuja influência pode ser em princípio sobrepujada pela razão, transforma-se em “paixão”, ou seja, em “uma inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum” (Anthropologie Ak VII: 252. p. 149). Neste último caso, o fundamento de determinação da faculdade de desejar reside no próprio objeto da paixão, e não no sujeito acometido por ela.

Caso essa faculdade de agir à seu bel prazer estiver ligada à consciência da produção do objeto desejado, trata-se do *arbítrio*, caso contrário, de um mero anseio pela existência do objeto e não o efetivo desejo pela sua produção que impele o agente à ação com este objetivo.

Na sequência, Kant opõe o arbítrio à vontade:

A faculdade de desejar cujo fundamento interno de determinação – portanto a escolha <*Belieben*> mesma – encontra-se na razão do sujeito chama-se *vontade*. A vontade é, portanto, a faculdade de desejar considerada não tanto em relação à ação (como o arbítrio), mas muito mais em relação ao fundamento de determinação do arbítrio à ação, e não tem ela mesma nenhum fundamento de determinação perante si própria, mas é antes, na medida em que pode determinar o arbítrio, a razão prática mesma (MS Ak VI: 213. p. 18).

A vontade, pois, seria a faculdade de desejar cujo fundamento de determinação encontra-se não apenas no interior desta faculdade de desejar (ora, isto pode ocorrer em animais irracionais), mas antes na própria *razão*. Nessa medida, a vontade não determina uma ação em particular, o que é função do arbítrio, mas antes considera o possível fundamento de determinação para as ações empreendidas pelo arbítrio. Trata-se, aqui, de uma espécie de “divisão de poderes” no interior da faculdade de desejar enquanto faculdade de fazer ou deixar de fazer à sua própria escolha: o arbítrio seria o “poder executivo”, ao passo que a vontade, o “poder legislativo”. O arbítrio executaria aquilo ditado pela vontade, ou ainda, na medida em que esta fornece a lei para o arbítrio, pela razão prática²⁸⁰.

De fato, Kant opõe duas possíveis acepções de arbítrio: um arbítrio animal, determinável apenas pela inclinação, e um arbítrio livre, determinável *também* pela razão prática pura – neste último caso, o arbítrio estaria “contido sob” <*enthaltten unter*> a vontade:

²⁸⁰ Cf. Beck. L. W. “Deux concepts kantiens du vouloir dans leur contexte politique”. Op. cit. p. 125. Beck afirma ainda que o arbítrio é um “poder executivo espontâneo” que, contudo, “somente é plenamente espontâneo se sua ação for governada pela razão prática pura”, ou seja, quando ele executa a lei promulgada pela vontade. Fica, no entanto, a dificuldade de compreender a existência de duas modalidades de “espontaneidade”, aparentemente impensáveis a partir da concepção kantiana de liberdade transcendental (cf. p.ex. KpV Ak V: 97. pp.156-157). Mais sobre isso abaixo. Contudo, como já dito, cumpre insistir que não entraremos nessa dissertação nos problemas interpretativos relativos à possibilidade da liberdade em Kant, e tampouco nas diferentes formulações a respeito fornecidas ao longo do período crítico.

Na medida em que a razão pode determinar a faculdade de desejar em geral, o *arbitrio* (...) pode estar contido sob a vontade. O arbitrio que pode ser determinado pela *razão pura* se chama livre arbitrio. O que só é determinável pela *inclinação* (impulso sensível, *stimulus*) seria arbitrio animal (*arbitrium brutum*) (MS Ak VI: 213. pp. 18-19).

Ser determinado pela razão é o oposto de ser determinado pela inclinação, pela sensibilidade. No primeiro caso, temos um livre arbitrio, no segundo, um arbitrio animal, afetado sensivelmente – aqui, podemos imaginar algo como um poder executivo agindo “à seu bel prazer”, isto é, sem estar submetido às limitações impostas pela lei do legislativo ou por um mecanismo de *check-and-balances*. Segundo Kant, ao contrário dos outros animais, que são determinados tão-somente pelas inclinações, ou seja, através de um prazer prático que inevitavelmente precede e causa a determinação da faculdade de desejar, o homem está numa “encruzilhada” (Gr Ak IV: 400. p. 114): ele pode ser determinado ou bem pela razão pura, ou bem pela natureza:

O arbitrio humano (...) é um arbitrio tal que é certamente *afetado*, mas não *determinado*, pelos impulsos, e não é, pois, puro por si mesmo (sem uma destreza <*Fertigkeit*> adquirida da razão), ainda que possa ser determinado às ações por uma vontade pura (MS Ak VI: 213. p. 19).

O homem não é perfeito: seu arbitrio não é determinado tão-somente pela razão, ele não é “puro por si mesmo”, como, por exemplo, a vontade divina; contudo, o homem tampouco é um mero animal, guiado apenas pelas inclinações que os objetos lhe despertam. O homem *pode* ser determinado pela razão pura, ele *pode* ser livre. Esta liberdade, segundo a Introdução à *Metafísica dos Costumes*, é dupla: negativa ou positiva.

A *liberdade* do arbitrio é aquela independência de sua *determinação* pelos impulsos sensíveis: este é o seu conceito negativo. O positivo é: a capacidade da razão pura de ser prática por si mesma. Isso não é possível de outro modo, porém, que não o da subordinação da máxima de cada ação à condição de aptidão da primeira para a lei universal. Pois, como razão pura aplicada ao arbitrio sem ter em conta este seu objeto, e como faculdade dos princípios (e aqui dos princípios práticos, portanto como faculdade legisladora), ela só pode, já que a matéria da lei lhe escapa, transformar a forma da aptidão da máxima do arbitrio em lei universal, ou mesmo em lei suprema e fundamento de determinação do arbitrio, e prescrever essa lei simplesmente como imperativo de proibição ou de comando, dado que as máximas do homem a partir de

causas subjetivas não coincidem por si mesmas com aquelas objetivas (MS Ak VI: 213-214. p. 19).

A liberdade positiva, de que se trata na determinação do arbítrio pela vontade, isto é, pela razão, deve ser distinguida da liberdade negativa: ao passo que esta é a simples espontaneidade, a possível independência em relação a estímulos sensíveis, a liberdade positiva é a própria legislação universal da razão, a forma da máxima do arbítrio transformada em lei universal, ou “lei suprema e fundamento da determinação do arbítrio”. Ao passo que a liberdade negativa do arbítrio é consequência da sua capacidade espontânea de agir por princípios subjetivos, por máximas para cuja formulação os estímulos sensíveis podem ou não ser decisivos, a liberdade positiva consiste em que tais máximas possam ser universalizadas, ou seja, concordar com a legislação da razão prática pura²⁸¹.

Assim, as ações empreendidas de modo espontâneo pelo arbítrio (a “produção de objetos”) podem ou não ser executadas através de leis fornecidas pela razão. Em suma, aquilo que o homem compartilha com outros animais, o arbítrio (com a particularidade de que no homem este arbítrio é *per se* espontâneo, ou seja, negativamente livre), ou ainda, a possibilidade de ser causa da produção de determinados objetos, pode ou não ser resultado de uma determinação da razão *pura* – em termos políticos, o poder executivo pode ou não agir à revelia do legislativo, com a diferença de que no caso dos animais este último está completamente ausente.

Contudo, Kant prossegue, o arbítrio pode ser dito livre em ainda outras duas perspectivas: *externa* e *interna*. Ou seja, as “leis da liberdade” ou “leis morais” que a

²⁸¹ Como já insinuado acima, há dificuldades em conciliar estas duas concepções de liberdade, repetidas, de resto, ao longo do período crítico. Segundo Allison, a própria espontaneidade do arbítrio já é marca da liberdade, mas a liberdade positiva, a autonomia da vontade, somente ocorre quando esta espontaneidade “é exercitada de uma determinada maneira”, ou seja, quando a máxima, que é o fruto desta espontaneidade, possua uma característica adicional: ser apta à universalização. Cf. Allison, H. *Kant's Theory of Freedom*. Op. cit. pp. 132-3. Para os problemas que a introdução do conceito de “arbítrio” introduz no quadro geral da filosofia moral kantiana, cf. Idem. 129-145. Segundo Allison, a “aparição” do arbítrio apenas faz confundir ainda mais o sistema kantiano no interior do qual devem ser conciliadas a noção da liberdade como espontaneidade absoluta e a de liberdade “como moralidade”, ou seja, a determinação de um arbítrio *livre* única e exclusivamente pela lei moral. É conhecida a tentativa de Allison de solução desse problema a partir da “tese de reciprocidade”. cf. Allison, H. *Kant's Theory of Freedom*. Op. cit. pp. 201-213. O próprio Allison resume a tese apresentando suas duas premissas: “(1) dado que um agente (transcendentalmente) livre é também um agente racional, as escolhas <choices> de tal agente são sujeitas à exigência de justificação, isto equivale a dizer que elas precisam ser justificadas por meio de um princípio que seria aplicável a outros agentes racionais em circunstâncias similares relevantes; e (2) a lei moral, como a única lei prática incondicionada, fornece esse princípio”. Allison, H. “Kant's doctrine of obligatory ends”. In: Idem. *Idealism and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p.161. Há aqui, de resto, ressonâncias das duas acepções de autonomia sugeridas por Bittner: a autonomia “natural” e a autonomia “moral”. Cf. *supra* nota 263.

vontade fornece para a atuação executiva do arbítrio podem ser leis *jurídicas* ou leis *éticas*:

Essas leis da liberdade, à diferença das leis da natureza, chamam-se *morais*. Na medida em que se refiram apenas às ações meramente exteriores e à conformidade destas à lei, elas se chamam *jurídicas*; mas, na medida em que exijam também que elas próprias devam ser os fundamentos de determinação das ações, então são *éticas*. Diz-se, portanto: a concordância com as primeiras é a *legalidade* <Legalität>, com as segundas a *moralidade* da ação. A liberdade a que se referem as primeiras leis só pode ser a liberdade no uso externo do arbítrio, enquanto aquela a que se referem as últimas pode ser a liberdade em seu uso tanto externo como interno, desde que ela seja determinada pela lei da razão (MS Ak VI: 214, pp. 19-20).

Notemos como Kant se refere a uma *pluralidade* de leis morais. Não se trata mais de estabelecer o princípio supremo da moral, a *lei* moral conforme esta se apresenta ao ser racional finito em sua feição prescritiva. Agora entram em cena *as leis* da liberdade, as leis morais que regulam a atuação do arbítrio em suas ações externas e internas. Ora, a vontade “promulga” uma lei que pode se especificar em diversas situações práticas humanas, de acordo com as circunstâncias em que o arbítrio se manifesta: no uso externo e no uso interno da liberdade, isto é, na legalidade ou na moralidade da ação. Desse modo, a *lei* moral se especifica em *leis* morais que podem ser ditas leis externas ou leis internas, leis jurídicas ou leis éticas que regulam o uso externo e interno da liberdade do arbítrio, respectivamente. Em ambos os casos, contudo, a fonte das mesmas é a razão, que estipula o parâmetro para a liberdade positiva do arbítrio: a autonomia externa ou interna.

Nesta medida, como Kant escreve em outro momento da Introdução à *Metafísica dos Costumes*, apenas é lícito denominar “livre” o arbítrio, e não a própria vontade:

As leis procedem da vontade; as máximas, do arbítrio. Este último é, no homem, um livre arbítrio; a vontade que se refere apenas à lei não pode ser denominada nem livre nem não livre, porque ela não se refere às ações, mas imediatamente à legislação para as máximas das ações (portanto à razão prática mesma), e por isso é absolutamente necessária e *insuscetível*, ela mesma, de necessidade. Somente o *arbítrio*, portanto, pode ser denominado *livre* (MS Ak VI: 226, p. 37).

Aparentemente há algo novo em relação ao que fora exposto na *Fundamentação*: na realidade, não é a vontade humana que é imperfeita, mas, antes, o homem é que possui um livre arbítrio. Talvez possamos compreender esta aparente desconcertante mudança na teoria de Kant tendo em vista o lugar preciso em que ela é exposta. Ora, aqui está em jogo a filosofia prática não para seres racionais imperfeitos em geral, mas sim para o *homem*, um ser racional finito que age no mundo sensível. É possível que a imperfeição ou finitude de uma outra vontade seja demarcada de um modo distinto, que não através de uma faculdade de desejar afetada patologicamente, ou melhor, que não é afetada deste modo particular humano, ou mesmo que possua intuições puras que não as de espaço e tempo. Contudo, isto não é importante aqui. O que importa neste momento para Kant é definir de que maneira o livre arbítrio *deve agir no mundo sensível* segundo leis externas e internas, leis jurídicas e leis éticas, em outras palavras, de que maneira o homem em sua situação jurídica e ética elementar deve agir de acordo com leis universais, ou seja, segundo o princípio de autonomia válido para todos os seres racionais. Que outros seres racionais finitos possuam um livre *arbítrio* como o humano, isto é algo que não pode ser decidido. Que o homem o possui, isto é certo. Que ele encontra obstáculos externos para seu uso livre de objetos e obstáculos internos para o uso pleno de sua liberdade, isto tampouco pode ser negado. Trata-se de decorrências de sua “natureza específica” dada no mundo sensível e não passível de ser obtida por contraste com uma vontade divina ou com outra vontade imperfeita. Nesse momento, o livre arbítrio marca a especificidade humana e o ponto de partida para a definição dos elementos empíricos que devem ser acolhidos em uma *Metafísica dos Costumes*: trata-se de avaliar os obstáculos e impedimentos para o uso externo e interno do arbítrio, algo supérfluo para Deus e incerto para outros seres racionais finitos. Em outras palavras, de que maneira o arbítrio *humano* pode ser livre, isto é, agir, produzir objetos no mundo sensível segundo leis da razão, ou mais especificamente, leis jurídicas e leis éticas? No momento em que o homem se põe a agir nas circunstâncias empíricas a que está submetido, não é sua razão *tout court* que está operando. Ou melhor, ela, anunciando quais devem ser as leis da liberdade, interfere no mundo de modo indireto, por intermédio do arbítrio, de suas ações e seus objetos produzidos.

O problema do arbítrio é que, na altura da produção do objeto da ação, em sua efetividade, é uma máxima que ele coloca em marcha nas condições de *sensibilidade*. A

escolha entre fazer ou omitir, fazer isto ou aquilo, não é dita da vontade, que, identificada à razão prática pura, pronuncia o que deve ser²⁸²

O livre arbítrio, assim, é o conceito a priori não puro de uma *Metafísica dos Costumes*, que demarca seus momentos metafísico-específicos – como afirma Beck²⁸³, o arbítrio é uma “parte da natureza” que pode ser determinada de modo a priori, segundo leis da liberdade. Sua “base física” coincide com a própria natureza sensível desta faculdade: a capacidade humana de produzir objetos por meio de ações é compartilhada com os demais animais, e seu campo de atuação é o mundo sensível dos objetos naturais. No limite, possuir “vida” ou “força vital prática” é a marca da empiricidade mínima do arbítrio humano, ou seja, o princípio interno de movimento da substância finita em meio aos objetos animados ou inanimados do mundo, assim como, curiosamente, a “força movente” da matéria era o “mínimo empírico” que demarcava o âmbito da metafísica da substância corporal. No homem, a “vida” se insere numa complexa trama de faculdades práticas; o arbítrio, em sua faticidade empírica de uma faculdade de desejar afetada por estímulos sensíveis, reflete a atuação no mundo sensível de um ser vivo tanto natural quanto racional.

Desta maneira, se na parte transcendental foi definido no princípio de autonomia o critério pelo qual uma ação moral qualquer cobra normatividade para uma vontade imperfeita em geral, na parte especificamente metafísica será necessário partir da vontade especificamente humana, ou seja, do livre arbítrio operando no mundo sensível segundo seus usos interno e externo. Neste sentido, devemos retornar a outro elemento central da teoria moral kantiana: os *fins*, agora entendidos também como fins “subjettivos”, objetos a serem realizados no mundo segundo leis autônomas, e não apenas como o “fim necessário” da natureza racional como fim em si mesmo.

7.3. Capacidade de propor-se fins como base inicial da distinção entre *Doutrina do Direito* e *Doutrina da Virtude*

O arbítrio livre é a base da divisão da *Metafísica dos Costumes* em *Doutrina do Direito* e *Doutrina da Virtude*. Começemos, pois, propondo uma distinção entre as duas

²⁸² Marty, F. “La notion de liberté dans la *Métaphysique des Mœurs*. La liberté de l’arbitre”. In: Ferrari, J & Goyard-Fabre, S. *L’Année 1797. La Métaphysique des Mœurs*. Paris: Vrin, 2000. p. 29.

²⁸³ Beck, L.W. “Deux concepts kantians du vouloir dans leur contexte politique”. Op. cit. p. 126.

partes de que se compõe a obra que parta não da costumeira oposição entre legislação jurídica e legislação ética, que será exposta no próximo capítulo, mas antes do modo como cada uma dessas disciplinas, o direito e a virtude, relaciona-se com os fins da ação humana.

É necessário encontrar o modo de regular autonomamente as leis jurídicas e as leis éticas, segundo a atuação do arbítrio humano em seus usos externo e interno. Para tanto, os fins da ação humana são centrais aqui. Diferentemente do que ocorre na parte transcendental de fundamentação, onde o fim necessário do imperativo categórico, ou seja, a natureza racional como fim em si mesmo, é considerado apenas como um fim “negativo”, servindo como índice restritivo das ações humanas e, com isso, os fins subjetivos são “postos entre parênteses”, atentando-se apenas à aptidão da máxima do arbítrio de tornar-se lei universal, na parte metafísico-específica a capacidade propositiva do agir humano é tomada de modo *positivo*, seja na faticidade da ação externa do homem, pela qual ele, na busca por realizar seus fins por meio da produção ou manipulação de objetos exteriores a si, trava relações jurídicas com os demais sujeitos, seja na doutrina dos fins obrigatórios da razão pura, que sobrepuja a influência das inclinações através de fins que são ao mesmo tempo deveres.

Kant inicialmente define “fim” como o objeto do arbítrio que impele este a agir com vistas à produção de tal objeto:

O fim é um objeto do arbítrio (de um ser racional), mediante cuja representação este se determina a uma ação orientada a produzir esse objeto (MS Ak VI: 381. p. 284).

Em outra passagem, Kant refina esta definição e atribui a *toda ação* a inevitabilidade de visar um fim qualquer, o que, por sua vez, define a liberdade deste arbítrio:

Fim é um objeto do *livre* arbítrio, cuja representação determina este último a uma ação (pela qual se produz aquele objeto). Toda ação tem, portanto, um fim, e, visto que ninguém pode ter um fim sem se propor a si mesmo como fim o objeto do seu arbítrio, ter um fim para as ações é um ato da liberdade do sujeito, e não um efeito da natureza (MS Ak 384-385. p. 290).

Há uma aparente novidade em relação ao que fora exposto na *Fundamentação*. Nesta última, Kant atrelava o fim a uma atividade da *vontade*, tomado como seu

“fundamento objetivo de autodeterminação” (Gr Ak IV: 427. p. 134). Como já notamos, esse fim da vontade poderia ser subjetivo, baseado nos fins meramente relativos e materiais do agente, ou objetivo, um fim em si mesmo válido para todos os seres racionais e que, desta forma, serviria como índice restritivo para todos os outros fins que o agente se propõe. Ora, na *Metafísica dos Costumes*, Kant atribui o fim a uma atividade do *arbítrio*, guiada ou não pela vontade, ou seja, pela razão prática *pura*. Através da representação de um objeto, o arbítrio põe-se a agir no esforço de produzi-lo – este objeto, que impele o agente, é o *fim* da ação de seu arbítrio, uma construção da faculdade de desejar ligada à consciência de que sua produção é possível por meio do agir; em outras palavras, o fim carrega em si uma marca da constituição *natural* do agente, o modo como suas faculdades práticas empiricamente dadas relacionam-se com os objetos que lhe são exteriores e que delas dependem para serem produzidos ou manipulados. Segundo *A Religião nos Limites da Simples Razão*, trata-se de uma propriedade natural <*Natureigenschaft*>

do homem de ter de pensar para todas as suas ações, além da lei, ainda um fim (propriedade do homem que faz dele um *objeto da experiência*) (Rel Ak VI: 6. p. 15. Grifos nossos).

Ora, como esta produção de objetos no mundo sensível, tomando-os como fins subjetivos ou objetivos, pode ser regulada “em segundo nível” pela vontade ou razão prática pura, sofrer desta uma influência indireta através da faculdade de desejar especificamente humana? Determinar essa relação entre fim do arbítrio e lei da razão no agir do homem é o objetivo da *Metafísica dos Costumes*.

Que o arbítrio proponha fins em suas ações é uma das marcas de sua *liberdade*, opondo-o à faculdade de desejar dos demais animais; ao passo que estes são mecanicamente conduzidos pelo prazer que a existência de determinado objeto representado pode lhes proporcionar, o homem forja princípios subjetivos que contêm como fim o objeto a ser produzido por suas ações: trata-se, aqui, de “um ato liberdade” que não pode ser fruto da natureza, uma liberdade, a princípio, negativa. A espontaneidade do arbítrio em agir e acolher fins em suas ações deve, no entanto, ser regulada pela razão, resultando aqui a liberdade na proposição de fins regulada por determinados *deveres*. Por sua vez, isto pode ser ocorrer de duas maneiras, partindo-se seja dos fins efetivos que o homem se propõe até as condições universais *externas* em

que isto deve ter lugar ou, inversamente, partindo-se das condições *internas* efetivas em que o homem age propositivamente até obter aqueles fins que devem, eles mesmos, ser universais. Trata-se, aqui, da oposição entre *direito* e *ética*, ou ainda, da liberdade positiva no uso externo do arbítrio e da liberdade positiva no “uso interno” do mesmo, do próprio ato de propor-se fins nas ações.

É possível conceber a relação do fim com o dever de dois modos: ou, partindo do fim, encontrar a máxima da ação conforme ao dever, ou, inversamente, começando desta última, encontrar o fim que é ao mesmo tempo dever. A *Doutrina do Direito* segue o primeiro caminho. *Ao arbítrio livre de todos é deixada a decisão sobre qual fim ele deseja propor-se para sua ação.* A máxima do arbítrio, contudo, é determinada a priori: a saber, *que a liberdade do agente possa coexistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei universal.* A ética, porém, toma o caminho oposto. Ela não parte dos fins que o homem quer propor-se e em seguida dispõe das máximas a serem assumidas, ou seja, dispõe de seu dever; porque, neste caso, tais fundamentos das máximas seriam empíricos, os quais não fornecem qualquer conceito de dever, uma vez que este (o dever-ser categórico) tem as suas raízes apenas na razão pura; como também não se poderia de fato falar do conceito de dever se as máximas pudessem ser retiradas atendendo àqueles fins (os quais são todos egoístas <*selbstsüchtig*>). – Na *ética*, portanto, *o conceito de dever precisará conduzir aos fins e às máximas com vistas a fins que temos de nos propor segundo princípios morais* (MS Ak VI: 382. p. 287. Grifos nossos).

Todos os objetos produzidos pelo arbítrio são objetos que lhe são externos e tomados como fins. Ou seja, as ações do arbítrio têm todas um fim, ou ainda, produzem ou interferem em objetos externos a ele. Na *Doutrina do Direito*, cumpre encontrar a condição universal que regula esta produção de objetos externos quaisquer, na *Doutrina da Virtude*, inversamente, é esta produção mesma que deve ser regulada de modo universal e autônomo. Segundo os termos da passagem acima, a *Doutrina do Direito* dispõe dos deveres que permitem a consecução de fins quaisquer, assegura a liberdade externa para que o agente proponha-se os fins que lhe aprouver²⁸⁴; a *Doutrina da Virtude*, por sua vez, arrola os deveres que definem quais são os fins obrigatórios,

²⁸⁴ “Uma ação juridicamente correta é uma ação em conformidade com leis que restringem as ações de cada um em busca de seus fins à condição de que essas ações deixem todos os outros sujeitos da lei livres para buscar seus próprios fins” (Gregor, M. *Laws of Freedom*. Op. cit. p. 41). Falta à definição de Gregor a referência à “lei universal” que regula esta liberdade recíproca de produção de fins dos arbítrios. Discutiremos isso no próximo capítulo.

regulando a liberdade interna do sujeito de propor-se fins dados pela própria razão em oposição àqueles ocasionados pelos impulsos sensíveis.

Kant expressa uma ideia semelhante em outro momento da Introdução à *Doutrina da Virtude*:

Que a coação <Zwang> externa, na medida em que é uma resistência contrária ao que impede a liberdade externa ajustada segundo leis universais (um obstáculo avesso ao obstáculo da mesma), possa coexistir com fins em geral é o que transparece de harmonia com o princípio da contradição, e não devo ir mais além do conceito de liberdade para compreendê-lo. Portanto, o princípio jurídico supremo é uma proposição analítica. Em contrapartida, o princípio da *Doutrina da Virtude* vai além do conceito de liberdade externa e, segundo leis universais, associa-lhe ainda um fim, que converte em dever. Este princípio é, por conseguinte, sintética (MS Ak VI: 396. p. 31. Grifos nossos).

Passando por cima das dificuldades em definir o caráter analítico do princípio supremo da *Doutrina do Direito* e o caráter sintético do princípio supremo da *Doutrina da Virtude*²⁸⁵, notemos o seguinte: no caso da definição do princípio jurídico, os fins são considerados como algo *dado*, partindo-se deles para os deveres que estipulam as condições que regulam a coexistência externa segundo leis universais dos arbítrios que propõem tais fins. Nessa medida, o princípio que serve de norma à liberdade externa dessa comunidade de seres propositivos é analítico, apenas enunciando algo já contido no conceito de liberdade externa como a liberdade de dispor dos objetos tomados por fim sem a interferência dos demais. Por outro lado, na determinação do princípio supremo da virtude, parte-se do dever categórico, ou da universalidade da prescrição universal da legislação da razão, para então determinar quais são os fins que os arbítrios devem propor; não importa à *Doutrina da Virtude* a regulação da liberdade externa, esta mesma indiferente a quais sejam os fins assim indiretamente atingidos. À ética cumpre definir quais são os *fins mesmos devem ser universais*, ou seja, regular a liberdade interna do sujeito que se propõe fins. Nesta medida, seu princípio supremo é sintético, acrescenta algo não contido no conceito de liberdade externa, a saber, os próprios fins que devem ser acolhidos pelos sujeitos. Em outras palavras, o direito parte dos fins para

²⁸⁵ Cf. Guyer, P. “Kant’s Deduction of the Principle of Rights”. In: Timmons, M. (org). *Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002. pp. 41-46.

chegar à legislação universal da razão; a ética faz o caminho inverso: parte da legislação universal da razão para chegar aos fins²⁸⁶.

Em ambos os casos, no entanto, permanece o livre arbítrio como índice explicativo de direito e ética: sem a referência a fins, entendidos como certos objetos produzidos pela ação humana no mundo, ou seja, pelo livre arbítrio, não haveria algo como uma *Metafísica dos Costumes* dividida em *Doutrina do Direito* e *Doutrina da Virtude*. Vemos, pois, como a perspectiva da *Metafísica dos Costumes* altera o panorama sobre os fins da ação em relação àquele desenhado na *Fundamentação*: ao passo que nesta o “fim” assumido pelo princípio da autonomia deveria ser tomado tão-somente como o ser racional enquanto índice restritivo das ações, um fim independente que deve limitar a liberdade, na *Metafísica dos Costumes*, embora esse sentido de fim ainda esteja presente em virtude de o imperativo categórico ainda permanecer o “princípio supremo da doutrina dos costumes”, nas dimensões jurídica e ética da ação humana deve ser necessário alargá-lo até que se atinja uma ação conforme a fins condizente com os requisitos morais estipulados: deve haver uma autonomia jurídica que assegure o uso legítimo da liberdade externa, ou seja, a capacidade do homem em possuir objetos externos, ou ainda, perseguir os fins que bem lhe aprouver em uma comunidade com outros sujeitos jurídicos sob leis universais; e uma autonomia ética que estipule as condições para o uso pleno e legítimo da liberdade através de fins que são ao mesmo tempo deveres trazidos a uma relação recíproca em uma comunidade ética com outros sujeitos morais. Ora, na ideia de reino dos fins composto por seres autônomos não há essa referência à interconexão sistemática dos agentes racionais e dos fins por eles propostos?

Antes de passar a isso, contudo, vejamos como o conceito a priori não puro de livre arbítrio permite que compreendamos uma nova analogia entre a *Metafísica dos Costumes* e a *Metafísica da Natureza*: a capacidade de ação conforme a fins, nas perspectivas externa e interna do arbítrio, como um *princípio metafísico*, a exemplo das

²⁸⁶ Cf. Gregor, M. *Laws of Freedom*. Op. cit. pp. 38-39. Segundo Gregor, se uma ação livre implica a adoção de um fim, as leis jurídicas definem os limites no interior dos quais cada um pode buscar seus próprios objetivos desde que permissivos, ou seja, as leis jurídicas devem ser “indiferentes aos fins” que não são proibidos. Por outro lado, as leis éticas estipulam quais são os fins obrigatórios que devem ser adotados nas máximas do agente. Desse modo, o direito tomaria o fim da humanidade de modo negativo, apenas como um comando negativo de não usar o homem como meio, e a ética adota tal fim de modo positivo, como um comando positivo de promoção da humanidade. Novamente Gregor esquece o “valor positivo” que o princípio da humanidade detém no direito como a dignidade intrínseca a cada homem (tornado cidadão sob uma constituição republicana) como legislador de uma determinada comunidade política onde todos podem perseguir seus próprios fins. Veremos isso mais adiante.

leis do movimento da metafísica da substância corporal. A partir disso os princípios supremos da *Doutrina do Direito* e da *Doutrina da Virtude* surgem como correlatos metafísicos do imperativo categórico, princípio transcendental da *Metafísica dos Costumes*, em sua primeira formulação, como lei universal. Restará, pois, passar desta primeira formulação para a terceira, a do princípio da autonomia e aquela que lhe é “inerente”, a do reino dos fins, agora sob as perspectivas jurídica e ética.

7.4. Princípios supremos da *Doutrina do Direito* e da *Doutrina da Virtude* como princípios metafísicos.

O arbítrio livre é o conceito a priori não puro de uma faculdade prática humana sensível passível de ser determinada de modo a priori pela lei moral. O raciocínio empregado aqui se assemelha àquele descrito nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*: o conceito “empírico” de matéria é investigado segundo princípios que permitem determiná-lo e conhecê-lo de forma a priori, o que, como já mencionado, é o objetivo de uma metafísica aplicada para Kant. Ao passo que na metafísica da substância corpórea o conceito empírico de matéria era determinado a priori segundo leis do movimento, na *Metafísica dos Costumes* o livre arbítrio deve ser determinado de forma a priori segundo as leis da liberdade, ou seja, leis tanto externas (deveres jurídicos), quanto internas (deveres de virtude) do dever.

Por meio desses paralelos podemos começar a compreender outro ponto fundamental para a determinação do ato do livre arbítrio como objeto de uma metafísica prática, a saber, a relação existente entre, por um lado, o imperativo categórico, entendido como princípio supremo da moral e da moralidade e princípio do dever, e, por outro, os princípios universais (ou supremos - cf. MS Ak VI: 396. p. 396) do direito e da virtude. Para isso, relembremos a passagem da introdução à *Crítica do Juízo* em que Kant discute a diferença entre um princípio transcendental e um princípio metafísico:

Um princípio *transcendental* é aquele pelo qual é representada a priori a condição universal, unicamente sob a qual as coisas podem ser objetos do *nosso* conhecimento em geral. Em contrapartida, um princípio chama-se *metafísico*, se representa a priori a condição, unicamente sob a qual objetos, cujo conceito tem que ser dado *empiricamente*, podem ser ainda determinados a priori” (KU Ak V: 181. p. 25).

Conforme já discutido no 5º capítulo da dissertação, como exemplo de um princípio transcendental Kant fornece o “princípio de conhecimento dos corpos como substância e como substâncias suscetíveis de *mudança*”, e como exemplo de um princípio metafísico, o princípio da mudança “se com isso se significar que a sua *mudança* tem que ter uma *causa externa*”. Ou seja, o princípio que Kant designa como “metafísico” corresponde à terceira proposição <*Lehrsatz*> do terceiro capítulo dos *Primeiros Princípios*, a “Mecânica”, ou ainda à “Segunda Lei da Mecânica” ou lei de inércia, ao passo que o princípio “transcendental” corresponde à “Segunda Analogia da Experiência”, ou seja, ao princípio de causalidade.

Segunda lei da mecânica. Toda mudança na matéria tem uma causa externa. (Todo corpo persiste num estado de repouso ou movimento, na mesma direção e com a mesma velocidade, se não for compelido por uma causa externa para deixar esse estado) (MAN. Ak IV: 543).

Segunda analogia [da experiência]. Princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade. Todas as mudanças acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito” (KrV A 189/ B 232).

Trata-se da especificação do princípio transcendental de causalidade em um princípio metafísico da doutrina dos corpos como moventes: a lei de inércia. O que nos interessa aqui, contudo, não são as “leis do movimento”, mas sim as “leis da liberdade”. Logo na seqüência do trecho citado da introdução à *Crítica do Juízo* Kant fornece um caminho para pensá-las a partir dessa chave interpretativa:

[O] princípio de conformidade a fins da natureza (na multiplicidade de suas leis empíricas) é um princípios transcendental. Na verdade o conceito dos objetos, na medida em que os pensamos existindo sob este princípio, é apenas o conceito puro de objetos do conhecimento de experiência possível em geral e nada contém de empírico. Pelo contrário, o *princípio de conformidade a fins prática* <*praktische Zweckmäßigkeit*>, que tem que ser pensado na *idéia da determinação de uma vontade livre*, seria um *princípio metafísico*, porque o conceito de uma *faculdade de desejar*, enquanto conceito de uma vontade, tem que ser dado *empiricamente* (não pertencente aos predicados transcendentais). Contudo, ambos os princípios não são empíricos, mas sim princípios a priori. É que não é necessário uma ulterior experiência para a ligação do predicado com o conceito empírico do sujeito dos juízos, mas, pelo contrário, tal ligação pode ser compreendida completamente a priori (KU. Ak V: 181-2. p. 26).

Ao contrário do exemplo anterior da *Metafísica da Natureza*, o paralelo entre princípio transcendental e princípio metafísico não pode ser traçado de forma direta. Ora, relativamente à *Metafísica dos Costumes*, a *Crítica da Faculdade de Julgar* e o juízo reflexionante com seu princípio transcendental de conformidade a fins na natureza não constituem a parte correspondente à “metafísica geral” mencionada por Kant como sendo desempenhada pela *Crítica da Razão Pura* (ou ainda, a Analítica Transcendental e o Sistema de Princípios) em sua referência aos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*. Não obstante, o princípio de “conformidade a fins prática” se comporta como a segunda lei da mecânica, ou seja, como um princípio metafísico que determina de forma a priori algo que somente pode ser dado empiricamente e que, assim, corresponde a algum princípio transcendental no qual está fundado. De forma mais específica, como vimos na seção anterior, aquilo cujo conceito empírico deve ser determinado a priori é “a faculdade desejar enquanto conceito de uma vontade”, ou ainda, o arbítrio humano como faculdade prática empiricamente dada e determinável a priori pela razão.

Essa capacidade do arbítrio o define, assim, como uma faculdade guiada por uma “conformidade a fins prática” empiricamente detectável - o fim do arbítrio o motiva a agir, isto é, a agir “em conformidade a esse fim” e a fins em geral. O seu caráter metafísico radica-se na sua “dupla natureza”: trata-se tanto de uma faculdade “empiricamente dada” - seu objeto e sua ação são dados sensivelmente -, quanto passível de ser “determinada a priori” pela razão, ou seja, pela lei moral²⁸⁷.

Segundo os paralelos estabelecidos entre a *Metafísica da Natureza* e a *Metafísica dos Costumes*, a parte transcendental tem por função fornecer os princípios que ensejam objetividade do âmbito da experiência correspondente. Se, na *Metafísica da Natureza*, os princípios transcendentais correspondentes às leis newtonianas consistem nos princípios que tornam inicialmente possível a experiência em geral, na

²⁸⁷ Guido Antônio de Almeida expressa idéia semelhante: “No domínio prático, podemos dizer que os objetos cujo conceito tem de ser dado empiricamente são as ações possíveis para o arbítrio humano. Se isso é verdade, o conceito que tem que ser dado empiricamente é o conceito do poder de escolha humana [arbítrio - DKT], que Kant caracteriza como um poder de escolha racional na medida em que este é exercido com base em regras dadas pela razão, mas também como sensitivo na medida em que pode ser afetado por estímulos sensível (...). Com efeito, que tenhamos um semelhante poder de escolha é algo que só podemos saber empiricamente e, nesse sentido, pode-se dizer que o conceito do arbítrio humano é um conceito empírico”. Almeida, G.. “Sobre o Princípio e a Lei Universal do Direito em Kant” In: *Kriterion* 14. 2006. p. 214. Ainda Guido de Almeida: “[O] conceito do arbítrio humano como livre é um conceito a priori, ou melhor, é um conceito empírico, mas que pode ser determinado a priori como submetido à lei moral” (idem. ib). Ou seja, o conceito de ato do livre arbítrio seria um conceito a priori não puro, conforme a terminologia empregada até aqui.

Metafísica dos Costumes o “princípio transcendental” correspondente ao princípio metafísico da conformidade a fins prática é o imperativo categórico, entendido como princípio supremo da moral e princípio supremo da doutrina dos costumes <*Sittenlehre*> que torna inicialmente possível a normatividade do âmbito prático:

O princípio supremo da doutrina dos costumes é, pois, este: age segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como lei universal (MS Ak VI: 226. p. 36).

Como princípios “metafísicos” correspondentes figuram naturalmente os princípios supremos da doutrina do direito e da doutrina da virtude, conforme a exterioridade ou interioridade da conformidade a fins do arbítrio:

[Princípio universal, ou lei universal do direito]: age externamente de modo tal que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal (MS Ak VI: 231. p. 43)

O princípio supremo da doutrina da virtude é o seguinte: age segundo uma máxima de fins tal que propô-los possa ser para cada qual uma lei universal (MS Ak VI: 395. p. 307).

A exemplo da segunda lei da mecânica, esses dois princípios são metafísicos pois pressupõem a existência de algo empiricamente dado de modo a determiná-lo de forma a priori (segundo “uma lei universal”). O elemento empírico, como mencionado, seria o arbítrio humano em sua faticidade empiricamente demonstrável: como um *poder de escolha de fins*, ou de produção dos objetos desejados. O mínimo empírico assim introduzido faz com que o princípio transcendental da moral ganhe a “concretude a priori” que lhe falta. Embora, por certo, não haja aqui a consideração da ação humana em sua efetividade presente, ou ainda, na particularidade e na “multiplicidade empírica de seus casos”²⁸⁸, trata-se da instanciação das exigências normativas abstratas do princípio supremo da moral a uma espécie particular de agente racional, tomada na generalidade de suas manifestações essenciais. Em suma, de forma análoga ao procedimento que identificamos no 5º capítulo por ocasião da *Metafísica da Natureza*,

²⁸⁸ Segundo Kant, não é possível considerar em uma *Metafísica dos Costumes* toda a variedade empírica da ação humana. Isso significaria atender à “multiplicidade empírica dos casos (...) o que é, porém, impossível, e, quando se intenta (...), tais conceitos não podem entrar como partes integrantes do sistema, mas apenas como exemplos nas anotações” (MS Ak VI: 205. p. 5. Cf. MS Ak VI: 468-469. pp. 422-424)

“um princípio transcendental da moralidade é aquele pelo qual nós pensamos as condições a priori universais sob as quais uma vontade pode em geral ser chamada de uma vontade racional finita; ao passo que um princípio metafísico da moralidade é aquele pelo qual nós pensamos as condições a priori sob as quais a vontade de um tipo específico de agente racional, cujo conceito completo é dado empiricamente, pode ser ainda determinado a priori”²⁸⁹.

O princípio supremo da doutrina do direito, por esta interessar-se apenas pela liberdade externa, “concerne só ao formal do arbítrio, que deve ser limitado na relação externa, segundo leis da liberdade, prescindindo de todo o fim (como sua matéria)” (MS Ak VI: 375. p. 275); já o princípio supremo da doutrina da virtude, a qual se ocupa da liberdade interna, ou seja, a capacidade da razão em ser fundamento suficiente de determinação do arbítrio, “pelo contrário, proporciona ainda uma *matéria* (um objeto do livre arbítrio), um *fim* da razão pura que, ao mesmo tempo, se apresenta como um fim objetivamente necessário, isto é, como um dever para o homem” (MS Ak VI: 380. pp. 284). Em ambos os casos, há a pretensão de universalidade exigida pelo imperativo categórico: a posição de fins é o dado de que parte o uso da liberdade humana regulado por tal princípio.

Na ética, assim como no direito, devemos submeter nossas máximas de ação-com-vistas-a-um-fim <*action-towards-an-end*> à ‘pedra de toque’ do imperativo categórico. No entanto, o direito está preocupado com nossas máximas apenas na medida em que ações são meios para fins, ao passo que a ética tem a ver com os fins a que certas ações são dirigidas²⁹⁰

A noção de *fim* ou do arbítrio humano como uma faculdade de desejar agindo em conformidade a fins e passível de ser determinada a priori por uma lei universal é, portanto, decisiva nessa “derivação” dos princípios supremos da *Doutrina da Virtude* e da *Doutrina do Direito* a partir do imperativo categórico entendido como Princípio Supremo da Moralidade.

²⁸⁹ Schmidt, C. “The Anthropological Dimension of Kant’s Metaphysics of Morals”. In: Kant-Studien 96. 2005. p. 77. Nesse ponto Guido de Almeida se equivoca. Segundo ele, “o imperativo categórico é (...) um princípio metafísico no domínio prático” (Op. Cit. p. 215). Pelas razões expostas, classificar o imperativo categórico como um princípio metafísico implica ignorar o caráter específico dos princípios supremos da *Metafísica dos Costumes*, bem como desconsiderar os “graus de pureza” presentes na filosofia prática kantiana. Cf. também Sängner, M. Op. Cit. pp. 153-5.

²⁹⁰ Gregor, M. *Laws of Freedom*. Op. cit. p. 81.

O imperativo categórico [do direito – DK]: aja segundo a máxima de concordância de tua liberdade com a de todos os outros segundo uma lei universal, deixa indeterminado quais os fins que o homem tem. Contudo, o [imperativo categórico da virtude - DK]: aja de modo que tu possas desejar que tua máxima deva tornar-se uma lei universal, é um imperativo que se refere a fins que temos ou que devemos nos colocar” (Vorarbeiten zur Rechtslehre Ak XXIII: 257).

Nessa passagem, os princípios supremos da *Doutrina da Virtude* e da *Doutrina do Direito* são apresentados como “imperativos categóricos” que enunciam a validade universal da liberdade interna e externa, respectivamente, e que, assim como em sua formulação canônica, assumem a forma de uma lei prescritiva análoga à do imperativo categórico²⁹¹. Dada a faticidade do arbítrio humano como uma faculdade de posição de fins, cumpre determinar o modo como o exercício desse poder prático pode e *deve* ser consistente com a liberdade tanto externa (direito) quanto interna (virtude): no primeiro caso, o fim do arbítrio é abstraído, considerando-se apenas as circunstâncias externas nas quais uma liberdade proporcional de escolha é mantida intocada para os demais sujeitos em sua posição autônoma e auto-suficiente de fins; no segundo caso, trata-se de determinar o modo como a escolha mesma de fins sinaliza uma liberdade atinente ao arbítrio surgida quando a própria razão prática pura define quais são os fins a serem

²⁹¹ Segundo Kersting, o princípio supremo do direito não seria propriamente um imperativo categórico, o que, no entanto, não faria dele um imperativo hipotético; trata-se, antes, de uma “lei prática” que enuncia determinadas ações como devidas, ou seja, como decorrentes de um dever, sem que haja referência às “condições de cumprimento”, isto é, sem apresentar uma “necessitação prática” como ocorre no imperativo categórico – em outras palavras, tal lei prática não torna o próprio “fundamento de necessidade” <Notwendigkeitsgrund> de uma ação a motivação para cumpri-la. “A lei do direito não prepara sua realização enquanto imperativo categórico, mas antes enquanto fundamento jurídico para uma autorização de coação” (Kersting, W. *Wohlgeordnete Freiheit*. Op. cit. pp. 84-85). Já segundo Paul Guyer (“Kant’s Deduction of the Principle of Rights” Op. cit. p. 26), o princípio universal do direito não seria derivado imediatamente do imperativo categórico, entendendo por este um simples processo de universalização de máximas; de modo mais preciso, a lei jurídica seria decorrência da “concepção de liberdade e seu valor” como “princípio fundamental da moralidade kantiana” – Guyer pensa aqui no “valor da liberdade” como a “capacidade de propor-se fins”, ou seja, como “liberdade negativa”, o que acreditamos ser uma compreensão limitada do que seja o “valor da liberdade para Kant” e a noção de autolegislação do indivíduo autônomo (cf. *supra* nota 259). Na verdade, vimos aqui como Kant também formula esta “lei prática” jurídica como um imperativo categórico. Se, de fato, não há a necessidade de que a lei jurídica da coexistência externa dos arbítrios se torne o fundamento de determinação do arbítrio, como demonstra a distinção entre legislação jurídica e legislação ética que abordaremos no próximo capítulo, disso não se conclui que está excluída a possibilidade de que esta lei *possa* ser cumprida “por dever”, ou seja, enquanto é acolhida como fundamento de determinação da vontade – neste caso, o dever jurídico torna-se “indiretamente ético”, e o fim da ação é, no limite, um fim “negativo”, a saber, o respeito pelo direito da humanidade considerado na figura da liberdade inata de todo homem como não submissão ao arbítrio alheio. A lei jurídica nunca pode tornar-se um imperativo hipotético, mas pode muito bem fazer as vezes de um imperativo categórico que regula também a liberdade externa. Se não há *stricto sensu* a necessidade de que isto ocorra, a possibilidade estrutural e sistemática de que isto *possa* ocorrer (e até mesmo que *deve* ocorrer, de acordo com uma perspectiva *ética*, ou seja, extra-jurídica) é o que, a rigor, liga o direito à constelação conceitual exposta na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*.

perseguidos, caracterizando-se assim uma liberdade interna ao sujeito da ação. Em ambos os casos, contudo, o imperativo categórico em sua forma “transcendental” surge como condição de possibilidade, ou seja, como a condição inicial da “universalidade” do exercício da liberdade (como “lei universal”, isto é, autônoma), expressa, por sua vez, nos âmbitos “metafísico-imanentes” do direito e da virtude²⁹².

Resta, no entanto, passar desta formulação do imperativo categórico do direito e da virtude como uma lei universal do uso externo e uso interno da liberdade do arbítrio, respectivamente, para aquilo que, no momento transcendental de fundamentação, corresponde à autonomia no direito e na virtude e a um possível “reino dos fins” jurídico e ético – em outras palavras, aquilo que, no direito e na ética, corresponderia à “determinação completa” do seu princípio universal e que, na *Fundamentação*, era obtido com o princípio da autonomia e do reino dos fins. Para tanto, precisamos passar a considerações mais detidas a respeito das duas partes da *Metafísica dos Costumes*.

7.5. Excurso. Legalidade como critério deontológico inicial de uma *Metafísica dos Costumes*. Intersubjetividade da ação do arbítrio no mundo.

Retomemos em consideração a nota de rodapé à terceira seção da Introdução à *Metafísica dos Costumes* discutida no capítulo anterior e na qual Kant afirma que o ato do livre arbítrio é o conceito supremo da *Metafísica dos Costumes* (MS Ak VI: 218. p. 26). Kant caracteriza este conceito como o conceito dividido “na divisão do correto <Recht> e do incorreto <Unrecht>”, ou seja, é a partir dele que se define inicialmente a “correção” <Richtigkeit> de um ato. Para entendermos melhor o que significa essa predicação moral evocada, voltemo-nos a uma passagem da quarta seção da Introdução à *Metafísica dos Costumes* em que Kant lança mão de uma relação de sinonímia com os termos “Recht” e “Unrecht”:

²⁹² É perceptível aqui como Kant reproduz a clivagem externo/interno presente na *Metafísica da Natureza*, a saber, uma metafísica da substância corporal, ou doutrina dos corpos (matéria, substância extensa) oposta a uma metafísica da substância pensante, ou doutrina da alma (alma, substância pensante) (MAN Ak IV: 467). Na *Metafísica dos Costumes*, os deveres de liberdade “externa” são os deveres jurídicos, ao passo que os deveres de liberdade “interna” são os “deveres éticos”, incluindo aqui os deveres propriamente de virtude e os deveres jurídicos tornados “indiretamente éticos” (MS Ak VI: 219-21. DD. pp. 24-5) – ora, do mesmo modo como todas as representações espaciais também são dadas ao sujeito no tempo, ie, afetam seu sentido interno, também todos os deveres jurídicos ou “externos” podem tornar-se “internos” caso o agente os cumpra unicamente segundo o pensamento mesmo do dever como móbil suficiente de determinação do arbítrio.

Correto <Recht> ou incorreto <Unrecht> em geral é um ato, na medida em que é conforme ao dever <pflichtmäßig> ou contrário ao dever <pflichtwidrig> (*factum licitum aut illicitum*); seja de que tipo for o próprio dever quanto ao seu conteúdo ou quanto à sua origem (MS Ak VI: 223. p. 32. Grifos nossos).

O conceito de ato do livre arbítrio é aquele que inicialmente permite a divisão do correto e incorreto, ou ainda, do ato conforme ou contrário ao dever, “independente do conteúdo e da origem” deste último. Em outras palavras, é esse conceito que enseja uma divisão dicotômica entre ações devidas, exigidas de um ponto de vista moral, e ações indevidas, proibidas de um ponto de vista moral. Em outras palavras, é deste conceito que parte um sistema entendido como um *sistema de deveres*, independente do “conteúdo” e da “origem” destes últimos, ou seja, um sistema tanto de *deveres jurídicos* quanto de *deveres de virtude* - é ele, em suma, a base conceitual donde advém o critério deontológico inicial de predicação moral de ações em uma *Metafísica dos Costumes*, a saber, o critério de legalidade <Legalität> da ação e que, assim, independe do móbil exigido para o cumprimento do dever. Afinal, como escreve Kant em uma reflexão, *legalidade é ou jurídica ou ética*:

De uma ação, nós podemos considerar tanto a moralidade <Moralität> quanto a legalidade <Legalität> da mesma. Quanto esta ocorre, aquela não [ocorre] nem segundo o objeto (validade) nem segundo o motivo <Bewegungsgrund> (intenção ou medo <Gesinnung oder furcht>). A legalidade é ou jurídica ou ética (Rx 6764 Ak XIX: 154. 1772? 1778?).

Em que consistiria esta “legalidade ética” que aparentemente entra em tensão com os cânones da filosofia moral kantiana? Argumentamos tratar-se de uma mera conformação objetiva a um dever de virtude, sem que haja a autocoerção do agente pela lei moral, isto é, sem que o próprio dever seja tomado como fundamento de determinação do arbítrio, e para a qual tampouco é possível uma coerção externa, visto não haver alguma interferência direta ou obstrução da liberdade externa de um agente, como ocorre nos deveres jurídicos. Neste caso, portanto, há apenas a matéria do dever, a realização da ação estipulada pela lei, sem, no entanto, estar operante algum modo de obrigação, ético ou jurídico. A legalidade ética, pois, embora prevista em uma classificação das possíveis formas de relação dever/móbil, não encontra um lugar no quadro das legislações proposto por Kant e exposto na seção anterior.

Não obstante, a possibilidade, mesmo que apenas “lógica” e “sistematicamente prevista”, de uma legalidade ética ilustra a postura de fundo kantiana na *Metafísica dos Costumes* que permitiu a figuração em sua filosofia moral de algo aparentemente negado nos escritos de fundamentação, a saber, uma disciplina indiferente à “intenção” (*Gesinnung*) do agente: o direito. Para Kant, uma *Metafísica dos Costumes* deve estar prioritariamente envolvida com um *âmbito intersubjetivo de avaliação dos efeitos da ação e da atuação do arbítrio humano no mundo* em meio aos objetos sensíveis e aos demais agentes racionais. No caso do direito isto se torna claro: é possível e legítimo exercer uma coerção externa para que, por exemplo, um homem cumpra um determinado contrato. Na ética, ainda que não seja lícito coagir externamente algum homem a não suicidar-se, desenvolver seus talentos e predisposições ou ajudar os seus semelhantes, é no entanto possível observar, constatar, aferir se essas ações são realizadas, ou seja, se há uma conformação *objetiva* a esses deveres de virtude, independentemente dos móveis que guiaram o agente em sua conduta. Esta “verificação intersubjetiva” de cumprimento de um dever é o que está implícito no conceito de “legalidade” e pressuposto na visada assumida na *Metafísica dos Costumes* acerca de um sistema de deveres como deveres humanos que toma o livre arbítrio como seu conceito fundante na divisão entre “correto” e “incorreto”. Nesse sentido, vale observar que a legalidade se comporta não apenas como o inverso da moralidade da ação, mas também como o reverso de um outro conceito: o de “*contrário à lei*” <*Gesetzwidrigkeit*>:

Legalidade <*Legalität*> é um predicado de ações e indica a propriedade, *intersubjetivamente verificável* e ligada à forma externa da ação, de conformidade à lei <*Gesetzeskonformität*>. Nesse entendimento, o contraconceito de legalidade é o conceito de contrário à lei <*Gesetzwidrigkeit*>. Como contrapólo conceitual de moralidade <*Moralität*>, contudo, legalidade tem outro significado. A legalidade na relação legalidade/contrário à lei é determinada positivamente, e, como contraconceito de moralidade, legalidade é determinada negativamente. Legalidade indica aqui uma forma deficitária da constituição ética interna do sujeito da ação²⁹³

²⁹³ Kersting, W. *Wohlgeordnete Freiheit*. Op. cit. p. 141. Em termos lógicos, o conceito de *Legalität* é co-extensivo ao conceito de *Pflichtmäßigkeit* ou *Gesetzmäßigkeit*, e oposto contraditoriamente tanto ao conceito de *Pflichtwidrigkeit* ou *Gesetzwidrigkeit* quanto ao conceito de *Moralität*, os quais, por sua vez, são contrariamente e não contraditoriamente opostos entre si.

O caráter “intersubjetivamente verificável” de *Legalität* se observa naqueles deveres de virtude possivelmente apenas *pflichtmäßigen*, ou seja, realizados por motivos outros que não a ideia mesma de dever ou o respeito pela lei moral. Dado o caráter mais amplo de *Legalität* na relação opositiva com a *Gesetzwidrigkeit* e não com a *Moralität*, é possível afirmar que essa predicação moral de ações convém, em princípio, a deveres tanto jurídicos quanto de virtude.

Podemos entender isso através de um dever repetidas vezes discutido por Kant: o dever de benevolência. Este dever de virtude pode ser realizado por - para simplificar a terminologia de Kant - motivos interessados, e, nessa medida, tomar o fim de benevolência como meio para outro fim egoísta, tornando-se assim a mera realização “objetiva”, “conforme ao dever”, “correta”, e não “subjativa”, “conforme à moralidade” e “moralmente boa” de um dever de beneficência. Nesse sentido, Kant distingue *Wohltat* ou *Wohltun* de *Wohlwollen*, entendendo pelos primeiros a mera beneficência, o “agir beneficente” e pelo segundo, a benevolência propriamente dita, o “desejar ser beneficente”. Em alemão e em latim, a oposição seria entre algo como a “vontade, disposição de fazer o bem”, *Wohl wollen* ou *bene volo*, e o simples “fazer o bem”, *Wohltun* ou *bene facio*, ou seja, *Wohltätig sein* como, digamos, *sittlich richtig handelnd*, e *Wohlwollen* como, digamos, *sittlich richtiges wollen* (Gr Ak IV: 398. p. 113; KpV Ak V: 82. p. 133; MS Ak VI: 450-454. pp. 393-400). Otfried Höffe resume da seguinte maneira o que tentamos expor acima:

Wohltaten podem ser cumpridos não unicamente por dever, mas também por outras razões. O *Wohlwollen*, pelo contrário, é uma característica da vontade, apresentando-se não lá onde basta o simples dever de fazer o bem aos outros homens, mas lá onde o *Wohltat* se cumpre de fato pela vontade de fazer o bem aos homens²⁹⁴.

Embora a discussão sobre o dever de benevolência realizada na *Doutrina da Virtude* torne as coisas um pouco mais complicadas²⁹⁵, é lícito afirmar que pode haver *Legalität* nesse dever de virtude pois ninguém, nem sequer o próprio agente, pode

²⁹⁴ Höffe, O. *Königliche Völker*. Op. cit.. p. 115

²⁹⁵ Kant menciona uma “benevolência do mero anseio” <*Wohlwollen des Wunsches*>, que não faz da “beneficência um dever”, isto é, uma “benevolência ativa, prática”, mas apenas um “comprazimento <*Wohlgefallen*> no bem <*Wohl*> dos outros”; ou seja, ser efetivamente benevolente significa adotar a máxima de beneficência, tomar o bem dos outros como um efetivo fim do arbítrio, e não como um simples anseio ou deleite. Em suma, o “desejar ser beneficente” pode implicar uma postura passiva (*wünschen*) ou ativa (*wollen*) diante dos outros (MS Ak VI: 450-454. pp. 393-400).

afirmar com segurança se o “fim da sua ação” foi interessado ou não, ou seja, se se trata, inversamente, da *Moralität* da ação:

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 (Gr Ak IV: 407. p. 119).

Desse modo, a “demonstração intersubjetiva” da simples *Legalität* como oposta à *Moralität*, inquestionavelmente possível no caso do direito (o cumprimento de um contrato ou a aquisição de um objeto, por exemplo), ocorre também por ocasião dos deveres de virtude – nem que seja, cumpre insistir, de modo potencial ou sistematicamente possível.

Desse modo, na perspectiva adotada na *Metafísica dos Costumes* - e cumpre que se ressalte com cuidado essa cláusula restritiva - o ato correto assume prevalência sobre o ato moralmente bom, ou ainda, a legalidade e a mera conformidade ao dever suplantam de forma justificada e legítima a moralidade como critério *inicial e primitivo* de apreciação moral de ações. Como afirma o próprio Kant:

A *Doutrina da Virtude* diz respeito a todos os deveres enquanto estes retêm da Doutrina Universal dos Costumes apenas a particularidade de fazerem da ideia mesma de dever um móbil. A *Doutrina Universal dos Costumes*, contudo, diz respeito em particular às ações conformes ao dever, não importando o móbil pelo qual o sujeito se determina a agir (Vorarbeiten zur Rechtslehre Ak XXIII: 390).

Identificando a acima mencionada “Doutrina Universal dos Costumes” com um sentido lato de *Metafísica dos Costumes*, ou seja, com uma Doutrina Universal dos Deveres, compreende-se que esta esteja inicialmente ocupada com atos conformes ao dever, ou seja, com a mera legalidade da ação. Ora, o arbítrio age no mundo e interage com os objetos e demais arbítrios; verificar se suas ações são “conformes ao dever” deve ser a tarefa inicial de uma *Metafísica dos Costumes*. Desse modo, a exigência de que a ação conforme ao dever seja ainda moralmente boa surge como exigência *posterior* ou *complementar*, estipulada pelo “mandamento ético universal”: “age em conformidade com o dever por dever” (MS Ak VI: 391. p. 300). Como Kant afirma na

seqüência do trecho citado, avivar essa disposição no agente é algo “meritório”, e, enquanto tal, não exigido primariamente pela “lei do dever”:

É mérito (*meritum*) o que alguém faz a *mais* de acordo com o dever, em comparação com aquilo que a lei o pode obrigar; o que ele faz só em conformidade com esta última é aquilo que é devido <*Schuldigkeit*> (*debitum*) (MS Ak VI: 227. p. 39).

Em suma, a “norma fundamental” da *Metafísica dos Costumes* exige apenas a conformidade ao dever, deixando a exigência de agir por dever à jurisdição de uma norma suplementar e distinta da anterior - ora, é de esperar-se que Kant conhecesse muito bem o princípio de economia sistemática que afirma que duas normas que prescrevem a mesma conduta num ordenamento normativo acabam unicamente por torná-lo mais confuso e impreciso²⁹⁶.

Com efeito, é possível entender sob essa chave interpretativa a possibilidade sistemática de figuração da disciplina jurídica no interior de uma *Metafísica dos Costumes* contra aqueles comentadores que defendem a *independência* do direito kantiano em relação ao restante de sua filosofia moral. Allen Wood, um dos atuais expoentes da “tese da independência”, sustenta sua tese argumentando que o princípio universal do direito e os deveres dele derivados não podem ser deduzidos diretamente do imperativo categórico entendido como princípio supremo da moralidade e

²⁹⁶ Cf. Kelsen, H. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 405, nota: “Também segundo Kant, uma ação, para ter valor moral, isto é, para ser moralmente boa, deve não só ser realizada ‘por dever’ (*aus Pflicht*) mas ainda estar ‘em conformidade com o dever’ (*pflichtmäßig*), isto é, corresponder à lei moral. A norma moral: não atues por inclinação mas ‘por dever’, pressupõe, portanto, outras normas morais que obrigam a determinadas ações. Uma das posições mais fundamentais da sua Ética é a de que ‘o conceito do bom e do mau não deve ser determinado antes da lei moral (...), mas somente (...) segundo a mesma e através da mesma’ [(KpV Ak V: 62-3. pp. 100-1)]”. Kelsen nitidamente interpreta a filosofia moral kantiana como constituída por um conjunto hierárquico de normas, no interior do qual a norma que estipula o comportamento eminentemente ético (o “mandamento ético universal”) ocupa um lugar intermediário, subordinada assim à norma que prescreve a ação em conformidade ao dever. Em suma, para Kelsen, somente é concebível uma norma que afirma a necessidade de uma ação por dever se houver outras normas precedentes que estipulem determinadas ações como devidas, isto é, normas “que obrigam a determinadas ações”. Ainda segundo Kelsen, essa interpretação tem apoio na tese kantiana de que a lei moral (aqui, norma moral que estipula uma ação como devida) precede o bom (aqui, valor moral da ação, a ação por dever). Cf. ainda, p. 406, nota: após citar MS Ak VI: 214. pp. 19-20 - sobre a legalidade e a moralidade -, Kelsen acertadamente atribui à legalidade um “valor moral” em sentido amplo: “Também as normas jurídicas são normas morais, e também as normas morais, portanto, se dirigem às ações externas; apenas *uma* norma moral prescreve que nós devemos agir, não por inclinação, mas por consideração à lei [por dever]. Quando Kant diz que só a ação que corresponde a esta norma tem valor moral, distingue, pois, um valor moral em sentido estrito ou específico: concordância em relação a esta norma moral especial; e um valor moral em sentido amplo: concordância relativamente às outras normas morais. Também a legalidade é um valor moral, pois ela é concordância com normas ‘morais’”.

fundamento de uma *Metafísica dos Costumes*²⁹⁷. Segundo ele, o fato de os deveres jurídicos e seu princípio supremo não exigirem um motivo moral – ou seja, o pensamento mesmo de dever – para seu cumprimento, faz deles, a despeito de inúmeras passagens em contrário presentes na *Metafísica dos Costumes*, elementos auto-subsistentes e independentes do sistema. A essa posição argumentativa subjaz uma pressuposição que é posta em questão aqui, a saber, a compreensão da filosofia moral kantiana como um conjunto de deveres que prescrevem a moralidade das ações para seu cumprimentos, ou seja, reivindicam o pensamento do dever, ou da racionalidade da ação, como parte do conteúdo mesmo dos deveres dele derivados. Dessa concepção excessivamente “ética” do conjunto da moral kantiana decorre naturalmente a recusa do pertencimento do direito a uma metafísica prática, já que os deveres jurídicos exigem unicamente uma conformação objetiva ao dever, e não uma motivação moral subjetiva – numa concepção estrita do direito, à qual Kant subscreve, eles devem ser avaliados segundo o critério do moralmente correto, e não do moralmente bom. Ora, afirmar a precedência do ato do livre arbítrio no interior de uma *Metafísica dos Costumes* significa elevar não o bom moral, mas antes o “correto”, “conforme ao dever”, a critério inicial de avaliação do estatuto moral ou não de determinadas ações, permitindo, com isso, a disciplina jurídica na posição em que ela realmente ocupa arquitetônica da razão prática kantiana: como parte de um sistema de *deveres*.

Embora soe à primeira vista demasiado estranha, a ideia que subjaz à interpretação delineada acima está longe de ser inédita na literatura sobre o tema. Ela está baseada na tese, cujos maiores proponentes são talvez H.J. Paton e W.D. Ross, que sustenta o imperativo categórico como critério *não apenas* para o moralmente *bom*, mas *também* para o moralmente *correto*²⁹⁸. Embora tal tese autorize a disciplina jurídica, ela também parece, ao mesmo tempo, colocar problemas quanto ao estatuto de uma Doutrina da Virtude no sistema moral kantiano. Uma das recentes discussões na *Kant-Forschung* diz respeito justamente à pertinência dessa análise quando confrontada com

²⁹⁷ Wood, A. “Final Form”. Op. cit. esp. p. 9.

²⁹⁸ David Ross: “Eu creio que ele [Kant] descreve, de forma consistente, a ação por dever não como a única ação que é correta, mas como a única ação que tem valor moral, fazendo, dessa forma, do motivo (ou, como ele prefere chamá-lo, o princípio ou máxima da ação) o fundamento do ser-bom <goodness> moral, mas [fazendo] da natureza da ação, à parte de seu motivo, o fundamento de seu ser-correto <rightness>”. (*The Foundations of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1939. p. 139). H. J. Paton: “É claro (...) que Kant entende o imperativo categórico como fornecendo-nos não apenas o critério para a ação moralmente boa, mas também o critério para ações corretas; e, de fato, ele nos comanda a realização de ações corretas como especificadas por esse critério”. (“The Aim and Structure of Kant’s Grundlegung”. In: *The Philosophical Quarterly*. Vol. 8. No 31. 1958. p. 124).

a *Doutrina da Virtude* e seus fins que são ao mesmo tempo deveres. Comentadoras como Barbara Herman²⁹⁹ e Márcia Baron³⁰⁰ excluem a possibilidade de que o imperativo categórico se apresente como critério do moralmente correto no âmbito estritamente ético, recorrendo sobretudo aos deveres de virtude para justificar sua posição; já comentadores como Mark Timmons³⁰¹, Otfried Höffe³⁰² e Wolfgang Kersting³⁰³ seguem Mary J. Gregor ao subscreverem, com ressalvas, à interpretação de Paton e Ross, afirmando a plausibilidade de uma legalidade ética nos deveres de virtude. Gregor emite o juízo paradigmático sobre esta última posição interpretativa:

Qualquer lei, seja ela uma lei jurídica, uma proibição ética, ou uma lei ética propriamente dita, pode ser considerada em abstração da legislação que a promulga, e podemos chamar de ‘legal’ <legal> a adoção de nossa perfeição natural [como exemplo de um dever estrito de virtude - DK] como um fim a partir do motivo de auto-interesse, assim como é legal o cumprimento de um contrato a partir do medo das sanções da lei;³⁰⁴

Esta postura interpretativa – de resto, adotada aqui – deve ser encarada com cuidado. Afirmar a existência de uma legalidade ética não implica afirmar que um dever de virtude é de fato cumprido unicamente no interior do quadro de sua *Legalität*. Não há a menor dúvida de que a virtude exige a *Moralität* para ser cultivada³⁰⁵. Como se

²⁹⁹ Herman, B. *The Practice of Moral Judgement*. Cambridge: Oxford University Press, 1993. esp. capítulos 1 e 2.

³⁰⁰ Baron M. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Ithaca: Cornell University Press. 1995. Idem. “Love and Respect in the *Doctrine of Virtue*” In: Mark Timmons (org). *Kant’s Metaphysics of Morals*. Oxford. Oxford University Press. 2002

³⁰¹ Timmons, M. “Motive and Rightness in Kant’s Ethical System”. In: Idem (org). *Kant’s Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press., 2002.

³⁰² Otfried Höffe. *Königliche Völker*. Op. cit. pp 105-6 e 108-111.

³⁰³ Wolfgang Kersting. *Wohlgeordnete Freiheit*. Op. cit. p. 142.

³⁰⁴ Gregor, M. *Laws of Freedom*. Op. cit. p. 121. Cf. também idem. pp. 21-22.

³⁰⁵ Há quem negue isso: Mark Timmons (“Motive and Rightness in Kant’s Ethical System”. Op. cit.) afirma que o motivo moral influi, sim, no estatuto deontológico de *alguns* deveres de virtude, o que não significa que esse motivo faça parte do conteúdo desses deveres. O que ocorre é que alguns deveres de virtude têm o seu estatuto deontológico modificado em razão do motivo do agente ao cumpri-los, fazendo com que ações permitidas tornem-se proibidas, ações obrigatórias permitidas e assim por diante. Por exemplo, uma ação permitida, um gracejo ou um chiste, pode tornar-se proibida se feita por motivos maliciosos. Sem a pretensão de rebater o argumento de Timmons, notemos aqui apenas que o comentador passa por cima das dificuldades em determinar o “permitido” para Kant – ora, Timmons assume aproblematicamente que na *Metafísica dos Costumes* propriamente dita haja ações meramente permitidas, e não também ao mesmo tempo obrigatórias, o que parece contradizer a passagem em que Kant exclui a possibilidade de uma *lex permissiva* no âmbito ético, e não jurídico (MS Ak VI: 223. p. 32-33). Para Kant, a situação de permissão ocorre em duas oportunidades: (a) no caso de ausência de normas; (b) no caso em que uma lei permissiva suspende temporariamente uma proibição, tornando permitida a ação por ela afetada. Em suma, uma conduta é permitida ou se nenhuma norma incide sobre ela (o que certamente não ocorre num sistema de deveres, ou seja, de *leis morais*), ou quando determinada ação antes proibida torna-se temporariamente

tornará mais claro mais adiante, Kant define a virtude como a autocoerção segundo um princípio de liberdade interna, o que significa que a razão pura, através da “mera representação do seu dever segundo a lei formal do mesmo” (MS Ak VI: 394. p. 305), *deve ser* o móbil da ação efetivamente virtuosa - ora, isso implica a moralidade da ação, o cumprimento do dever por dever. No entanto, ressaltar a possibilidade taxonômica de uma ação legalmente ética, ou ainda, de um cumprimento meramente objetivo de um dever de virtude, auxilia a compreender a inclusão do direito em uma *Metafísica dos Costumes* e mesmo o projeto mais amplo de Kant de um sistema de deveres enquanto deveres humanos – a legalidade ética serve para lembrar-nos de que Kant estabeleceu um sistema *da moral*, e não apenas da *moralidade*. Nesse sentido, Mary Gregor é quem propõe uma interessante distinção entre princípio supremo da *moral* e princípio supremo da *moralidade*:

O princípio que ele [Kant] queria estabelecer e comprovar deveria ter sido tanto o princípio supremo da moral - do qual todos os deveres são derivados - quanto o princípio supremo da moralidade - o qual guia o agente quando o cumprimento de seu dever é uma ação moralmente boa. Contudo, Kant ocupou-se dele [na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*] especialmente como princípio supremo da moralidade³⁰⁶

Gregor reprova aqui o peso excessivamente ético presente na *Fundamentação*, que impediria que o direito figurasse numa futura *Metafísica dos Costumes*. Esse problema teria sido corrigido na própria *Metafísica dos Costumes*, mais precisamente em sua introdução, onde, como vimos, Kant alça o ato do livre arbítrio, e, por conseguinte, a legalidade, como conceito supremo de uma *Metafísica dos Costumes*. Para Gregor, portanto, a *Metafísica dos Costumes* retifica o “*ethical bias*” da *Fundamentação* ao incluir a legalidade e o ato correto como conceitos legítimos³⁰⁷. Otfried Höffe expressa algo semelhante, afirmando que a *Metafísica dos Costumes*

permitida (o que, para Kant, somente ocorre no direito, e não na ética) (Sobre esse tema, ver Reinhard Brandt, “Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre”. In: Brandt, R (Org). *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. Berlin. De Gruyter. 1982). Em suma, a situação de permissão não ocorre em uma doutrina de *deveres* de virtude, mas apenas no moralmente indiferente <*adiaphoron*>. Ademais, Timmons emprega exemplos retirados da casuística kantiana, que notadamente apresenta problemas quando colocada no interior do sistema metafísico de deveres conforme Kant o entendia.

³⁰⁶ Gregor, M. “Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten“. In: Ludwig, B (ed), Immanuel Kant. *Metaphysische Anfangsgründer der Tugendlehre*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008. p. XXX.

³⁰⁷ Gregor, M. *Laws of Freedom*. Op. cit. pp. 18-23.

expande a atuação da teoria moral kantiana até o “plano institucional” e, com isso, corrige o peso excessivamente “pessoal” da moral exposto na *Fundamentação*:

Dos diferentes conceitos [de moral], a *Fundamentação* escolhe essencialmente apenas um: o lado pessoal da moral, a eticidade <*Sittlichkeit*> como ação por dever, a moralidade <*Moralität*>, e não leva particularmente em conta o outro lado, a eticidade institucional, a saber, a justiça política³⁰⁸.

Segundo Höffe, esse pendor para o plano pessoal da moral seria refletido no par opositivo *par excellence* da *Fundamentação*: a ação conforme ao dever <*pflichtmäßig*> e por dever <*aus Pflicht*>, que, com efeito, deve ser suprimido ou ao menos cair para segundo plano em uma teoria moral onde figura o direito e suas ações meramente “legais” ou “conformes ao dever”. A “correção de percurso” viria na Introdução à *Metafísica dos Costumes* e na nova oposição erigida a princípio da divisão dos deveres da obra: o conforme ao dever, “correto”, e o contrário ao dever, “incorreto”.

Os dois comentadores, no entanto, dão pouca atenção ao objetivo de Kant nas obras de fundamentação da moral. Na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática* Kant estaria de fato preocupado somente com a moralidade, ou o “lado pessoal da moral” pois um dos seus objetivos como essas obras consiste justamente em tornar o homem consciente de sua liberdade através da “fixação” de uma lei moral que ordena incondicionalmente; ora, isso ocorre unicamente quando o sujeito se depara com o princípio do dever (imperativo categórico) como fundamento *suficiente* de determinação de sua vontade, o que, por sua vez, somente ocorre na moralidade da ação por dever. Entendemos ser esse o raciocínio que subjaz à seguinte passagem:

Esta separação [entre doutrina do direito e doutrina da virtude], na qual assenta também a divisão suprema da doutrina dos costumes em geral, funda-se no seguinte: o conceito de liberdade, que é comum a ambas, torna necessária a divisão em deveres da liberdade externa e deveres da liberdade interna; deles só os últimos são éticos. - Daí que a liberdade interna tenha de se propor como *preliminar* (*discursus preliminaris*) e, decerto, como condição de todo o dever de virtude (MS Ak VI: 406-7. p. 325)

Somente é possível conceber a *Metafísica dos Costumes* como doutrina dos deveres de liberdade interna e externa se antes a própria liberdade como condição inicial

³⁰⁸ Höffe, O. *Königliche Völker*. Op. cit. p. 105.

da existência e do reconhecimento de deveres em geral (“independente de sua origem e de seu conteúdo”) for desvelada através da fixação da lei moral como condição mesma da consciência do dever, o que, para Kant, ocorre em um “discurso preliminar” sobre a possibilidade da liberdade interna obtida através (segundo a *Crítica da Razão Prática*) do fato da razão - cumpre aqui recordar o argumento kantiano de que a lei moral é *ratio cognoscendi* da liberdade e esta, por sua vez, *ratio essendi* daquela (KpV Ak V: 4. p. 6); ora, afirmar a pluralidade de leis morais como leis éticas e leis jurídicas implica reconhecer antes a possibilidade da liberdade, o que, por sua vez, pressupõe a insistência no “lado pessoal da moral” que caracteriza os escritos de fundamentação. (De resto, mesmo os deveres jurídicos podem, em princípio, tornar-se “indiretamente éticos”, ou seja, serem, eles também, deveres relativos à “liberdade interna”).

Desse modo, a *Metafísica dos Costumes*, com sua ênfase na legalidade e seu objetivo de dispor os deveres da liberdade externa (direito) e da liberdade interna (ética), não representa *a fortiori* uma “correção” da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Crítica da Razão Prática*, mas uma etapa *adicional*, meramente possível se antes a “consciência da liberdade em geral” for “apresentada” ao homem através do imperativo categórico como princípio supremo da *moralidade* e não apenas da *moral*.

A perspectiva da *Metafísica dos Costumes*, no entanto, permanece sendo a seguinte: a legalidade, ou a conformidade objetiva ao dever, é o critério inicial de apreciação moral das ações. Um dever de virtude pode ser realizado sem que o móbil da ação seja a representação do próprio dever. Neste caso, o de uma legalidade ética, embora não se trate de uma ação virtuosa e tampouco haja a possibilidade de que o agente seja coagido por outrem a prosseguir em suas ações “eticamente legais”, há uma verificação intersubjetiva possível: trata-se de uma ação sensivelmente dada, possível de ser observada e avaliada pelos demais agentes em sua mera “conformidade à lei”, justamente o que é exigido pelo direito e que inevitavelmente ocorre em qualquer ação praticada pelo arbítrio humano em seu agir conforme a fins no mundo sensível.

8. DOUTRINA DO DIREITO E DOUTRINA DA VIRTUDE – AUTONOMIA NA COMUNIDADE JURÍDICA E ÉTICA

A *Metafísica dos Costumes* assume a natureza humana como seu objeto específico. Ao invés do conceito de uma natureza racional finita indeterminada que se vê condicionada por elementos estranhos à lei moral que lhe é vinculante, a *Doutrina do Direito* e a *Doutrina da Virtude* partem de um dado mais específico: o homem como um ser racional e natural, um agente propositivo que busca realizar seus fins em um mundo sensível compartilhado como os demais homens. Nesse sentido, a autonomia não pode mais ser entendida tão-somente como a capacidade legislativa de um ser racional membro de um reino dos fins; mais especificamente, esta legislação universal própria à natureza racional precisa agora ser exercida no conjunto dos homens, segundo leis externas que condicionam as relações jurídicas travadas entre homens e referidas indiretamente a objetos, e segundo leis que estipulam a perseguição mesma de fins racionais em meio a influências sensíveis e que visam o próprio agente e os demais seres humanos. A autonomia da vontade, base normativa de uma *Metafísica dos Costumes*, precisa ser especificada em uma autonomia jurídica e uma autonomia ética, sem que a intromissão de elementos empíricos macule seu caráter a priori e, em virtude disso, universalmente vinculante.

Muitos comentadores ressaltam a necessária vinculação entre autonomia, direito e ética na *Metafísica dos Costumes*³⁰⁹. No entanto, esses intérpretes perdem de vista - ou ao menos não frizam com a devida ênfase – o aspecto coletivo e comunitário envolvido no conceito de autonomia, sugerido pela ideia de um reino dos fins “que lhe é inerente” e que, na *Metafísica dos Costumes*, assume a feição de uma comunidade cosmopolita do gênero humano sob leis jurídicas e de virtude. Ora, no caso do direito, os direitos devidos aos homens em virtude de sua liberdade inata apenas são assegurados peremptoriamente em uma federação de nações ou liga dos povos onde deve grassar uma paz perpétua; da mesma forma, no caso da ética, a intenção verdadeiramente virtuosa da ação por dever somente pode ser definitivamente cristalizada através do triunfo sobre “o princípio do mau” em uma comunidade ética que abrange todo o gênero humano. Se é verdade que os escritos de fundamentação apostam em um procedimento

³⁰⁹ Cf. Gregor, M. *Laws of Freedom*. Op. cit. p. 38. Höffe, O. *Königliche Völker*. Op. cit. p. 118. Rousset, B. *La Doctrine Kantienne de L'Objectivité*. Paris: Vrin, 1967. pp. 506-512. Terra, R. *Política Tensa*. Op. cit. pp. 88-93. Idem. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Op. cit. pp. 75-78.

individual ou até mesmo “instrospectivo” de fixação e justificação do princípio supremo da moralidade, a aplicação deste não pode menosprezar o conjunto dos homens, onde estes se tornam, de fato, sujeitos legisladores junto a seus semelhantes.

Num primeiro momento discutiremos a oposição entre legislação ética e legislação jurídica introduzida por Kant pela primeira vez na *Metafísica dos Costumes*. Tomando como ponto de partida não a motivação na ação em conformidade a ou por dever, essa visada diferencia-se daquela que opõe a legalidade à moralidade e auxilia a iluminar a autonomia envolvida no direito e na ética: aqui, a autonomia se caracteriza primeiramente não como a que impele um agente autônomo por dever, mas antes como aquela que exige submissão a uma lei não arbitrária da qual o homem se considera autor da própria lei e da obrigatoriedade ou coerção expressa por ela (8.1). Na sequência, tópicos centrais do direito privado e do direito público kantiano serão abordados com o objetivo de indicar que uma vontade geral ou omnilateral está presente na fundação mesma da legitimidade dos direitos decorrentes da liberdade e da igualdade inatas, conduzindo à necessidade de positivação desta vontade geral em um ordenamento jurídico de extensão cosmopolita e baseado na autonomia dos cidadãos como legisladores universais (8.2). Por fim, a virtude e os fins obrigatórios da razão serão analisados como a maneira pela qual o homem pode triunfar sobre a influência dos estímulos da sensibilidade na determinação do seu arbítrio apenas pela lei moral; o esforço do indivíduo virtuoso carece da concorrência dos demais homens, numa disposição coletiva de enfrentamento do “princípio mau” da natureza humana em uma comunidade ética de cunho cosmopolita. (8.3).

8.1. Legislação ética e legislação jurídica.

Na primeira seção da Introdução à *Metafísica dos Costumes*, denominada “Da relação das faculdades do ânimo humano com as leis morais”, Kant, como vimos, classifica as leis morais em, por um lado, leis *jurídicas*, concernentes às ações externas do arbítrio e à sua conformidade à lei, portanto, à *legalidade* <Legalität> das mesmas, e, por outro, leis *éticas*, que dizem respeito ao exercício interno da liberdade, ao acolhimento da própria lei como fundamento de determinação do arbítrio, e, assim, à *moralidade* <Moralität> das ações (MS Ak VI: 214. pp. 19-20). Na terceira seção da Introdução à *Metafísica dos Costumes*, denominada “Da divisão de uma *Metafísica dos*

Costumes”³¹⁰, essa distinção é retomada, agora sob uma nova forma: a oposição entre legislação jurídica <*juridische Gesetzgebung*> e legislação ética <*ethische Gesetzgebung*>. Nesta nova exposição a respeito da distinção entre ética e direito torna-se mais claro aquilo em que consiste a autonomia envolvida, sobretudo no direito.

Segundo Kant, uma “legislação” qualquer deve possuir dois elementos: por um lado, uma *lei* que determina uma certa ação como devida, isto é, como conforme a um dever estipulado pela lei, e, por outro, um *móbil* <*Triebfeder*>, que prescreve de que maneira a lei deve ser seguida, ou ainda, a motivação para que o dever estipulado pela lei seja cumprido pelo agente. Em outras palavras, toda legislação fornece um parâmetro normativo tanto *objetivo* (lei) quanto *subjetivo* (móbil) para a realização de determinadas ações:

A toda legislação (prescreva ela ações interiores ou exteriores e estas ou *a priori*, através da mera razão, ou por meio do arbítrio de outrem) pertencem dois elementos: *primeiro*, uma *lei* que representa *objetivamente* como necessária a ação que deve ocorrer, ou seja, que faz da ação um dever; *segundo*, um móbil que conecta *subjetivamente* o fundamento de determinação do arbítrio para esta ação à representação da lei. Este é, portanto, o segundo elemento: a lei faz do dever um móbil. Por meio do primeiro, a ação é representada como dever, o qual é um mero conhecimento teórico da possível determinação do arbítrio, quer dizer, da regra prática; por meio do segundo, a obrigação de agir deste modo é ligada, no sujeito, a um fundamento de determinação do arbítrio em geral (MS Ak VI: 218. p. 26).

De acordo com essa visada, a ética se opõe ao direito não tanto pelas ações prescritas objetivamente, que, por certo, podem ser exteriores e coincidirem em ambas as legislações; o que distingue a legislação jurídica da legislação ética é o móbil exigido, a motivação que conduz o agente a agir em conformidade ao dever estipulado pela lei:

A legislação que faz de uma ação dever, e desse dever, simultaneamente, um móbil, é *ética*. Mas aquela que não inclui o último na lei e, portanto, também admite um outro móbil que não a ideia mesma do dever, é *jurídica*. (MS Ak VI: 219. p. 27).

A legislação ética exige não só a concordância da ação com a lei do dever, mas também reivindica que este dever torne-se, ele mesmo, o móbil para a ação, isto é, tal

³¹⁰ Na edição de Bernd Ludwig, trata-se da quarta seção.

legislação exige a *moralidade* da ação empreendida; por sua vez, a legislação jurídica permite que o agente que age em conformidade com a lei acolha como móbil algo distinto do dever, ou seja, é legítimo agir tendo por motivação um móbil baseado em elementos patológicos - em outras palavras, na legislação jurídica exige-se apenas a *legalidade* das ações do agente:

Em vista desta última [legislação jurídica], vê-se facilmente que esse móbil, distinto da idéia do dever, tem de ser extraído dos fundamentos de determinação *patológicos* do arbítrio – as inclinações e aversões – e, dentre estas últimas, das aversões, porque deve ser uma legislação que obriga, não uma atração que convida. A mera concordância ou não concordância de uma ação com a lei, sem consideração ao móbil da mesma, se denomina *legalidade* (conformidade à lei <*Gesetzmäßigkeit*>), mas aquela em que a idéia do dever pela lei é ao mesmo tempo o móbil da ação se chama *moralidade* (eticidade <*Sittlichkeit*>) da mesma (MS Ak VI: 219. p. 27).

A legislação da razão influi no direito apenas enquanto promulga uma lei universal que regula a relação externa recíproca dos arbítrios³¹¹. Os deveres jurídicos, desta maneira, desoneram o agente de uma motivação moral ou ética para o comportamento conforme ao direito; como resultado, as ações prescritas pela lei na legislação jurídica exigem apenas uma determinada conduta externa na relação entre arbítrios, e não uma postura interna positiva diante do dever, como ocorre na legislação ética.

É possível compreender de maneira mais adequada esta concepção kantiana recorrendo à definição de “dever” fornecida na Introdução à *Metafísica dos Costumes*,

³¹¹ Segundo Kersting, embora a lei jurídica não dependa da consciência da lei moral ou da “espontaneidade moral” para sua realidade, ela depende da “personalidade moral” do sujeito, ou seja, a “liberdade de um ser racional sob leis morais” para que seja forjado o conceito de “liberdade externa” envolvido. Kersting conclui daí que o direito exige uma “tomada de posição extramoral”, que não envolva o “fato da razão” e, assim, a consciência imediata de um imperativo sintético a priori, como ocorre por ocasião do imperativo categórico – nessa medida, a lei jurídica é analítica, expressa a necessidade imediata implicada na coerção externa (Kersting, W. *Wohlgeordnete Freiheit*. op. cit. pp. 101-103). Embora a lei jurídica não exija *per se* a consciência do dever, a possibilidade mesma de que o agente se sinta obrigado por ela de modo legítimo, isto é, de que se trate de uma lei da qual possa se considerar como autor, é condição de possibilidade de uma lei legítima do direito. Nesta medida, o discurso preliminar sobre a possibilidade da ação livre e da autonomia da vontade são pressupostos pelo direito, e não apenas, como quer Kersting, através da simples personalidade moral do agente. Ora, o fato de que qualquer dever jurídico possa tornar-se indiretamente ético é a marca de origem de qualquer lei moral na consciência do dever.

mais especificamente na quarta seção³¹², denominada “Conceitos preliminares da *Metafísica dos Costumes (Philosophia practica universalis)*”³¹³:

Dever é a ação a que alguém está obrigado <verbunden>. É pois a *matéria* da obrigação <Verbindlichkeit>, e pode ser o mesmo dever (segundo a ação), embora possamos a ele estar *obrigados de diversos modos* <auf verschiedene Art dazu verbunden> (MS Ak VI: 222. p. 32 – grifo nosso).

Estar obrigado de um determinado modo significa estar sujeito a um tipo específico de obrigação – ao passo que o dever propriamente dito, isto é, a ação devida, objetivamente necessária, consiste na *matéria* da obrigação, o tipo de obrigação, a maneira pela qual se estabelece que determinada ação é devida, diz respeito, por assim dizer, à *forma* da mesma.

De maneira a esclarecer essa clivagem entre forma e matéria, retornemos à distinção kantiana entre legislação ética e legislação jurídica.

Tem a ética, sem dúvida, os seus deveres peculiares (por exemplo, os deveres para consigo mesmo) mas tem também deveres comuns com o direito, embora não o *modo de obrigação* <Art der Verpflichtung>. Realizar ações simplesmente porque são deveres e converter em móbil suficiente do arbítrio o princípio do próprio dever, venha este donde vier, é o peculiar da legislação ética (MS Ak VI: 220. p. 29 – grifo nosso).

Realizar ações pois elas são deveres significa “não ter em conta nenhum outro móbil, [trata-se de um mandamento] que pertence apenas à legislação *interior*” (Idem. Ib - grifo meu). Ou seja, na legislação ética ocorre um modo de obrigação distinto daquele presente na legislação jurídica; trata-se de uma *coerção interna*, (cf. MS Ak VI: 394. p. 305) muito embora a ação realizada, isto é, o dever, a matéria da obrigação, possa ser semelhante àquela requerida pela legislação jurídica. Esta por sua vez, pelo fato de não exigir que a própria idéia de dever sirva de móbil para o arbítrio, envolve

³¹² Segundo a edição de Bernd Ludwig, trata-se da terceira seção.

³¹³ De modo significativo, Kant não inclui nesta seção de subtítulo “filosofia prática universal” considerações psicológicas relativas às faculdades práticas humanas. Embora carregue no título o nome da disciplina da escola de Wolff, a breve “filosofia prática universal” proposta por Kant contém apenas a definição e exposição de conceitos centrais da sua filosofia moral, tais como liberdade, dever, necessitação, lei prática, imperativo categórico, etc., sem a “mescla de pureza e empiria” de que é acusado Wolff no prefácio à *Fundamentação*. Detalhes sobre as faculdades práticas humanas são discutidos em uma seção separada, chamada “Da relação do ânimo humano com as leis morais”, já abordada no capítulo anterior da dissertação.

uma *coerção externa*, isto é, a ação requerida pode ser externamente imposta, o agente pode ser coagido por outrem a realizá-la. Bem entendido, é possível estar obrigados de duas formas distintas a realizar uma mesma ação: relativamente à mesma matéria da obrigação (à ação praticamente necessária), posso estar sujeito a duas formas de obrigação (ao modo de obrigação ética ou ao modo de obrigação jurídica). A esse respeito, o conhecido exemplo de Kant é ilustrativo: um determinado sujeito pode cumprir um contrato (a ação praticamente necessária) seja por medo das sanções juridicamente estabelecidas ligadas à conduta contrária (modo de obrigação jurídica) seja porque ele acredita que fazê-lo é um dever ao qual assente (modo de obrigação ética) (MS Ak VI: 220. pp. 28-29).

Em suma, um mesmo dever pode ser cumprido conforme uma coerção exterior ou interior, ou seja, uma “coerção universalmente recíproca que está necessariamente de acordo com a liberdade” externa de todos (MS Ak VI: 232. p. 46) ou uma “autocoerção <*Selbszwang*> (...) segundo o princípio da liberdade interna” (MS Ak VI: 394. p. 305) - no primeiro caso trata-se da legislação jurídica e no segundo, da legislação ética:

O conceito de dever é em si já o conceito de uma necessitação (coerção) do arbítrio livre pela lei, sendo que esta coerção pode ser exterior ou autocoerção (MS Ak VI: 379. p. 282).

O que distingue ética e direito não é tanto, pois, a ação objetivamente exigida pelo dever (embora, decerto, haja deveres estritamente éticos), mais antes o modo subjetivo de obrigação, a espécie de coerção envolvida em cada uma destas partes da filosofia moral: trata-se, aqui, da marca específica que opõe direito a ética, ou ainda, deveres jurídicos e deveres de virtude:

O dever de virtude difere do dever jurídico essencialmente no seguinte: para este último é possível uma coerção externa, enquanto que aquele se baseia somente numa autocoerção livre (MS Ak VI: 383. p. 288).

Há uma importante passagem da quarta seção da Introdução à *Metafísica dos Costumes* que, lançando mão de uma metáfora política, ilumina a relação envolvendo lei e coerção em cada uma das legislações:

Uma *lei* (prático-moral) é uma proposição que contém um imperativo categórico (mandamento). Quem ordena <*Gebietende*> (*imperans*) mediante uma lei é o *legislador* (*legislator*). É o autor <*Urheber*> (*autor*) da obrigatoriedade da lei <*Verbindlichkeit nach dem Gesetze*>, mas nem sempre autor da lei. Nesse último caso, a lei seria positiva (contingente) e arbitrária (MS Ak VI: 227. p. 38).

Vemos assim que, além da lei ou mandamento que estipula uma determinada ação como devida, há um *legislador* que ordena aquilo contido na lei; caso não se trate de uma lei arbitrária e positiva, ele é o “autor da *lei* e da *obrigatoriedade* da lei”, ou seja, tanto do dever quanto da coerção envolvida. Na medida em que este *autor* está submetido à coerção imposta pela obrigatoriedade da lei por ele promulgada, como *deve ser* o caso em uma legislação jurídica e em uma legislação ética não arbitrárias, é lícito qualificá-lo também como *endereçado* da mesma. Essa nova metáfora política empregada por Kant elucida a dupla perspectiva respeito de uma possível autonomia externa e uma autonomia interna – a despeito dos móveis envolvidos, em ambos os casos a legislação deve provir da razão pura, na medida em que a lei e sua obrigatoriedade provêm do legislador, que, por sua vez, deve estar submetido a ambas. Em suma, o sujeito legiferante que se submete a leis jurídicas e a leis éticas por ele promulgadas deve ser *autônomo*.

Nós podemos falar por analogia da razão prática pura como um legislador interno que conecta à lei o pensamento do dever e por meio disso nos coage, através de móveis <*motives*> de origem não-sensível, a agir de acordo com a lei. A legislação promulgada pelas autoridades do Estado deve ser chamada, segundo Kant, de legislação ‘externa’ ou ‘jurídica’; aquela, por outro lado, que é própria à razão prática pura é a legislação ‘ética’ ou ‘interna’. A distinção fundamental entre as duas funda-se no tipo de coerção que o legislador é capaz de exercer em cada caso³¹⁴.

Ora, compreendendo a distinção entre direito e ética através de uma distinção de legislações, e não tanto em termos de legalidade ou moralidade da ação, é possível iluminar inicialmente a exigência de autonomia que preside toda e qualquer legislação que se pretenda legítima e não arbitrária. Conforme indica a passagem mencionada acima, o legislador é o autor da *lei* e da *obrigatoriedade* da lei. Um sujeito que reconhece como legítimas e não arbitrárias não apenas uma determinada lei, mas

³¹⁴ Gregor, M. *Laws of Freedom*. Op. cit. p. 42.

também a coerção sentida, deve, ademais, reconhecer-se como o autor não apenas da lei, mas também de sua obrigatoriedade, da coerção (interna ou externa) exercida para o cumprimento do dever estipulado pela lei. Não se trata, como na oposição legalidade e moralidade, de uma postura alheia à lei e ao dever conforme aos quais se age por dever ou não; mesmo na legislação jurídica, o agente, caso reconheça como legítima sua submissão tanto à lei quanto à coerção, deve considerar-se como “autor da lei” e da “obrigatoriedade da lei” à qual se sujeita, ou ainda, a lei e a coerção externas devem ser legítimas, frutos de uma legislação baseada no princípio da autonomia.

Com efeito, como bem nota Kaulbach, a oposição legalidade e moralidade não corresponde de modo imediato àquela de legislação jurídica e legislação ética. Trata-se, na realidade, de perspectivas distintas a respeito de um mesmo dado: na primeira, parte-se do sujeito até a lei, e, na segunda, da *lei até o sujeito*, ou ainda, no primeiro caso, da motivação do agente até a lei da razão, e, no segundo, da *lei da razão até a motivação do agente*. Ora, a insistência de Kant na *Metafísica dos Costumes* em ressaltar o par opositivo legislação ética e legislação jurídica, contrariamente ao que ocorre nas obras de fundamentação com a ênfase na oposição de legalidade e moralidade, sinaliza que seu objetivo na obra é colocar no centro de sua análise a própria *lei autônoma da razão* em suas manifestações externas e internas e na relação com o sujeito legiferante que se lhe submete:

Com o uso de ambas as perspectivas, Kant quer tornar claro que a autolegislação (autonomia) pertence a uma outra perspectiva que não aquela da auto-obrigação <*Selbstverpflichtung*>, e que, de ambas compostas, surge o todo da situação prática do homem³¹⁵

Com efeito, é possível uma “autolegislação” não apenas na perspectiva ética, mas também em uma perspectiva jurídica que é indiferente aos móveis para o cumprimento do dever e, assim, à “auto-obrigação” entendida como autocoerção. Com a oposição entre legislação jurídica e legislação ética Kant pretende insistir que o caráter de “auto-obrigação” da lei, a exigência de que a ação conforme ao dever tenha ainda de ser cumprida por dever, ou seja, tendo por móbil de determinação do arbítrio a representação mesma de que tal ação é um dever, tem de ser parcial e provisoriamente “posto em parênteses” em uma *Metafísica dos Costumes*. Sem isto, não seria possível

³¹⁵ Kaulbach, F. “Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant”. In: Kant-Studien 67, 1976. p. 392.

compreender em que consiste a autonomia jurídica e de que modo o direito e seu princípio supremo estão submetidos ao imperativo categórico.

8.2. Autonomia jurídica

8.2.1. Definição do direito como faculdade de coagir – pressupostos empíricos e liberdade externa.

O direito tem por objetivo regular a relação externa entre arbítrios e, com isso, salvaguardar o exercício externo da liberdade. Para Kant, a legitimidade que cabe à disciplina jurídica no cumprimento dessa função não pode ser aferida da mera positividade de algum ordenamento jurídico existente. Ora, argumenta Kant, uma legislação externa *legítima* ensejada pelo conjunto de leis de que se compõe uma doutrina do direito (MS Ak VI: 229. p. 41) deve estar apoiada em uma doutrina sistemática do direito natural <*Naturrecht*>³¹⁶, que, segundo princípios racionais a priori, define aquilo que é justo ou injusto, conforme ou contrário ao direito <*rechtmäßig oder rechtwidrig*> independentemente da faticidade de sistemas jurídicos existentes³¹⁷. Ao doutrinário do direito natural cabe a competência de cientista do direito, e não de simples jurisconsulto, que se limita a conhecer a doutrina direito positivo, ou perito no direito, que além do conhecimento dos estatutos positivos sabe

³¹⁶ Cumpra aqui distinguir *Naturrecht* e *natürliches Recht*. Ao passo que o primeiro se refere ao conjunto não estatutário de leis e deveres suprapositivos que serve como padrão normativo e racional de avaliação dos sistemas jurídicos positivos existentes, o segundo diz respeito ao direito do homem natural, o direito do homem no estado de natureza e que, no limite, conduz à necessidade de passagem ao estado civil, ou seja, “o direito privado independentemente de sua inscrição em um sistema de direito público” (Renaut, A. *Kant Aujourd’Hui*. Op. cit. p. 324. Cf. pp. 322-327). Ao contrário do *natürliches Recht*, portanto, que representa os direitos inalienáveis e intangíveis do homem independente de sua participação atual em um estado jurídico qualquer, o *Naturrecht* consiste no direito racional *par excellence*, no “critério para as reformas e melhoramentos da constituição a serem promovidos pelo chefe de Estado e também um critério para a elaboração de leis positivas” (Terra, R. *Kant e o Direito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. pp. 27). Nessa medida, Kant afirma que o *Naturrecht* como doutrina do direito não se divide em *natürliches Recht* e *gesellschaftliches Recht*, ou seja, em direito do homem natural e direito do homem em sociedade, já que o estado de natureza opõe-se não ao estado social, possível mesmo no estado de natureza, mas antes ao estado civil, um estado jurídico que deve assegurar e tornar peremptório o direito privado devido ao homem em virtude de seu *natürliches Recht* e colocado em contínua ameaça no estado de natureza; o *Naturrecht*, pois, divide-se em direito privado, decorrente do *natürliches Recht*, e direito público <*öffentliches Recht*> (MS Ak VI: 242. p. 64), justamente as duas divisões da *Doutrina do Direito*. Para uma discussão a respeito das relações entre *Naturrecht* e direito positivo e uma tentativa de transformação do “direito natural material em procedimental” em Kant, cf. Maus, I. *O Direito e a Política. Teoria da Democracia*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2009. pp. 133ss.

³¹⁷ “Os direitos, enquanto doutrinas sistemáticas, dividem-se em direito natural, que assenta em puros princípios a priori, e direito positivo (estatutário), que dimana da vontade de um legislador” (MS Ak VI: 237. p. 55).

também aplicar os princípios do direito existente a casos apresentados na prática jurídica³¹⁸.

Kant propõe em sua *Doutrina do Direito* uma exposição sistemática da ciência jurídica, ou seja, dos deveres decorrentes dos princípios racionais a priori do direito natural <*Naturrecht*>. Com efeito, a consideração meramente fatural de sistemas jurídicos existentes conduz apenas a princípios empíricos que nada dizem sobre o “critério universal” e suprapositivo segundo o qual algo é avaliado como conforme ou contrário ao direito (MS Ak VI: 229. p. 42). O estatuto a priori não puro da disciplina jurídica proposta por Kant e sua vinculação aos conceitos centrais (imperativo, dever, obrigação) que refletem a fundação da filosofia moral no princípio de autonomia impedem que sua investigação limite-se à observação e análise do direito positivo. Tal critério universal da conformidade ao direito é lastreado por um componente moral, por uma validade que independe da faticidade dos sistemas normativos e que é fundada, assim, na razão. Aos jurisconsultos que creem poder furtar-se ao estudo da ciência do direito vale não apenas a censura de *vitium subreptionis* (confundir enunciados sobre o que é de direito <*quid iuris*> com enunciados sobre o que é de fato <*quid facti*> - cf. KrV A 84/B 116), mas mesmo a dura acusação, também lançada a Wolff e sua escola, de algo semelhante a uma “perversão” dos fundamentos a partir dos quais são estipulados os direitos que são devidos ao homem em virtude de sua humanidade:

O jurisconsulto pode ainda muito bem declarar o que é de direito (*quid sit iuris*), quer dizer, o que dizem ou disseram as leis em certo lugar e em certo tempo. Mas a questão de também ser justo aquilo que as leis prescreviam, ou a questão do critério universal pelo qual se pode reconhecer em geral o justo e o injusto (*iustum et iniustum*), permanecem-lhe totalmente ocultas se ele não abandona durante algum tempo aqueles princípios empíricos e busca as fontes desses juízos na mera razão (embora para tal aquelas leis lhe possam servir perfeitamente como fio condutor) de modo a estabelecer os fundamentos de uma possível legislação positiva. Uma doutrina do direito meramente empírica é (como a cabeça de madeira na fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela mas que, lamentavelmente, não tem cérebro (MS Ak VI: 229-230. p. 42).

A acefalia de uma boa doutrina positivista do direito impede que com ela atinja-se o critério moral e racional que marca a diferença entre justo e injusto e que legitima a

³¹⁸ Cf. Höffe, O. “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’”. In: *Studia Kantiana* 1, 1998. pp. 204-208.

coerção imposta pelo sistema jurídico estabelecido em seu intento de proteger a liberdade externa:

uma consideração exclusivamente positiva (“positivista”) do direito não sabe se o que é de direito também é justo; o valor positivo, a legalidade jurídica, deixa em aberto a validade suprapositiva, a legitimidade moral³¹⁹

Kant estipula três condições que devem ser satisfeitas por este conceito *moral* de direito por ele proposto, ou seja, aquele ligado a um conceito de obrigação <Verbindlichkeit>: 1) primeiro, que os sujeitos jurídicos estejam em relações externas e que suas ações, como fatos <Facta>, interfiram nas ações dos demais; 2) segundo, tal relação é uma relação entre arbítrios, e não meros anseios; 3) terceiro, nesta relação recíproca abstrai-se da matéria do arbítrio, isto é, seu fim, retendo apenas a forma de tal relação na medida em que ela se coloca sob uma lei universal (MS Ak VI: 230. pp. 42-43)³²⁰. O conjunto dessas condições juridicamente relevantes monta um cenário em que os homens, ao perseguir seus fins, ou seja, ao visar objetos sensíveis e não meramente ansiar pelos mesmos, inevitavelmente entram em contato com os demais e interferem nas ações e no estado destes³²¹; na relação juridicamente regulada, no entanto, não são os próprios fins, ou seja, os objetivos ou propósitos dos sujeitos que devem ser

³¹⁹ Höffe, O. “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’”. Op. cit. p. 205.

³²⁰ Sobre as três condições descritas aqui, cf. Nour, S. *À Paz Perpétua de Kant. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. pp. 20-28. A autora ressalta como em sua exposição das condições juridicamente relevantes Kant já está pressupondo uma visada “comunitária” do direito como “aplicação metafísica” do reino dos fins à relação externa entre arbítrios. Nossa intenção aqui, contudo, é aprofundar este juízo e ligá-lo sistematicamente aos temas tratados na *Doutrina do Direito*, o que é pouco explorado pela autora.

³²¹ Como já vimos, o “mero anseio” <Wunsch> não impele o homem à ação e, assim, não produz efeitos externos que interfiram nas ações dos demais. Além disso, com essa cláusula restritiva da atuação do princípio jurídico, Kant pretende ressaltar que o direito não deve regular a relação entre as “carências” <Bedürfnisse> dos homens, mas apenas os efeitos que destas decorrem quando se transmudam em “desejos” <Begehren> e, assim, ações com vistas a fins no mundo sensível. Segundo Kersting, Kant exclui, dessa maneira, considerações “filantrópicas” como diretrizes de uma sociedade juridicamente regulada: “Uma comunidade jurídica não é uma comunidade de solidariedade dos necessitados <Bedürftigen>, mas antes uma comunidade de proteção dos que detêm poder <Handlungsmächtige>” (Kersting, W. *Wohlgeordnete Freiheit*. Op. cit. p. 80). A conclusão de Kersting soa um pouco drástica: embora Kant não pretenda que os meros anseios e as carências sejam objeto de regulação jurídica, isso não significa que não haja certos mecanismos distributivos e mesmo o reconhecimento da necessidade de um mínimo de condições sociais e materiais para que os indivíduos possam buscar seus fins e, assim, sua felicidade própria (Cf. MS Ak VI: 325-326. pp. 199-200). Numa leitura inspirada em Rawls, Paul Guyer propõe uma interpretação do direito kantiano na qual reconhece na intersubjetividade implicada na teoria da propriedade de Kant “uma preocupação com a justiça distributiva (...) como meio para a felicidade assim como para a proteção da vida e da propriedade” (Guyer, P. “Life, Liberty and Property: Rawls and Kant”. In: Idem. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 268).

considerados, mas apenas a margem de ação externamente livre deixada em aberto por uma ação qualquer com vistas a um objeto externo ao agente, isto é, deve ser levada em conta apenas a *forma* da relação entre os arbítrios – ora, o direito é indiferente não apenas à motivação que leva o agente a cumprir um contrato, mas também a seus objetivos com esse ato no interior do âmbito mais amplo de seus planos de vida e de sua felicidade própria³²². Em poucas palavras, o direito deve regular a relação entre as ações humanas livres com vistas a objetos externos que interfiram na igual e correspondente liberdade externa dos demais.

Há uma série de pressupostos não explicitados por Kant aqui. Em primeiro lugar, o sujeito jurídico deve ser uma pessoa <Person>, um ser *livre* cujas ações são tomadas como atos <Taten>, ou seja, ações das quais ele é autor <Urheber> ou *causa libera* e que, nessa medida, podem ser-lhe imputadas <zurechnen> (MS Ak VI: 223. p. 33). A interferência na ação dos demais ensejada pelos atos de um determinado sujeito pode, assim, ser-lhe imputada e atribuída como de sua responsabilidade³²³. Trata-se, aqui, de uma ideia central da teoria moral kantiana: caso o homem apenas fosse determinado pela natureza, não poderia haver algo como uma *Metafísica dos Costumes*, o sistema das leis da *liberdade* como leis éticas e *jurídicas*.

Em segundo lugar, Kant toma como um dado iniludível, ou seja, como um elemento empírico mínimo, que da esfericidade da Terra decorre a finitude de sua superfície e, com isso, que os homens inevitavelmente interferem nos demais com suas ações dadas no mundo. Ora, caso a superfície terrestre fosse plana e infinita, os homens poderiam muito bem se dispersar e abster-se de relações externas que influíssem reciprocamente entre si.

Pois, se ela [superfície terrestre] fosse um plano infinito, os homens poderiam dispersar-se tanto que não entrariam em nenhuma comunidade uns com os outros, esta não sendo, portanto, uma consequência necessária de sua existência sobre a terra (MS Ak VI: 262. p. 95).

³²² Há neste momento a reivindicação kantiana de que o direito não tenha por objeto a felicidade dos agentes jurídicos. Um sistema jurídico que regulasse o fim do arbítrio, e não a forma da relação entre esses fins possíveis ou efetivos, ensejaria a exigência de um governo paternalista que tivesse a felicidade dos súditos como escopo, ou seja, a eleição e promoção dos fins efetivos dos sujeitos e não a regulação das condições formais que garantem a perseguição livre dos fins que os próprios sujeitos possam vir a ter (cf. UdG Ak VIII: 290-291. pp. 79-80). Segundo Kant, um governante que age dessa maneira considera seus súditos como “crianças menores” incapazes de uma ação livre; dessa maneira, trata-se do “pior despotismo que se pode pensar” (UdG Ak VIII: 291. p. 80; cf. UdG Ak VIII: 298-299. pp. 89-90).

³²³ Cf. Höffe, O. O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’. Op. cit. p. 215. Kersting, W. *Wohlgeordnete Freiheit*. Op. cit. p. 79.

A *comunidade* entre os homens é um dado, um fato incontornável que decorre da finitude da Terra. Dessa maneira, uma ação qualquer que vise um objeto do mundo sensível inevitavelmente interfere nos demais homens, nem que seja de maneira indireta e remota.

Ademais, em terceiro lugar, a relação recíproca inevitável entre os homens não é apenas de natureza teórica ou estética; ora, dada sua constituição natural e, assim, carente, o homem visa objetos que lhe despertam prazer – ele deseja *<begehrt>* esses objetos, seu arbítrio age tendo por fim de suas ações coisas que ou bem são ou podem ser de outros homens, ou bem dependem ou podem depender destes para existir³²⁴. Trata-se, como vimos, da característica do arbítrio: uma faculdade de desejar guiada por conceitos que tem por fim um determinado objeto no mundo sensível.

Em resumo, a relação jurídica entre os homens exprime uma determinada *situação prática efetiva e elementar* em que estes se encontram como seres racionais e naturais: uma pluralidade de homens vivendo em comunidade e que, em suas ações imputáveis conformes a fins, interferem nos demais e em seus desejos:

Verificam-se problemas de direito somente quando há diversas pessoas (i: pluralidade de pessoas) que estão umas com as outras (ii: intersubjetividade), numa relação que não é meramente de natureza estética ou teórica (contemplativa), mas muito antes de natureza prática (iii: intersubjetividade e reciprocidade): uma vez que as pessoas vivem no mesmo mundo exterior, não podem deixar de se influenciar mutuamente por meio de suas ações imputáveis³²⁵

Tendo em vista esta situação jurídica elementar, decorrente do fato antropológico fundamental de que o homem é um ser racional, livre e carente em uma comunidade compartilhada com os demais homens na superfície finita terrestre, o direito é definido por Kant como

³²⁴ Esta última cláusula dá a base para a segunda e a terceira partes do direito privado kantiano: o direito pessoal (posse de um serviço de alguém) (MS Ak VI: 271-273. pp. 108-113) e o direito pessoal de caráter real (posse permanente do estado de alguém) (MS Ak VI: 276-284. pp. 118-130) – trata-se, aqui, não de objetos propriamente ditos, mas de ações de outras pessoas, com as quais se espera a produção de algum determinado efeito para o sujeito que as contrata. Não nos deteremos nessa modalidade de direito privado. Sobre as dificuldades dessa concepção kantiana de direito privado no interior de seu sistema, Cf. Brandt, R. *Immanuel Kant – Was bleibt?*. Op. cit. pp. 130-143. Brandt discorda que o postulado jurídico da razão prática, que discutiremos em 8.3.3, tenha validade para o direito pessoal e o direito pessoal de caráter real.

³²⁵ Höffe, O. “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’”. Op. cit. pp. 215-216.

o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade (MS Ak VI: 230. p. 42).

A pretensão racional e moral de Kant em sua metafísica do direito é expressa pela universalidade exigida na relação jurídica: ora, as leis jurídicas são leis morais que regulam a liberdade externa na relação recíproca dos homens. Surge aqui, com efeito, o princípio universal do direito, também formulado como uma lei universal³²⁶, que, como mencionado, exprime-se sob a forma de um imperativo ou princípio metafísico da moral que ordena o modo como as ações de todos os homens devem poder harmonizar-se reciprocamente de um ponto de vista externo.

aja externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal (MS Ak VI: 231. p. 44).

Este “imperativo categórico do direito” exprime a maneira pela qual a busca dos fins particulares de cada homem pode coexistir externamente com a dos demais, em outras palavras, o modo como a liberdade externa torna-se primeiramente possível.

Para Kant, a liberdade externa envolvida no direito pode ser definida através de uma metáfora tomada de empréstimo à física: da mesma forma como os corpos em comércio mútuo limitam-se reciprocamente segundo a lei de ação e reação, os homens encontram-se em uma comunidade espaço-temporal na qual as ações de um provocam efeitos que interferem nos demais, limitando, assim, a liberdade externa destes últimos – um homem externamente livre é aquele que não encontra impedimentos ilegítimos para o exercício externo de seu arbítrio, ou seja, cujas ações não são indevidamente limitadas pelos demais. Nesta medida, o direito pode ser caracterizado, conforme já visto, como uma coerção *externa* recíproca e universal, tão exata e ubíqua quanto aquela representada pela reciprocidade das forças de atração e repulsão no comércio entre os corpos dados no espaço e no tempo:

o direito não pode ser pensado como composto de duas partes, a saber, da obrigação segundo uma lei e da competência para coagir daquele que obriga outrem por meio de seu arbítrio, mas pode ter seu conceito imediatamente estabelecido na possibilidade da ligação entre a coerção recíproca universal e a liberdade de cada um. Assim como o direito em geral só tem por objeto o que é externo nas ações, o direito estrito, a saber,

³²⁶ Sobre a distinção entre “princípio” e “lei universal” do direito, cf. Almeida, G.. “Sobre o Princípio e a Lei Universal do Direito em Kant”. Op. cit.

aquele que não está mesclado com nada ético, exige apenas os fundamentos externos de determinação do arbítrio (MS Ak VI: 232. p. 45).

Esses “fundamentos externos” permitem que a coerção produzida seja determinada de modo exato e rigoroso: ora, a exterioridade das ações reguladas pelo direito “estrito” exclui que sejam considerados móveis morais, a interioridade da representação do dever, impossível de ser regulada de forma exata e estrita como ocorre com os efeitos externos da ação³²⁷. A rigor, a liberdade jurídica confunde-se com a universalidade e reciprocidade da coerção, que, por sua vez, é devida à exterioridade dos efeitos das ações dos arbítrios que travam contato no mundo dos objetos externos:

A resistência que se opõe ao obstáculo de um efeito promove esse efeito e concorda com ele. Ora, tudo o que não é conforme ao direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais. A coerção, entretanto, é um obstáculo ou uma resistência a que a liberdade aconteça. Consequentemente, se um certo uso da liberdade é, ele mesmo, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, contrário ao direito), então a coerção que se lhe opõe, enquanto *impedimento* de um *obstáculo da liberdade*, concorda com a liberdade segundo leis universais, quer dizer: é conforme ao direito. Ao direito, portanto, está ligada ao mesmo tempo, conforme o princípio de não contradição, uma competência para coagir quem o viola (MS Ak VI: 231. pp. 44-45).

A liberdade de dispor de objetos externos é lesada quando meu uso externo legítimo do arbítrio é impedido por outrem. Nessa medida, assim como um corpo que age sobre outro pondo-o em movimento ou interferindo em sua trajetória, um sujeito que age contrariamente ao direito erige um obstáculo ao livre exercício do meu arbítrio. O impedimento ao impedimento ilegítimo do uso da minha liberdade externa é, segundo Kant, legítimo – em outras palavras, aquele que (de modo livre e, assim, imputável) me obstrui a liberdade comete um ato contrário ao direito, e neste caso a coerção externa (isto é, a suspensão coagida deste impedimento ilegítimo) é permitida e justa por restabelecer a liberdade anterior que fora lesada. Nesta medida, portanto, o direito pode ser definido como a competência ou autorização <*Befugnis*> para coagir quem viola meu exercício livre do arbítrio em sua atuação sobre objetos exteriores. (MS Ak VI: 231. p. 44).

³²⁷ Cf. *supra* 2.2.2

8.2.2. Liberdade negativa e liberdade positiva – o direito da humanidade como ponto de confluência e as fórmulas de Ulpiano

Neste momento surge uma pergunta crucial para nossos propósitos: seria possível reduzir a liberdade jurídica kantiana a um mero não impedimento ao livre agir do arbítrio? Estaria Kant defendendo tão somente uma compreensão liberal da liberdade, que afirma que livre é o sujeito que não encontra obstáculos externos em sua ação? Embora as passagens acima sugiram esta conclusão, um olhar mais amplo sobre os escritos políticos e jurídicos de Kant lança sérias dúvidas sobre tal diagnóstico. Kant caracteriza a liberdade externa implicada no conceito de direito não apenas como a liberdade *negativa* de não estar sujeito ao arbítrio constritivo de outrem, mas também como a liberdade *positiva* ou “republicana” de autolegislação de um sujeito em determinada comunidade política, justamente o que, a rigor, está implicada na noção de autonomia jurídica³²⁸. No limite, como mostraremos, é possível até mesmo considerar os dois conceitos de liberdade como complementares, ou ainda, como apoiados numa mesma base: o livre arbítrio humano propositivo na interação com os demais em uma determinada comunidade com os outros homens exige um conceito tanto negativo (não impedimento) quanto positivo (conforme a uma lei autônoma) de liberdade para que suas relações jurídicas sejam reguladas e legitimadas. Nesta perspectiva, a capacidade autodeterminada e espontânea do arbítrio de propor-se e perseguir seus fins sem obstruções alheias indevidas, como reflexo de um conceito negativo de liberdade, apenas pode ser segura e livremente exercida numa relação de reciprocidade e intersubjetividade com outros seres propositivos igualmente detentores de dignidade e participantes efetivos de uma comunidade política e jurídica regida por leis às quais todos devem poder dar seu assentimento, ou seja, segundo um conceito positivo de liberdade.

Em *À Paz Perpétua*, Kant exprime esta ideia ao discutir a liberdade envolvida no direito:

Liberdade jurídica (portanto exterior) não pode, como se está acostumado a fazer, ser definida pela autorização <*Befugniß*>: “fazer tudo o que se quer, desde que não se cometa injustiça <*Unrecht tut*> a ninguém”. Pois o que significa autorização? A

³²⁸ Sobre o conflito entre a “liberdade dos antigos” e a “liberdade dos modernos” em Kant, cf. o artigo clássico de Norberto Bobbio: “Les deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant”. In: *La Philosophie Politique de Kant*. Paris: PUF, 1962. Cf. Terra, R. *Política Tensa*. Op. cit. pp. 88-93.

possibilidade de uma ação enquanto não se comete com ela injustiça a ninguém. Portanto, soaria assim a definição: “liberdade é a possibilidade de ações pelas quais não se comete injustiça a ninguém. Não se comete injustiça a ninguém (...) desde que somente não se cometa injustiça a ninguém” – por conseguinte, uma tautologia vazia. Minha *liberdade exterior (jurídica)* deve antes ser definida assim: *ela é a autorização de não obedecer a nenhuma lei exterior a não ser àquelas às quais pude dar meu assentimento. – A igualdade dos cidadãos segundo a qual ninguém pode obrigar juridicamente outrem a algo sem que ele ao mesmo tempo se submeta à lei de também poder ser obrigado por ela reciprocamente do mesmo modo* (ZeF Ak VIII: 350. pp. 24-25. Grifos nossos).

A definição de liberdade jurídica como a simples autorização a não realizar injustiças aos demais, ou seja, não obstruir-lhes as ações que são conformes ao direito, conduziria, segundo Kant, a uma tautologia; com efeito, a exemplo do que se passa com os princípios vazios racionalistas de fundamentação da filosofia moral, é necessário também aqui trazer à tona o pressuposto implícito que confere positividade a um princípio tautológico: ora, da mesma maneira como ocorria com a ideia de uma comunidade de seres racionais onde os fins e o uso da liberdade harmonizam-se e cobram sentido positivo³²⁹, assim também à definição da liberdade externa jurídica como a mera faculdade de coagir quem impede o uso alheio do arbítrio precisa ser incluída uma precondição essencial, a saber, ser conforme a uma lei universal, ou ainda, possível de receber o assentimento de todos os envolvidos, que, dessa maneira, reconhecem a legitimidade da lei e da coerção ligada a ela. Assim como na exigência presente na etapa de fundamentação relativamente à primeira formulação do imperativo categórico, também o princípio universal do direito precisa ser trazido à sua “*determinação completa*” em um princípio que defina a *autonomia jurídica* e a ideia “que lhe é inerente” de uma *comunidade jurídica* regida por leis das quais seus membros, sujeitos legisladores universais, reconheçam-se como autores e destinatários.

Essa tese já foi inicialmente expressa na seção anterior, onde discutimos a legislação jurídica como aquela em que tanto a lei como a obrigatoriedade da lei são consideradas como resultado de um ato do legislador que regula a conformidade externa dos sujeitos à lei. Ora, nesse momento podemos perceber que Kant liga a isso a concepção mesma de liberdade jurídica sob a figura de um possível assentimento geral dos envolvidos em uma dada comunidade jurídica, todos eles detendo direitos

³²⁹ Cf. *supra* 2.2.2.

inalienáveis que precisam ser salvaguardados coercitivamente das ingerências alheias. Para entendermos melhor esse ponto e ligá-lo à sistemática interna da *Doutrina do Direito*, cumpre analisar a função do *direito inato ou direito da humanidade*, a liberdade inata que define a *dignidade* do sujeito jurídico de possuir objetos sem a interferência ilegítima dos demais – essa ideia define os contornos do direito privado kantiano, bem como faz surgir a urgência de passagem ao direito público e à institucionalização de uma vontade geral na qual cada homem é *idealiter* legislador, ou ainda, autor e endereçado da lei por ela promulgada.

O direito inato do homem é definido por Kant como um dever interno que decorre de sua própria humanidade; recorrendo a Ulpiano, Kant o denomina também “honestidade jurídica”, que consiste na exortação a “não converter-se em meio, mas antes fim” para o arbítrio alheio (MS Ak VI: 236. p. 53)³³⁰. Trata-se da *lex iusti*, que exige a independência de cada homem em relação ao arbítrio dos demais:

A liberdade (a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é esse direito único, originário, que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade (MS Ak VI: 237. p. 56).

A essa *liberdade inata*, à qual, segundo Kant, corresponde o direito de possuir objetos dispostos na superfície finita da Terra (MS Ak VI: 267. p. 103), estaria ligada a *igualdade inata* de cada homem, ou seja, “a independência que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que, reciprocamente, os podemos obrigar” (MS Ak VI: 238. p. 56). Dessa maneira, a liberdade inata conduz à possibilidade de uma coerção recíproca dos arbítrios, ou ainda à igualdade inata, a abstenção em provocar danos aos demais homens, eles mesmos detentores de uma liberdade inata; trata-se, aqui, da *lex iuridica* de que fala Kant por ocasião das fórmulas de Ulpiano (MS Ak VI: 236. p. 54). Em outras palavras, o direito da humanidade funda a reciprocidade das relações jurídicas “segundo uma lei universal”: a “dignidade” intrínseca a cada homem, baseada em sua liberdade inata, implica o respeito mútuo e a abstenção recíproca a lesões a esta liberdade, ou seja, implica a igualdade de todos os homens como sujeitos do direito em relações coercitivas recíprocas “segundo uma lei universal” e baseada no direito de

³³⁰ Kant se refere à exortação em ser um “homem honesto”, “correto”, “justo” <*richtlicher Mensch – honeste vive*> (MS Ak VI: 236. p. 53), ou seja, “deter domínio de si mesmo” <*sein eigener Herr zu sein – sui iuris*> e “ser íntegro” <*unbescholten*> (MS Ak VI: 237-238. p. 56). Isso implica, como veremos, não se sujeitar aos demais homens e tampouco sujeitá-los de modo ilegítimo.

humanidade que cabe a todo homem. Nesta constelação conceitual de Kant encontra-se o correlato jurídico da exigência que, no momento transcendental da *Metafísica dos Costumes*, fundava o princípio de todo homem como fim em si mesmo e índice restritivo do uso legítimo da liberdade (Gr Ak IV: 437-438. p. 142): em linguagem jurídica, cada homem possui dignidade e um direito inato de, segundo leis universais, possuir objetos e perseguir seus fins sem interferir e ver-se interferido pelos outros. Ao invés de algum dado substancial sobre o homem, o direito inato à liberdade apenas reflete o “mínimo empírico” envolvido no componente jurídico, isto é, exterior, do princípio de todo homem como ser racional e fim em si mesmo em meio à sua posição de fins subjetivos no mundo enquanto ser natural e carente³³¹. Segundo Kersting,

o direito da humanidade toma como contrária ao direito toda limitação da liberdade que não é pensada como recíproca, e repele toda ação que, dirigida contra as autorizações <Berechtigen>, não pode ser integrada na posição soberana de fins e que contradiz sua própria forma de existência <Daseinsgestaltung> autodeterminada. Em sua repulsa à determinação alheia, em sua defesa da não submissão <Unverfügbarkeit>, o direito da humanidade é um direito à identidade pessoal e moral e à subjetividade prática, um direito à posse de si, à ‘autoproteção’ e à ‘continuidade de si mesmo’ <Eigenkontinuität>³³²

O trecho de *À Paz Perpétua* citado acima nos lembra que esse direito da humanidade que exprime a base normativa da liberdade externa não pode ser reduzido à pura e simples “autorização em não fazer injustiça” como parece sugerir Kersting. Ora, assim como ocorre na *Fundamentação*, o “direito da humanidade” na esfera jurídica deve ser exercido segundo uma “lei universal à qual todo homem deve dar seu assentimento”, ou seja, apenas encontra seu sentido completo no *princípio da autonomia* de cada agente do direito em uma *comunidade jurídica sob leis autônomas* – nessa liberdade inata, portanto, funda-se a terceira fórmula tomada de empréstimo a Ulpiano, a *lex iustitiae*, ou seja, “entra (...) com outros numa sociedade onde cada um possa manter aquilo que é seu (*suum cuique tribue*)” (MS Ak VI: 237. p. 54), entra,

³³¹ Como já discutido na introdução à dissertação, Ritter considera esse direito da humanidade um “adito material” que macularia o “caráter formal” e “trairia” o espírito transcendental na filosofia jurídica de Kant, representando, no limite, “intromissões metafísicas” que ligariam Kant à tradição jusnaturalista de inspiração teológica. Ora, esperamos que já esteja claro que o direito da humanidade não expressa uma “traição” aos “cânones” crítico-transcendentais, mas antes algo previsto em uma *Metafísica dos Costumes* como metafísica aplicada. Ritter, C. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Op. cit., p. 261; pp. 323-325. Cf. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*. Op. Cit. pp. 159-60. n 197.

³³² Kersting, W. *Wohlgeordnete Freiheit*. Op. cit. p. 161

dessa forma, no estado civil regido pela vontade geral da qual todos são legisladores e cujo objetivo é proteger os direitos de todos. Este estado civil não é erigido sob a prerrogativa prudencial de sujeitos continuamente ameaçados em sua integridade; pelo contrário, trata-se de uma exigência moral que se coaduna com a reciprocidade envolvida no conceito da “dignidade jurídica” de cada homem como um fim em si mesmo e sujeito tão-somente às leis às quais pode dar seu assentimento.

Contudo, antes de passar ao direito público kantiano, onde a comunidade jurídica sob leis autônomas é instituída, analisemos o modo como já no direito privado não positivado, ou seja, no direito natural <*natürliches Recht*> de todo homem em virtude de sua liberdade inata está contido de modo inevitável uma remissão à vontade geral como base de uma potencial constituição republicana, e mais: como em toda proposição analítica ou sintética a priori derivada do direito inato à liberdade está contida *in nuce* uma vontade geral pública ou omnilateral unicamente pela qual se pode legitimar uma determinada coerção externa implicada no conceito de direito. Assim como para Kant o direito da humanidade não pode ser confundido com uma mera “propriedade de si próprio” que funda o direito unilateral de possuir objetos, tampouco a vontade geral pode ser tomada como simples resultado de algum pacto de associação, mas antes deve ser considerada como base normativa e condição de possibilidade de qualquer ato jurídico legítimo, inclusive o direito à propriedade privada.

8.2.3. Direito Privado – A *lex permissiva* e a permissão do ato unilateral do arbítrio.

Segundo Kant, da liberdade inata surge inicialmente o direito de todo homem a possuir objetos externos sem a interferência do arbítrio alheio. Este direito interno, também chamado por Kant de “Meu interno”, no entanto, não pertence à divisão dos direitos – ele seria o direito no singular, a base normativa donde derivam os demais, estando, ele próprio, fora da alçada de uma doutrina dos *direitos* (MS Ak VI: 238. pp. 57-58). A *Doutrina do Direito*, assim, apenas tem por tema o “Meu e Teu exteriores”, por meio dos quais os homens travam relações jurídicas e que para Kant definem o conteúdo do direito privado e a necessidade das leis positivas do direito público.

O “Meu externo” é tomado de modo geral como o conceito de posse de um objeto “diferente de mim”, ou seja, como algo que não se confunde espaço-temporal ou

conceitualmente (racionalmente) com o “Meu interno” (MS Ak VI: 245-246. p. 68). Para Kant, esse conceito é dividido em “juridicamente meu” e “empiricamente meu”, ou ainda, em uma posse meramente jurídica (inteligível) e uma posse empírica (física) de determinado objeto: no primeiro caso, é possível dizer que possuo tal objeto mesmo não o tendo em minha posse atual ou na detenção <*Inhabung*> efetiva dele junto a mim, no segundo caso, pelo contrário, o objeto de que sou dono tem de estar “comigo”, assim como a maçã que tenho na mão e à qual estou fisicamente ligado (MS Ak VI: 250. p. 75). A proposição que afirma a posse meramente empírica, de acordo com Kant, “não vai além do direito de uma pessoa em relação a si própria” (idem), e, nessa medida, é uma proposição analítica que decorre do direito inato à liberdade como não submissão ao arbítrio alheio – ora, lesa-me quem me retira a maçã da mão sem meu consentimento, pois, ao fazê-lo, “afeta meu interior (a minha liberdade) (...) indo de encontro com o axioma do direito” (idem), ou seja, com a lei jurídica universal que regula a liberdade externa. A proposição que afirma a posse meramente jurídica, pelo contrário, é sintética, indo além do Meu interno pois declara uma “posse mesmo sem detenção como necessária para o conceito do meu e do teu exterior” (idem). Bem entendido: trata-se de uma proposição sintética *a priori*, que independe da experiência para ser válida, na medida em que o próprio conceito de posse meramente jurídica, ou inteligível, não é fundado na experiência e não depende de condições sensíveis para ter sua realidade prática aferida (MS Ak VI: 252-253. p. 81).

É conhecido o recurso de Kant para fundar a validade dessa proposição sintética *a priori*: assim como a *Doutrina da Virtude* carece do conceito de um fim obrigatório para ir além da mera liberdade exterior, assim também a *Doutrina do Direito* precisa de um *postulado jurídico da razão prática* para justificar a pretensão racional de uma posse inteligível que ultrapassa o direito inato e a mera detenção física³³³:

Postulado jurídico da razão prática: É possível ter como meu qualquer objeto exterior de meu arbítrio. Ou seja: é contrária ao direito uma máxima tal que, se ela se tornasse lei, um objeto do arbítrio teria de ser, *em si* (objetivamente), *sem dono* (*res nullius*) (MS Ak VI: 246. p. 68-69).³³⁴

³³³ Cf. Brandt, R. “Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre”. In: idem. (Org). *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. De Gruyter. 1982. p. 259. Segundo Brandt, os fins que são ao mesmo tempo deveres fundam o “momento sintético” da *Doutrina da Virtude*, assim como o postulado jurídico da razão prática funda o “momento sintético” da *Doutrina do Direito*.

³³⁴ Em sua edição, Bernd Ludwig propõe uma mudança na posição do postulado jurídico da razão prática no interior da *Doutrina do Direito*: do segundo parágrafo do primeiro capítulo da primeira parte da

Com efeito, esse postulado afirma não apenas a possibilidade de uma posse empírica, já derivada analiticamente do Meu interno e do princípio supremo do direito, mas também autoriza a extensão legítima do conceito de posse até tudo aquilo que não está fisicamente ligado ao sujeito, incluindo, portanto, a posse meramente jurídica (MS Ak VI: 252. p. 80). Contudo, o que está de fato em jogo no postulado jurídico da razão prática? Seria uma afirmação irrestrita do “poder do homem sobre a natureza”, a exortação racional para a extensão do domínio humano sobre todos os objetos naturais espalhados pela superfície da Terra, ou ainda, a vinculação do “título de proprietário” que acompanha todo agente a uma exigência da razão prática? Em outras palavras, haveria aqui a exaltação do “individualismo possessivo” elevada a postulado racional do pensamento jurídico de Kant?

Na realidade, uma série de interpretações recentes negam esta conclusão e ressaltam, em seu lugar, o teor *intersubjetivo* constitutivo da teoria kantiana da propriedade oculto por detrás de tal postulado, ligando-o à necessidade de uma concepção positiva de liberdade jurídica como autolegislação dos sujeitos envolvidos em uma comunidade política³³⁵. Sem nos determos nos complexos detalhes que envolvem a posição e função precisa do postulado jurídico da razão prática, vejamos de que maneira ele aponta para uma não só possível, como também necessária vontade geral ou omnilateral <*allseitig*> pressuposta em todo ato jurídico dos homens tomados como agentes (juridicamente) livres e iguais.

Segundo Kant, o postulado jurídico também pode ser compreendido como uma *lei permissiva* (*Erlaubnisgesetz* ou *lex permissiva*) da razão prática:

Esse postulado pode ser denominado uma *lei permissiva* (*lex permissiva*) da razão prática e nos dá uma competência que não poderíamos extrair dos meros conceitos do direito em geral, a saber, a competência de impor a todos os outros a obrigação, que de outro modo eles não teriam, de abster-se de determinados objetos de nosso arbítrio porque nós deles tomamos posse primeiramente (MS Ak VI: 247. p. 70).

Doutrina do Direito, “O direito privado”, ele passa para o interior do sexto parágrafo, mais precisamente em MS Ak VI: 250, a partir da linha 18. Não entraremos nos detalhes desta proposta editorial, com a qual concordamos.

³³⁵ Cf. Brandt, R. “Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre”. Op. cit. Flikschuh, K. *Kant and Modern Political Philosophy*. Op. cit.

Esta não é, entretanto, a única *lex permissiva* ou *Erlaubnisgesetz* na filosofia jurídica de Kant³³⁶. Como exemplo de outra lei permissiva da razão prática, Kant discute nas Lições de filosofia moral de Vigilantius o uso da violência provisoriamente permitido na fundação do Estado pela força. Caso o emprego da violência fosse sancionado como uma proibição universal de caráter irrevogável,

então esta proibição defenderia o estado sem leis, um estado, portanto, onde nenhuma lei seria previamente dada <vorhanden> ou reconhecida: este, porém, é um estado que vai de encontro ao imperativo universal da moralidade, e, desse modo, é necessário assumir que a natureza permite fazer concordar o livre arbítrio dos homens com a liberdade universal segundo leis universais; portanto, há aqui uma *lei permissiva natural* para a aplicação da força (Vor. Vigilantius Ak XXVII: 515. Grifo nosso).

Em *À Paz Perpétua* Kant expõe o argumento implícito nesta *Erlaubnisgesetz* mencionada acima afirmando que a entrada dos homens em um estado civil regulado por leis públicas tem de ser um *postulado* (ZeF Ak VIII: 349. p. 23). Ainda em *À Paz Perpétua*, algumas páginas antes, Kant menciona outra lei de permissão: a realização provisória de uma posse adquirida de forma contrária ao direito deve ser permitida também por meio de uma *Erlaubnisgesetz* (ZeF Ak VIII: 347. p. 21). Neste último caso, a proibição pressuposta pela lei de permissão deve referir-se à forma futura da aquisição, e não aos casos já transcorridos, em que vale a permissão resultante da suspensão da proibição. O mesmo raciocínio é exposto nos *Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden*:

A lei permissiva diria o seguinte: a posse de uma coisa (ou de um direito) contrária ao direito no estado sem leis (*statu naturali*) pode persistir como uma posse putativa enquanto esta durar (pois neste estado falta a autoridade jurídica que é exigida para a sentença contrária <Verurteilung> sobre tal posse como uma posse contrária ao direito). Contudo, tal tomada de posse precisa futuramente cessar na passagem daquele estado (dos povos) para o estado de um direito das gentes soberano (o qual, segundo a lei da

³³⁶ Para uma discussão a respeito da reviravolta kantiana com relação à função de uma lei de permissão no quadro da direito natural, cf. Kersting, W. *Kant über Recht*. Paderborn: Mentis Verlag., 2004. pp. 188-191. Kersting apresenta a crítica de Fichte ao papel que, segundo ele, a *Erlaubnisgesetz* desempenharia na filosofia do direito de Kant. Apoiado nas passagens de *À Paz Perpétua* que discutiremos na sequência, Fichte acreditava que a *Erlaubnisgesetz* fosse não um instrumento auxiliar na constelação jurídica apresentada por Kant, mas antes a base de seu sistema: o direito, pois, seria o conjunto de leis que permitem determinadas ações (como é o caso em grande parte da tradição jusnaturalista), e não, como de fato ocorre em Kant, as obrigam ou proibem.

razão: *exeundum esse e statu naturali*, é necessária tanto para os homens, quanto para a relação recíproca dos Estados) (Vorarbeiten zu Zum Ewigen Frieden Ak XXIII: 157).

Ainda em *À Paz Perpétua*, como um terceiro caso de lei permissiva Kant cita o autorizado adiamento de reformas previstas e exigidas pelo “ideal do direito” e, devido a isso, a persistência de um “direito público acometido por injustiças”, caso o chefe de Estado avalie que mudanças nos estatutos possam, naquele momento preciso, levar a um fim contrário àquele visado (ZeF Ak VIII: 373. p. 62). Dessa maneira, podemos concluir com Brandt que, segundo os exemplos mencionados em *À Paz Perpétua*, “a lei de permissão funda uma modalidade jurídica de tolerância de formas de poder inevitáveis já ocorridas e solidamente institucionalizadas”³³⁷. No âmbito da ciência jurídica há, assim, a permissão entendida como tolerância de eventos e instituições passadas *injustas* ou contrárias ao direito que se perpetuam no presente e que, embora em si proibidas pela razão prática, se caracterizam como etapas necessárias segundo a ideia de direito – nesse sentido, deve ser provisoriamente permitida seja a origem do estado civil pela força, seja a propriedade adquirida de forma injusta, seja ainda a persistência de uma situação institucional condenada pelos critérios impostos pelo *Naturrecht*.

De modo geral, portanto, a lei permissiva tem como função permitir a realização temporária de uma ação a princípio proibida sob uma perspectiva jurídica (ZeF Ak VIII: 348. p. 21). Ora, no caso do postulado jurídico da razão prática, qual seria a proibição pressuposta, ou ainda, o que seria temporariamente permitido pela *Erlaubnisgesetz*? Argumentamos serem duas as proibições suspensas pela *lex permissiva*: a proibição à violação do direito inato e a proibição à tomada de posse como ato unilateral do arbítrio. Em ambos os casos, a lei de permissão torna provisoriamente permitido algo que fere as pretensões legítimas dos demais indivíduos e sinaliza a existência (e exigência) de uma vontade omnilateral na base dos direitos de propriedade baseados na dignidade jurídica de todos os homens.

Quanto à primeira proibição, vimos que ao direito inato pertence de forma imediata apenas a posse física de um objeto. Segundo Brandt, o princípio jurídico que se baseia apenas no Meu interno e recusa a posse inteligível seria o princípio de um “*comunismo igualitário*: cada um possui a si mesmo e aquilo que já possui”³³⁸. Esse

³³⁷ Brandt, R. “Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre”. Op. cit. p. 246.

³³⁸ Idem. p. 256.

“princípio realista” da posse é negado pela “obrigatoriedade idealista” da razão prática, que exige que se abstraiam as relações físicas do objeto do Ter <Habe> - o conceito idealista de posse defendido pelo postulado é o de uma posse inteligível, meramente jurídica, em que é possível reclamar a posse de um objeto mesmo sem detê-lo fisicamente (MS Ak VI: 245. pp. 67-68). Assim, de modo a opor-se à concepção realista de posse, o postulado deve “ordenar categoricamente que não sejam impedidas ações de impedimento que contradizem o princípio do direito inato”³³⁹. Segundo o direito inato em que se baseia o princípio realista, um determinado objeto junto a mim é legitimamente Meu. Porém, e se este objeto já esteja sob a posse jurídica de outrem? Mesmo neste caso, o comunista igualitário reputará como injusta a ação que tenta retirar-lhe esse objeto das mãos, recorrendo, para tanto, ao seu direito inato do qual decorre o direito à posse empírica de todo e qualquer objeto que esteja a seu alcance e fora da detenção física de alguém. O partidário do “princípio idealista”, por sua vez, replicará que as reivindicações do comunista são inócuas em face de sua posse inteligível do objeto em litígio. Como resolver a questão? O comunista acha bons argumentos no direito inato para suportar sua reivindicação. O “idealista” somente encontra solução no apelo a um princípio que legitime seu direito a um objeto mesmo sem tê-lo atual e fisicamente em suas mãos, ou seja, através do apelo a um postulado da razão prática que permite a extensão do conceito de posse legítima até aquela meramente jurídica. Como apoio ao idealista, portanto, Kant introduz o postulado de modo a que a pretensão do comunista anteriormente legítima torne-se, agora, ilegítima: é (em virtude do postulado) conforme ao direito a coerção exercita pelo idealista para que sua posse jurídica seja retirada da detenção física do comunista.

Dito de outro modo, a *Erlaubnisgesetz* faz valer aqui o princípio idealista da razão prática, tornando possível a posse inteligível ao permitir infrações ao direito inato³⁴⁰: a lei de permissão autoriza que outras pessoas sejam excluídas do uso de um objeto que está sob a posse jurídica, mas não física, de outrem. A coerção nesse caso seria proibida segundo o “comunista radical”: para este, um objeto no espaço e tempo que não está sob a detenção física de alguém é por princípio um objeto sem dono, e toda coerção que impede o uso desse objeto é injusta. Ora, o postulado afirma justamente o contrário: esse objeto não é sem dono. Ele pertence (juridicamente) a alguém mesmo não estando sob sua a posse física atual, de modo que qualquer coerção a um uso não

³³⁹ Idem. Ib.

³⁴⁰ Idem. pp. 256-257.

consentido desse objeto é, sim, uma coerção justa e autorizada³⁴¹. O que ocorre, como veremos, é que ambos, comunista e idealista, realizam, cada um à sua maneira, atos ilegítimos. No entanto, a revelação de que, com vistas à vontade geral pressuposta pelos atos de ambos, a pretensão do idealista é legítima e a do comunista ilegítima apenas ocorre no momento em que essa vontade geral é institucionalizada sob leis públicas.

Podemos entender melhor este último ponto recorrendo à segunda proibição suspensa pela *Erlaubnisgesetz* no direito privado de Kant. O postulado jurídico da razão prática é evocado para permitir temporariamente um ilegítimo porém inevitável ato de tomada de posse unilateral pelo arbítrio ainda no estado de natureza. Segundo Kant, todos os homens estão em uma comunidade originária da terra sobre a superfície finita do planeta (MS Ak VI: 258. p. 88; MS Ak VI: 267. p. 104), ou ainda, em uma posse em comum originária sobre a terra (MS Ak VI: 262. p. 95) que antecede qualquer “positivação” por meio de leis públicas expressas³⁴². Das porções de terra, objetos e coisas naturais dispostos sobre a superfície terrestre nada pode ser dito originariamente meu; ora, originariamente meu é aquilo que possuo sem um ato jurídico, o que não pode ocorrer com um Meu externo qualquer (MS Ak VI 258. p. 88). Não obstante, de acordo com a *lex iusti* que se baseia no meu direito da humanidade (MS Ak VI: 267. p. 103)³⁴³, posso *adquirir* originariamente algo não pertencente ao Seu externo, tornando-o, através disto, um Meu externo. Esse ato de aquisição originária não pode visar o Meu externo de outrem pois, nesse caso, haveria um contrato entre as partes, e a aquisição seria uma aquisição derivada, resultado de um arbítrio bilateral dos contratantes (MS Ak VI: 259. p. 90). A aquisição originária, portanto, deve visar um objeto sem dono atual, uma *res nullius* que, no entanto, está na posse comum *idealiter* de todos os homens dispersos sobre a Terra³⁴⁴.

³⁴¹ Trata-se, aqui, da *Erlaubnisgesetz* como forma de resolver a “antinomia da posse” da *Doutrina do Direito* esboçada acima (MS Ak VI: 254-255. p. 84). Para uma discussão a respeito, cf. Kersting, W. *Wohlgeordnete Freiheit*. Op. cit. pp. 183-196.

³⁴² Como é praxe na argumentação kantiana, essa comunidade originária não é alguma “comunidade primeva”, um “dado histórico” instituído “nos primeiros tempos das relações jurídicas entre os homens” (MS Ak VI: 258. p. 88). Ora, mesmo caso fosse possível documentar tal evento, ele seria uma “comunidade adquirida e derivada” da comunidade originária, o “pressuposto transcendental” para qualquer aquisição originária, inclusive para aquela do solo por toda a humanidade.

³⁴³ Bem entendido, não há uma pretensão à posse direta de objetos, mas antes a legítima reivindicação jurídica do direito inato da qual decorre o direito à posse de objetos externos. Como será mostrado, trata-se de um direito “indireto”, que se funda não de modo unilateral ou baseado na relação direta e “bilateral” entre sujeito-objeto, mas antes que deve referir-se a um implícito acordo geral sugerido pela vontade omnilateral. - ou seja, numa lei universal à qual todos os futuros proprietários devem dar seu assentimento. cf. Flikschuh, K. *Kant and Modern Political Philosophy*. Op. cit. p. 120.

³⁴⁴ Segundo Kant, o conceito de aquisição originária é válido, portanto, apenas na primeira categoria de “Meu exterior”, ou seja, no direito real. “Uma aquisição pode ser ou originária ou ‘derivada do Seu de um

Kant põe a pergunta crucial: como pode, pois, ocorrer a aquisição originária, uma ocupação <*Bemächtigung*> (MS Ak VI: 263. p. 95) do solo (da qual decorre a detenção de objetos externos dispersos sobre esta recortada parcela da superfície terrestre) baseada em um ato *unilateral* do arbítrio? Ao contrário de, por exemplo, Locke, que afirmava que o trabalho de um sujeito bastava para legitimar a aquisição originária de um objeto e da porção de terra à qual este pertence, retirando-o assim da posse comum e tornando-o seu sem para isso exigir um pacto expresse ou projetado dos demais sujeitos³⁴⁵, Kant defende que o ato unilateral do arbítrio, como aquele da ocupação de um terreno ou tomada de posse de um objeto pelo trabalho, não pode fundar a obrigação de que os demais se abstenham de possuir tal posse originariamente minha:

Por meio de meu arbítrio unilateral não posso obrigar outrem a abster-se de usar uma coisa em relação à qual esta pessoa não teria, de outro modo, nenhuma obrigação: só posso fazê-lo, portanto, por meio do arbítrio unificado de todos em uma posse comum. Não fosse este o caso, eu teria de pensar o direito a uma coisa como se a coisa tivesse uma obrigação para comigo, e derivar prioritariamente daí o direito de todo possuidor perante a mesma, o que é um modo de representação absurdo (MS Ak VI: 261. p. 92. Grifos nossos).

Com efeito, Kant descarta uma relação jurídica existente entre pessoa e objeto. Ora, pretender que algo é meu pois tenho um direito (inato ou não) imediato sobre tal objeto significaria o “absurdo” de conceber “um gênio que acompanha a coisa e a preserva de qualquer ataque estranho” (MS Ak VI: 260. p. 92). Não se trata de uma relação fantasmagórica, uma “marca indelével” do sujeito, como, por exemplo, seu trabalho, deixada no objeto e que o define como meu. Pelo contrário, a posse de algo implica uma relação intersubjetiva entre pessoa – coisa – pessoa, em que o direito da primeira sobre o segundo apenas pode ser legitimado por meio da remissão ao consenso

outro’. Relativamente à segunda e à terceira classes de direitos privados, a aquisição é sempre derivada. Uma aquisição originária somente pode referir-se a um objeto sem dono, e sem dono somente podem ser coisas ou objetos corporais”. Kersting, W. *Wohlgeordnete Freiheit*. Op. cit. p. 205.

³⁴⁵ Cf. Locke, J. *The second treatise of government. An Essay concerning the true original, extent, and end of civil government*. In Laslett, P (Ed). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. § 25; § 27; § 32; § 44; § 51. Sobre a doutrina da aquisição originária em Kant e suas diferenças em relação a Locke e Grotius. cf. Terra, R. *Política Tensa*. Op. cit. pp. 110-127. Como já mencionado, à época das *Bemerkungen* Kant defendia uma concepção de propriedade semelhante à de Locke. Na *Doutrina do Direito*, no entanto, não faltarão críticas à doutrina da aquisição original pelo trabalho. Cf. MS Ak VI: 268-269. pp. 105-106.

da terceira³⁴⁶. O arbítrio unilateral, portanto, não pode fundar qualquer obrigação: à falta da bilateralidade de um contrato, a aquisição originária de um objeto precisa ser remetida a uma vontade omnilateral ou unificada que referende e compactue com tal tomada unilateral de posse:

O título racional da aquisição, porém, só pode repousar na ideia de uma vontade de todos unificada *a priori* (a ser necessariamente unificada), que é aqui implicitamente pressuposta como condição indispensável (*conditio sine qua non*); pois por meio de uma vontade unilateral não pode ser imposta a outrem uma obrigação que por si, de outro modo, não teriam (MS Ak VI: 264. p. 97).

No entanto, surge aqui um problema. No ato de ocupação que marca a aquisição originária de uma porção de terra, o ato unilateral do arbítrio mostra-se *inevitável*: falta aqui tanto o acordo bilateral possível apenas em um contrato que sela uma aquisição derivada, quanto a efetiva vontade geral e unificada do estado civil que referenda os títulos de posse e os acordos entre os indivíduos (MS Ak VI: 259. p. 90). Na situação hipotética montada por Kant, o homem encontra-se em uma posse comum do solo com os demais homens em que, sem o expresse acordo da comunidade, é necessário declarar algo como seu, e, assim, impor ilegítimamente uma obrigação nos demais. Em suma, todo primeiro proprietário, que põe cercas em volta de determinada porção de terra, é, de fato, como afirma Rousseau com sua furiosa retórica, um “*impostor*”³⁴⁷, um impostor, no entanto, legitimado pela razão, ou mais precisamente, por um postulado jurídico da razão prática:

A possibilidade desse tipo de aquisição [originária] não pode ser de modo algum compreendida, nem demonstrada por princípios, mas é a *consequência imediata do postulado da razão prática* (MS Ak VI: 263. p. 96. Grifo nosso).

Aqui começamos a compreender melhor a função deste postulado como lei de *permissão* na aquisição originária de algo. Ora, o ato unilateral de um arbítrio que adquire algo de modo originário, retirando-o da posse comum, é algo em si proibido,

³⁴⁶ “É um erro definir relações de direito como mantidas entre sujeitos e objetos. Os direitos de propriedade especificam uma relação trilateral <*three-way relation*> entre sujeitos com vistas a objetos, e não uma relação bilateral entre sujeito e objeto” Flikschuh, K. *Kant and Modern Political Philosophy*. Op. cit. p. 118. Cf. Kersting, W. *Wohlgeordnete Freiheit*. Op. cit. pp. 204-213.

³⁴⁷ Rousseau, J.-J. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. In: *Textos Seletos, Vol II (Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 87.

mas que, não obstante, é provisoriamente legitimado pelo postulado. Dessa maneira, a proibição da aquisição originária unilateral funda-se no exigido e aqui ausente assentimento de todos os homens em relação à declaração de posse de algo que lhes pertence em comum. Para Kant, embora do direito inato da humanidade surja uma pretensão jurídica legítima, esta somente pode ser concretizada através da projeção de uma vontade omnilateral da qual todos os homens fazem parte. Em outras palavras: o direito da humanidade em possuir objetos externos apenas cobra sentido e legitimidade no interior de uma comunidade política regida por uma vontade geral da qual todos os homens, inatamente livres e iguais em suas pretensões jurídicas, são os legisladores. O postulado, assim, desvela a ilegitimidade “necessária” de todo ato que contrarie essa vontade geral ainda apenas potencial e pressuposta, incluindo aqui a pretensão do comunista igualitário. A permissão em violar um direito alheio – dos demais homens em possuir o pedaço de terra que declaro meu – revela que em todo ato unilateral há a projeção da omnilateralidade de uma vontade geral e unificada de todos os homens antes mesmo do estado jurídico:

Desse modo, a tomada de posse de um terreno particular, por exemplo, é um ato do arbítrio privado <Privatwillkür> sem ser todavia arbitrário <eigenmächtig>. O possuidor se baseia na *posse comum* inata do solo e na vontade universal a priori, que lhe é correspondente, de permitir uma *posse privada* do mesmo (porque, do contrário, as coisas desocupadas tornar-se-iam, em si e segundo uma lei, coisas sem dono). Pela primeira posseção, ele adquire originariamente um determinado terreno ao opor-se com direito (*iure*) a qualquer outro que o estorvasse no uso privado do mesmo, ainda que no estado de natureza isso não se faça por via jurídica (*de iure*) porque nele não existe ainda nenhuma lei pública (MS Ak VI: 250. p. 76).

Segundo Katrin Flikschuh, a consciência de que há uma permissão *temporária* de uma proibição categórica exprime a exigência de que o proprietário, na incontornável dimensão intersubjetiva fática em que está inscrito, deva, a partir da validade do postulado, reconhecer reflexivamente suas obrigações jurídicas em face de outros homens sob condições empíricas irreversíveis e limitantes, permitindo-lhes construir um conceito de direito na forma de uma sociedade civil baseada na vontade geral – ora, trata-se de uma exigência da *razão prática* que está em jogo³⁴⁸. Com efeito, a inevitabilidade da situação jurídica codificada nas três condições pressupostas pelo

³⁴⁸ Flikschuh, K. *Kant and Modern Political Philosophy*. Op. cit. p. 115.

conceito de direito discutidas acima explicita o caráter multilateral e intersubjetivo envolvido em toda e qualquer ação jurídica, mesmo naquelas envolvendo direitos de propriedade e na relação ilusoriamente direta que o homem trava com suas posses privadas. O próprio Kant explica da seguinte maneira essa necessária remissão reflexiva das pretensões de posse no estado de natureza a uma vontade geral ainda meramente pressuposta, mas cuja positivação segundo os parâmetros do direito público preside todo e qualquer ato jurídico do sujeito ainda na condição natural:

É possível admitir o seguinte princípio do direito natural universal *<allgemeinen Naturrechts>*: aja segundo máximas que também possam valer como leis do direito público. Pois, *sem a concordância de tua ação com o direito público, teu próprio direito privado não tem realidade <Realität>*. Pois *tuas ações externas referem-se sempre a outros homens* e, não havendo um princípio jurídico para todos e surgindo disso um conflito de pretensões, a determinação do direito de cada um apenas será possível em uma *lei válida a priori para ambos*, isto é, em uma *lei do direito público* (Vorarbeiten zur Rechtslehre Ak XXIII: 347. Grifos nossos)

“Tuas ações externas referem-se sempre a outros homens”: a dimensão cosmopolita e comunitária do direito faz-se presente no momento em que o direito natural racional, com força categórica, exige que os atos de posse unilaterais sejam remetidos *idealiter* a uma vontade geral acordada positivamente pelos critérios do direito público. Da mesma maneira que uma ação moral qualquer apenas torna-se “correta” *<recht>* caso seja considerada como decorrência de uma lei de um reino dos fins compostos por membros autônomos, assim também as pretensões jurídicas dos indivíduos apenas se tornam “conformes ao direito” *<recht>* caso sejam consideradas como decorrência de uma lei autônoma da vontade geral em uma comunidade política cosmopolita. A coerção externa envolvida e que define o conceito de direito a algo apenas é legitimada caso considerada uma expressão de uma vontade omnilateral de todos os homens – ora, a ação de um sujeito que retira outrem de sua propriedade no estado de natureza não é considerada “conforme ao direito” apenas se remetida à vontade geral implícita na permissão temporária a tal ato em si proibido? A *lex permissiva* nos mostra como a comunidade jurídica de solução consensual de conflitos está latente em todas as manifestações externas do arbítrio, ou ainda, em toda pretensão fundada no direito de humanidade.

8.2.4. O direito público. A república e a paz perpétua na comunidade jurídica cosmopolita.

A vontade geral pressuposta em todo ato potencialmente jurídico deve ser positivada em leis públicas do estado civil. A rigor, toda posse no estado de natureza permitida pela lei de permissão, embora legitimada sob essa condição temporária, apenas pode ser tomada por “comparativamente” jurídica, referida a um estado civil como sua condição de consolidação definitiva.

O modo de ter algo exterior como seu no *estado de natureza* é uma posse física que tem para si a *presunção* jurídica de tornar-se uma posse jurídica pela união com a vontade de todos em uma legislação pública e que, na espera, vale *comparativamente* como uma posse jurídica. (MS Ak VI: 257. pp. 87-88).

Com efeito, um estado civil é concebido como a maneira de apaziguar os conflitos em torno do direito natural <*natürliches Recht*> de todo homem através da instauração de uma “justiça pública” <*öffentliche Gerechtigkeit*> representada na ideia de uma “vontade universalmente legiferante” <*allegemein gesetzgebenden Willens*> (MS Ak VI: 305-306. pp. 167-168; cf. MS Ak VI: 302. p. 162)³⁴⁹. À falta de um juiz comum competente e reconhecido, o Meu e o Teu externos no estado de natureza são continuamente ameaçados, a unilateralidade dos arbítrios ainda persiste como possível modo de estabelecer, à força, o direito a algo. Mesmo salvaguardada pelo postulado jurídico da razão prática, toda posse no estado de natureza é provisória, tornando-se peremptória apenas na condição jurídica de “justiça distributiva” (MS Ak VI: 306. p. 167):

Na espera e preparação de um tal estado [civil], que só pode ser fundado em uma lei da vontade comum e que assim está de acordo com a *possibilidade* desta última, uma posse é uma posse *jurídica provisória*, ao passo que aquela encontrada em um estado *efetivo* seria uma posse *peremptória* (MS Ak VI: 256-257. pp. 86).

³⁴⁹ Em carta a Jung-Stilling de março de 1789, Kant expõe sucintamente o que está em jogo na necessidade da passagem do estado de natureza para o estado civil: “A legislação civil tem como princípio supremo essencial realizar o direito natural <*natürliche Recht*> do homem que, no *status naturalis* (antes da associação <*Verbindung*> civil) é uma mera ideia, isto é, submeter esse direito a prescrições públicas universais acompanhadas de coerção adequada, segundo as quais pode ser garantido ou proporcionado a cada um seu direito (...). *Salus rei publicae* (a conservação da simples forma legal de uma sociedade civil) *suprema Lex est*” (Ak XI: 10).

O estado civil é necessário não apenas para instaurar uma força policial que faça valer os direitos naturais; seu objetivo, acima de tudo, consiste em tornar efetiva aquela vontade geral e unificada pressuposta em todo e qualquer ato jurídico e que serve de pedra de toque para o juízo legal sobre o que é de direito. Ora, no estado jurídico, a ilegitimidade da aquisição original deve ser revertida, bem como, através disso, tornada distinta de outras ilegitimidades, como, por exemplo, a do comunista igualitário, que, na ausência de um juiz comum, reivindica ilegitimamente que determinado terreno ou objeto não é meu no estado de natureza e tampouco passará a ser no estado civil. Ao passo que a ilegitimidade do ato unilateral do meu arbítrio pode ser demonstrada como permitida pelo postulado na espera por um estado civil, a ilegitimidade do comunista igualitário que nega minha posse atual será definitivamente revelada no momento em que a vontade geral torna-se positivada em leis públicas sobre o Meu e o Teu externos. O ato *efetiva e irreversivelmente unilateral e arbitrário* <*eigenmächtig*> do sujeito que nega minha propriedade privada inicialmente baseada na unilateralidade do meu arbítrio será desmascarado apenas em um estado civil legislado pela vontade de todo o povo. Neste sentido, tenho de poder forçar tal comunista igualitário a entrar comigo em um estado civil, onde poderei indicar-lhe, sob a égide da vontade geral instituída, as injustiças que comete contra mim.

Com efeito, como já mencionamos acima por ocasião de *À Paz Perpétua*, passagem do estado de natureza para o estado civil ocorre por meio de um postulado jurídico, agora o postulado do *direito público*:

Do direito privado no estado de natureza surge então o postulado do direito público: “em uma relação de inevitável coexistência com todos os outros, você deve passar daquele estado a um estado jurídico, ou seja, a um estado de justiça distributiva”. – A razão para isso pode ser desenvolvida analiticamente do conceito de *direito* na relação exterior, por oposição à violência (*violentia*). (MS Ak VI: 307. p. 170).

A necessidade desse novo postulado pode ser entendida a partir do anterior, o postulado do direito privado. Ao passo que este impunha a permissão provisória de um ato contrário ao direito sem com isso assegurar as condições para sua reversão definitiva, o postulado do direito público permite provisoriamente o uso ilegítimo da violência com vistas à passagem para uma situação em que, finalmente, as transgressões anteriores ganharão razão de ser e deixarão de ocorrer (cf. ZeF Ak VIII: 371. p. 59). Em outras palavras, as arbitrariedades do estado de natureza, dentre elas aquelas

provisoriamente permitidas pela razão e aquelas terminantemente proibidas por esta, finalmente serão julgadas e avaliadas segundo a pedra de toque de toda legitimidade jurídica: a vontade geral institucionalizada em um estado de direito. Isto ocorre, no entanto, somente no direito público:

O conjunto de leis que precisam ser universalmente promulgadas para produzir um estado jurídico é o *direito público*. — Este é, portanto, um sistema de leis para um povo, isto é, para um agrupamento de homens ou para um agrupamento de povos que, estando entre si em uma relação de influência recíproca, necessitam de um estado jurídico sob uma vontade que os unifique numa *constituição* (*constitutio*) para se tornarem participantes daquilo que é de direito (MS Ak VI: 311. p. 175).

O direito público kantiano é composto de três partes: o direito político <*Staatsrecht*>, o direito das gentes <*Völkerrecht*> e o direito cosmopolita <*Weltbürgerrecht*>. Segundo Kant, apenas a realização efetiva destes três elementos da “ideia de Direito”, estipulados pelo *Naturrecht*, podem concretizar definitivamente o caráter peremptório dos direitos. As leis que regem estes últimos, cuja “matéria” é fornecida pelo direito privado, recebem no direito público apenas a positivação e forma pública exigida para que sejam asseguradas (MS Ak VI: 306. p. 169). Desse modo, os homens não adquirem novos direitos ao ingressarem no estado civil; inversamente, eles veem assim assegurados aqueles mesmos direitos que lhe são devidos em virtude de sua humanidade em meio aos demais homens. Ora, sendo assim, como satisfazer-se apenas com um direito político, que encerra o homem com seus conterrâneos em um território culturalmente homogêneo, mas mantém intocados o conjunto dos povos em relação recíproca e o conjunto do gênero humano que compartilha a superfície finita da Terra? Mesmo que determinado Estado esteja consolidado institucionalmente, os conflitos e as guerras que afligem os demais povos e colocam os Estados em um “estado de natureza” entre si (MS Ak VI: 343-344. p. 227), reproduzem a insegurança jurídica que caracterizava o estado de natureza no interior de uma determinada sociedade. Com efeito, conclui Kant, somente na “comunidade pacífica universal dos povos da terra” (MS Ak VI: 352. p. 240), na qual reina uma paz perpétua (MS Ak VI: 354. p. 244)³⁵⁰, o

³⁵⁰ As designações para o caminho a essa condição de paz perpétua alteram-se ligeiramente ao longo da obra kantiana. Mencionemos algumas delas. Na *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant afirma a necessidade de um “Estado cosmopolita de segurança pública” (Idee Ak VIII: 26. pp. 15-16); na *Doutrina do Direito*, de um “congresso permanente de Estados” (MS Ak VI: 350-351. pp. 238-239); em *À Paz Perpétua*, de uma “liga dos povos” (ZeF Ak VIII: 354. p. 31) em oposição a um

“Meu e o Teu no seio de um conjunto de pessoas vizinhas umas das outras” podem ser assegurados de uma vez por todas, fazendo, assim, com que o direito da humanidade, do qual decorre a pretensão jurídica dos homens, encontre um juiz universal e pertencente a todo o gênero humano nas disputas envolvendo a liberdade externa.

Pode-se dizer que essa instituição universal e duradoura da paz não é apenas uma parte, mas constitui o fim terminal <Endzweck> total da *Doutrina do Direito* nos limites da simples razão (MS Ak VI: 355. p. 244).

No entanto, como ponto de partida rumo a esta condição jurídica perfeita do conjunto do gênero humano é necessário considerar primeiramente o direito político. Aqui Kant estipula a “ideia de uma constituição perfeita” (MS Ak VI: 372. p. 271; KrV A 316/ B 373) para a condição civil de um povo na “*constituição republicana*”:

A constituição civil em cada Estado deve ser republicana. A constituição instituída primeiramente segundo os princípios da *liberdade* dos membros de uma sociedade (como homens), em segundo lugar segundo os princípios da *dependência* de todos a uma única *legislação comum* <*gemeinsame*> (como súditos), e, terceiro, segundo a lei da *igualdade* dos mesmos (como cidadãos) – a única que resulta da ideia do contrato originário, sobre a qual tem de estar fundada toda legislação jurídica de um povo – é a *constituição republicana*. Esta é, portanto, no que concerne ao direito, aquela que é em si originariamente fundamento de todos os tipos de constituição civil (ZeF Ak VIII: 349-350. pp. 24-26. Grifos nossos).

A constituição republicana transforma em “atributos jurídicos” aquilo que, como vimos acima, decorria do direito inato de todo homem (MS Ak VI: 237-238. pp. 56-57) e que no estado de natureza permanecia desprotegido e apenas “potencialmente jurídico”:

Os membros de uma tal sociedade (*societas civilis*), ou seja, de um Estado, unidos pela legislação, chamam-se *cidadãos* (*cives*), e os atributos jurídicos inseparáveis de sua essência (enquanto tal) são: a *liberdade legal* de não obedecer a nenhuma outra lei senão àquela a que deu seu consentimento; a *igualdade civil* que consiste em não reconhecer nenhum superior a si mesmo no *povo*, senão aquele que tenha tanta

“Estado das gentes” <*Völkerstaat*> ou “república mundial” <*Weltrepublik*> (ZeF Ak VIII: 357. p. 36). Não entraremos aqui na questão e tampouco nos detalhes do direito das gentes e do direito cosmopolita em Kant.

faculdade moral de obrigar juridicamente quanto ele de obrigá-lo (MS Ak VI: 314. pp. 179-180)

Com efeito, a liberdade inata transforma-se na liberdade *legal* de um homem de “buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade de os outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma *lei universal possível*” (UdG Ak VIII: 290. p. 79. Grifo nosso). Ora, como já vimos, essa liberdade a princípio meramente negativa está sujeita às condições universais estipuladas pela igualdade natural dos homens, que, como súditos ou cidadãos de uma mesma comunidade política³⁵¹, transformam-se em *civilmente iguais*, ou seja, em “colegisladores” da lei universal limitante da liberdade e que provém da “vontade que não pode ser outra senão a de todo o povo (já que todos decidem sobre todos e, por conseguinte, cada um sobre si mesmo)” (UdG Ak VIII: 294-295. p. 85). Em suma, os sujeitos do estado natural se transformam em cidadãos que desempenham a figura do legislador, para o qual, segundo Kant, cabe o poder soberano (a soberania) (MS Ak VI: 313. p. 178):

Somente a vontade concordante e unificada de todos, portanto, na medida em que cada um decida a mesma coisa sobre todos e todos sobre cada um, isto é a vontade do povo <Volkswille> universalmente unificada, pode ser legisladora (MS Ak VI: 314-315. p. 179).

Essa constituição republicana <*republikanische Verfassung*> que erige uma vontade do povo como padrão normativo da associação política é a mais perfeita para a comunidade política <*gemeines Wesen*> (*res publica*) (MS Ak VI: 338. p. 200) de homens reunidos³⁵². Ora, trata-se daquela constituição que responde às exigências

³⁵¹ Há uma aparente contradição entre a passagem de *À Paz Perpétua* e uma outra semelhante de *Sobre o Dito Comum*: neste, o princípio de igualdade é atribuído aos membros da república como súditos e o de independência aos mesmos como cidadãos (UdG Ak VIII: 290. p. 79); e, em *À Paz Perpétua*, como mostra a citação acima, o princípio de igualdade é atribuída aos membros como cidadãos, e o de dependência aos mesmos como súditos. Contudo, segundo *À Paz Perpétua*, é possível identificar súdito e cidadão em uma constituição republicana, donde o aparente descompasso. ZeF Ak VIII: 351. p. 27: “Em uma constituição em que o súdito não é cidadão, que, *portanto*, não é republicana (...)”. Dessa forma, a “dependência” do súdito de que fala *À Paz Perpétua* transforma-se na independência de um cidadão que se submete às leis por ele mesmo promulgadas.

³⁵² Kant emprega o termo *gemeines Wesen* como sinônimo de *res publica*, ou seja, segundo o sentido de uma “coisa pública”, “bem comum”, “corpo comum” e, por fim, *comunidade*. Preferimos esta última opção de tradução não apenas para distinguir “*gemeines Wesen*” como substantivo e “*republikanisch*” como adjetivo, mas sobretudo para aproximar o “*gemeines Wesen*” tanto a “*Gemeinschaft*”, em particular no adjetivo “*gemeinschaftlich*”, mas também para fazer notar o parentesco com o “*ethisches gemeines*

codificadas no pacto social ou contrato original que dá origem ao corpo comum ou comunidade dos homens sob leis jurídicas (UdG Ak VIII: 297. p. 88):

O ato pelo qual o povo mesmo se constitui num Estado – embora apenas, propriamente falando, segundo a única ideia dele pela qual se pode pensar sua legalidade – é o *contrato originário*, segundo o qual todos (*omnes et singuli*) no povo renunciam à sua liberdade externa para readquiri-la imediatamente enquanto membros de uma comunidade <*gemeines Wesen*>, ou seja, enquanto membros do povo considerado como Estado (*universi*). E não se pode dizer que o homem no Estado tenha sacrificado a um fim uma parte de sua liberdade externa inata, mas sim que teria abandonado por completo a liberdade selvagem e sem lei para, numa situação de dependência legal, isto é, num estado jurídico, reencontrar intacta sua liberdade em geral, pois essa dependência surge de sua própria vontade legisladora (MS Ak VI: 315-316. p. 182).

Com efeito, a liberdade externa inata torna-se uma liberdade externa *legal*. O direito de humanidade de cada homem o qualifica a participar do processo legislativo donde provém a lei limitante de sua liberdade. A igualdade de todos os cidadãos enquanto legisladores confere universalidade à lei à qual todos, igualmente, podem assentir. Vê-se aqui como o direito da humanidade de todo homem, anteriormente revestido do caráter de um direito natural <*natürliches Recht*> não positivado, cobra no estado civil a normatividade de um princípio jurídico estruturante que qualifica todo cidadão como membro autônomo de uma comunidade política regida por leis das quais é tanto autor quanto endereçado e que limitam a sua liberdade externa de perseguir fins (ou a sua concepção de felicidade) em meio aos demais cidadãos igualmente qualificados para tanto.

Não teremos oportunidade de analisar outros elementos do direito político kantiano³⁵³. Notemos aqui, no entanto, que a visão de todo cidadão como membro legislador de uma vontade geral já está refletida na vontade omnilateral ou unificada, implícita na finitude da superfície terrestre e na posse comum do solo, como pedra de

Wesen” em oposição ao “*politisches gemeines Wesen*” de que fala a *Religião nos Limites da Simples Razão* (Rel Ak VI: 94. p. 100).

³⁵³ Não pudemos abordar uma série de pontos centrais da teoria política de Kant, como, por exemplo, a divisão de poderes, a distinção entre forma de governo e formas de Estado, entre muitos outros. Para maiores detalhes, cf. Flikschuh, K. *Kant and Modern Political Philosophy*. Op. cit. Kersting, W. *Wohlgeordnete Freiheit*. pp. 253-396. Terra, R. *Política Tensa*. Op. cit. Maus, I. *O Direito e a Política. Teoria da Democracia*. Op. cit.

toque da legitimidade das pretensões jurídicas sobre a posse de objetos³⁵⁴. Tal compreensão do direito de propriedade implica, por certo, a radicalização da influência da soberania popular e da vontade reunida do povo sobre o conjunto do direito kantiano: ao invés de fruto de um contrato original que funda o estado civil, essa vontade omnilateral que contém, em potência, os contornos de um estado republicano, precede o ato declarado de associação e serve-lhe como padrão normativo. De um Estado cuja instituição é entendida como resultado de considerações prudenciais de indivíduos que veem seus direitos continuamente ameaçados no estado de natureza, como, por exemplo, em Hobbes, Kant passa para uma concepção de Estado como positivação de uma pretensão moral de reciprocidade e intersubjetividade que o precede e dá o tom dos direitos a serem salvaguardados nessa nova situação jurídica que assegura a liberdade externa do homem:

Liberdade legal somente é possível se o soberano legislador, ‘visto segundo leis de liberdade, não puder ser outro senão o povo unido’, e se, além disso, estiver garantido que o princípio da autolegislação do povo vale ilimitadamente, portanto, que a soberania do povo não seja impedida por fins contratuais. Nesse sentido, a vontade do povo, para Kant, não deriva do contrato original, e sim, a própria vontade geral do povo é a ‘base original de todo contrato público’ – e justamente essa simples prioridade lógica e caráter absoluto da soberania popular é, propriamente, o único princípio do *pactum unionis*³⁵⁵

³⁵⁴ Cf. Flikschuh, K. *Kant and Modern Political Philosophy*. Op. cit. pp. 144-204. Com efeito, Flikschuh apela ao “cosmopolitismo” latente na posse comum do solo por todos os homens como uma maneira de corrigir os erros e insuficiências das interpretações da filosofia jurídica kantiana apoiadas no contratualismo ou na herança recebida por Kant do direito natural. Basear a validade da associação civil apenas no contrato que a fez nascer implica condicionar a obrigação daí resultante à celebração de tal contrato, o que contraria a obrigação incondicional que Kant liga a seu conceito de direito. Por outro lado, apostar todas as fichas em uma “vontade geral” hipostasiada já no estado de natureza significa evocar “uma concepção metafísica da autoridade independente da razão”, ligando o direito kantiano a um direito natural de matriz teológica (Cf. Flikschuh, K. “On Kant’s Rechtslehre”. In: *European Journal of Philosophy* Vol 5, n 1. 1997) Para Flikschuh, nenhuma dessas opções é satisfatória. Em lugar delas, cumpre ressaltar a “perspectiva cosmopolita contida na ideia de posse original em comum” da superfície terrestre. Esta, “como uma ideia da razão prática reflexionante, representa o encontro <coming together> de sujeitos no reconhecimento da necessidade de trabalhar conjuntamente com vistas à realização do direito cosmopolita. A pretensão essencial é que estes sujeitos estão sob obrigações de direito em virtude de sua capacidade de reconhecer e desonerar-se dessas obrigações no interior dos constrangimentos inevitáveis da superfície esférica terrestre” (Flikschuh, K. *Kant and Modern Political Philosophy*. Op. cit. p. 178). Em acréscimo à análise de Flikschuh, podemos notar como essa “capacidade reflexionante” do sujeito surge já no momento em que ele se reconhece como inatamente livre e, com isso, reconhece todos os outros homens da superfície terrestre como seus iguais em virtude da liberdade inata que também lhes cabe. Disso resulta a necessidade de uma lei universal que regule as relações externas livres de todos e com a qual todos devem poder concordar. Não se trata aqui de um contrato ou de uma vontade divina hipostasiada, mas a consequência da liberdade de cada homem como ser com dignidade e valor intrínseco em meio a seus iguais.

³⁵⁵ Maus, I. *O Direito e a Política. Teoria da Democracia*. Op. cit. p. 46.

Da vontade omnilateral que funda toda pretensão de legitimidade de direitos de propriedade e conduz à instauração jurídica de uma vontade geral na figura do conjunto de cidadãos como legisladores surge, também, o caráter cosmopolita da filosofia jurídica kantiana, vinculado à superfície finita da Terra, que inevitavelmente faz com todos os homens de que se compõe o gênero humano estejam em uma comunidade efetiva e em uma potencial situação juridicamente regulada:

Sob o conceito geral de direito público, assim, há motivo para pensar não somente um direito político, mas também um *direito das gentes* (*ius gentium*), e, como a Terra não é ilimitada, mas uma superfície finita por si mesma, ambos tomados em conjunto *conduzem inevitavelmente* à idéia de um *direito político das gentes* (*ius gentium*) ou *direito cosmopolita* (*ius cosmopoliticum*), de modo que, se o princípio que restringe a liberdade externa por meio de leis faltar a uma dessas três formas do estado jurídico, o edifício das duas restantes ficará inevitavelmente arruinado e acabará por desabar (MS Ak VI: 311. p. 175).

Com efeito, a consolidação definitiva do direito da humanidade e da comunidade jurídica sob leis autônomas apenas pode receber seu arremate num todo cosmopolita pacificado. A condição inicial para tanto é clara: “A constituição civil de todo Estado deve ser republicana” (ZeF Ak VIII: 349. p. 24)³⁵⁶. De fato, a constituição republicana é aquela que representa “a fonte pura do conceito de direito”, reproduzindo a situação civil ideal codificada na vontade geral cosmopolita que subjaz ao conceito mesmo de direito (ZeF Ak VIII: 350-351. pp. 26-27). Ademais, a progressiva atenuação dos conflitos entre os povos e o paulatino desaparecimento das guerras apenas podem ser esperados pela expansão da constituição republicana entre os povos (ZeF Ak VIII: 351. pp. 26-27). Na federação ou estado ideal de nações republicanas, onde vicejaria o certamente irrealizável ideal da paz perpétua (Cf. p.ex, MS Ak VI: 350. p. 238), todo homem seria um ser digno de buscar seus próprios fins sob a regulação de leis das

³⁵⁶ Traduzindo os termos kantianos e tomando o direito da humanidade como o correlato dos direitos humanos e o princípio republicano da vontade geral como a expressão da soberania popular enquanto lei democrática, é possível seguir Maus quando esta escreve: “Toda a argumentação de Kant repousa na estreita conexão entre direitos humanos, soberania popular e paz: os direitos humanos somente podem ser garantidos em uma república que se baseie na autolegislação do povo, bem como na estreita vinculação de todo o aparato estatal à lei democrática, e a paz somente pode ser criada através da introdução autônoma de estruturas republicanas nos Estados soberanos e na fusão federativa, que mantém intocado o princípio da soberania estatal interestatal” Maus, I. *O Direito e a Política. Teoria da Democracia*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2009. p. XXVIII.

quais, conjuntamente com os demais seres humanos da face da Terra, vê-se como autor e endereçado. Surge, assim, o ideal de uma comunidade jurídica cosmopolita onde cada membro é considerado um cidadão mundial legislador universal – em outras palavras, os correlatos metafísico-jurídicos do reino dos fins e do princípio de autonomia.

8.3. Autonomia ética

8.3.1. Virtude e o confronto entre razão e sensibilidade – os fins obrigatórios.

A *Doutrina da Virtude*, ou *ethica*³⁵⁷, tem por tema a liberdade interna, ou seja, aqueles deveres que regulam a adoção mesma dos fins do arbítrio segundo uma lei universal. Nesse sentido, contrariamente do direito, a ética não pode ser indiferente às motivações que presidem a ação humana no mundo: ao passo que a legislação jurídica não pretende regular a intenção do agente moral em sua interação com os demais, a ética deve fornecer móveis e motivos que influenciem e determinem os próprios fins que os homens acolhem em sua relação com os outros homens.

Assim como ocorre na *Doutrina do Direito*, Kant parte em sua *Doutrina da Virtude* da consciência do dever categórico, ou seja, tem como pressuposto o “discurso preliminar” sobre a liberdade realizado nas obras de fundamentação: dado o caráter natural e racional do homem, o dever se nos apresenta por meio de um imperativo que “dá a conhecer mediante o seu veredicto categórico (o dever incondicionado)” uma coerção (MS Ak VI: 379. p. 282). Ao passo que nos deveres jurídicos a coerção por uma lei universal pode ser externa e, portanto, deixar intocados os móveis da ação, na ética

o conceito de dever não pode conter mais do que autocoerção (unicamente mediante a representação da lei), se levarmos em conta a determinação interna da vontade (os móveis), porque só assim é possível conciliar aquela necessitação (mesmo que seja

³⁵⁷ Kant identifica sua *Doutrina da Virtude* à disciplina que trata dos deveres não submetidos a leis externas, ou seja, uma ética em oposição ao direito (MS Ak VI: 379. pp. 281-282). Embora utilizemos ética e doutrina da virtude como sinônimos, a exemplo de Kant, cumpre diferenciar os deveres de virtude, que exigem um fim obrigatório ou que é ao mesmo tempo dever, e a ética no sentido de um modo de obrigação, discutido acima. Neste último caso, é possível haver um dever ético que não seja um dever de virtude pois lhe falta o fim obrigatório presente neste – por exemplo, cumprir um contrato tendo por móbil a representação do dever. Mais sobre isso adiante.

uma necessitação exterior) com a liberdade do arbítrio, com o que o conceito de dever se torna, então, um conceito ético (MS Ak VI: 379-380. pp. 282-283).

A necessitação exercida por toda e qualquer lei moral (jurídica ou ética), que enseja o conceito de dever, deve ser tomada na ética como uma autocoerção que o próprio ser livre se impõe na determinação de seu arbítrio. Com efeito, a autocoerção exercida tem por objetivo conter a “sedição” da natureza sensível do homem no embate com a razão e sua lei incondicional como fundamento de determinação de sua conduta. Kant emprega uma ampla alegoria bélica para ilustrar o que está em jogo em sua *Doutrina da Virtude*:

A capacidade e o propósito deliberado de se opor a um adversário poderoso, mas injusto, é a bravura (*fortitudo*) e, em relação ao adversário da atitude moral que existe em nós, é a virtude (*virtus, fortitudo moralis*) (MS Ak VI: 380. p. 283).

Os adversários contra o quais a “bravura moral” do homem deve se impor são “os impulsos da natureza”, que elevam no ânimo <*Gemüt*> humano “obstáculos ao cumprimento do dever e forças (em parte, poderosas) que se lhe opõem e as quais o homem deve se julgar capaz de combater <*bekämpfen*> e subjugar <*besiegen*>” (MS Ak VI: 380. p. 283). O cenário de guerra montado por Kant tem como atores a razão e a sensibilidade na determinação do arbítrio humano³⁵⁸: nesse sentido, o homem deve ser não apenas autônomo, mas também um *autocrata* de si mesmo. Deter o avanço das inclinações sensíveis significa pulso firme na manutenção da ordem no reino da liberdade

³⁵⁸ “A posição de Kant é que o problema central da vida moral reside na tensão fundamental entre esses dois tipos de princípios [da razão e da sensibilidade]”. Wood, A. “Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics”. In: *Philosophical Topics* Vol. 19. N. 1. 1991. p. 327. Embora engenhoso, o artigo de Wood comete o erro de incluir os dados antropológicos pertencentes à *Doutrina da Virtude* e mesmo à antropologia moral como “bases” de toda a filosofia moral kantiana. Para Wood, dados substanciais sobre o homem, suas disposições <*Anlagen*> naturais e a própria sociedade humana são necessários para a formulação do imperativo categórico, o mesmo valendo para o princípio de autonomia: “Na medida em que a sociedade humana atual é cenário prioritariamente de desordem e discórdia, é importante apresentar a lei como um sistema de legislação universal capaz de unir os seres racionais num reino dos fins, uma comunidade de cidadãos do mundo cujas leis harmonizam os fins de todos em um sistema de respeito recíproco e ajuda mútua” (idem. p. 338). Ora, Wood inverte a ordem das razões: a urgência de erigir uma comunidade ética e jurídica é resultado da aplicação do princípio de autonomia à natureza humana, e não a base para a formulação deste último. Embora com intenção oposta, a análise de Wood se aproxima à dos neokantianos e a exortação destes para o “ancoramento do questionamento transcendental” em algum fato da ciência, agora, no entanto, no “factum” antropológico de que nossa sociedade carece de coerência e união. O fato antropológico fundamental que colocamos como um “factum” para o momento transcendental da *Metafísica dos Costumes* e mesmo a natureza empírica mínima do homem não podem ter a espessura empírica que Wood deseja. No entanto, algumas considerações antropológicas levantadas por ele serão importantes no estágio sistemático que analisamos nesta seção.

interna onde vige a lei moral, contra cuja autoridade se insurgem os estímulos providos da sensibilidade.

Para seres finitos santos (aqueles que nem sequer podem ser tentados a violar o dever) não há doutrina da virtude, mas tão-somente doutrina dos costumes; esta última é uma *autonomia* da razão prática, enquanto que a primeira inclui, ao mesmo tempo, a *autocracia* da mesma, quer dizer, uma consciência da capacidade de se tornar senhor <Meister zu werden> das próprias inclinações rebeldes à lei <dem Gesetz widerspenstig>, isto é, uma consciência que, ainda que isso não seja diretamente perceptível, se infere corretamente do imperativo categórico (MS Ak VI: 383. p. 288).

Insistimos nessa imagem de uma batalha enfrentada pelo homem virtuoso pois mais adiante ela se revelará central para entendermos a comunidade ética e a autonomia envolvida aqui. O confronto entre o “princípio bom” e o “princípio mau” de que fala a *Religião nos Limites da Simples Razão*, que na *Doutrina da Virtude* aparece apenas em uma perspectiva individual, se transformará em um enfrentamento coletivo e social de todo o gênero humano.

Por enquanto, porém, cabe a pergunta: de que maneira o homem é primeiramente exortado a depor as armas da sensibilidade? Segundo Kant, a disposição virtuosa exige a adoção de *fins morais* <moralische Zwecke> determinados de modo a priori e independentemente das inclinações, ou seja, fins obrigatórios ou que são ao mesmo tempo deveres (MS Ak VI: 381. p. 284)³⁵⁹. Aqui, a razão fornece não apenas o fundamento formal de determinação do arbítrio, mas também a própria matéria do mesmo, um fim que lhe serve como objeto e que o impele a agir.

Nesse momento se torna mais clara a autocoerção exigida pela virtude. Ora, o direito podia exercer uma coerção apenas externa sobre o sujeito, impedindo-o de interferir nas ações alheias e violar os direitos dos outros homens em propor os fins que bem lhes aprouvessem, caso, decerto, mantivessem aos demais uma liberdade

³⁵⁹ Kant distingue entre “o aspecto material do aspecto formal no princípio do dever” (MS Ak VI: 410. p. 331), ou seja, distingue a “intenção virtuosa” e o “dever de virtude”. Em outras palavras, o acolhimento de um dever na legislação ética não implica, por si só, que este dever se torne um dever de virtude. O que caracteriza este último é o fim obrigatório, que discutiremos na sequência. Ao passo que um dever jurídico pode ser cumprido segundo uma “intenção virtuosa”, ou seja, tendo por móbil a representação do dever e, assim, realizado através de uma autocoerção, nem por isso ele se torna um dever de virtude, que exige que o fim da felicidade alheia ou da perfeição própria seja acolhido pelo agente (MS Ak VI: 410. p. 332) - segundo Kant, esta “moralidade jurídica” não é um dever de virtude, mas antes um dever ético. Em suma, “daí que haja apenas e uma só obrigação de virtude [modo de obrigação ético – DK], mas muitos deveres de virtude” (MS Ak VI: 410. p. 331).

correspondente. No caso da ética, no entanto, não é possível uma coerção externa. A adoção de um fim é, ela mesma, um ato da liberdade, impossível de ser coagido externamente. Alguém pode me forçar a empreender algo que não é meu objetivo, realizar uma ação que eu não tinha em vista, mas nunca coagir-me a que esta ação forçada seja, de fato, meu fim: “isto seria uma contradição em si mesmo: um ato de liberdade, que ao mesmo tempo, porém, não é livre” (MS Ak VI: 381. p. 285). Por sua vez, não significa contradição alguma “coagir-se a si mesmo” a adotar um fim, impor a seu próprio arbítrio um fim ao qual não se está necessariamente inclinado e para cuja adoção é, pois, necessária uma coerção; muito pelo contrário, quanto maior o obstáculo que se supera, afirma Kant, tanto maior é a liberdade ou “bravura moral” demonstrada (MS Ak VI: 382. pp. 285-286).

O ato livre de se impor um fim que é ao mesmo tempo dever é fruto de um imperativo categórico. Ora, argumenta Kant, há dois fatos inquestionáveis que pertencem, cada um, à constituição natural e à constituição racional do homem: por um lado, toda ação do arbítrio humano visa a fins, por outro, há ações livres, resultantes de um imperativo categórico tomado como um mandamento da razão prática pura. Dessa maneira, se há ações livres no mundo, deve então haver um fim que é ao mesmo tempo dever, ou seja, um fim da razão prática pura. Visto que o primeiro termo (há ações livres) já foi demonstrado na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática* e o segundo (toda ação tem um fim) é uma “verdade metafísica” decorrente da natureza humana considerada em seu mínimo empírico, segue-se que há fins que são ao mesmo tempo deveres:

Porque se não existissem fins dessa espécie, e dado que nenhuma ação humana pode ser destituída de fim, todos os fins valeriam para a razão prática somente meios para outros fins e seria impossível um imperativo categórico; o que anularia toda a doutrina dos costumes (MS Ak 385. p. 291).

Segundo Kant, estes fins obrigatórios são dois: a felicidade alheia e a perfeição própria. Cada um deles é dividido em dois deveres distintos, que demonstram bem os elementos empíricos exigidos pela *Metafísica dos Costumes* na consideração da natureza humana.

No caso da perfeição própria, devemos, por um lado, promover nossa perfeição física, isto é, a humanidade³⁶⁰, entendida como aquilo que nos distingue da mera animalidade sem, contudo, corresponder ainda à nossa personalidade moral, ou seja, a promoção dos talentos, conhecimentos e tudo aquilo necessário para cultivar a humanidade como a capacidade técnica de propor-se fins quaisquer (MS Ak VI: 387. p. 294; MS Ak VI: 393. pp. 301-302); ademais, devemos, por outro lado, incentivar nosso progresso moral, afastarmo-nos dos incentivos e estímulos sensíveis ao cumprir nossos deveres, isto é, devemos empreender um esforço permanente para fortalecer nossa personalidade moral, acolher o verdadeiro motivo do dever até que se atinja a “verdadeira disposição virtuosa” em nossas ações (MS Ak VI: 392. p. 302). Em resumo, o fim da perfeição própria exige o fomento e promoção da “cultura <Kultur> de suas faculdades (ou disposições naturais) [do homem], dentre elas o entendimento”, e “da cultura de sua vontade (do modo moral de pensar <sittlicher Denkungsart>) de cumprir todos os deveres” (MS Ak VI: 386. p. 293). O primeiro dever, assim, é o da perfeição prático-moral externa, e, o segundo, o da perfeição prático-moral interna (MS Ak VI: 387. p. 294); em ambos os casos, o objetivo é conservar ou cultivar “o caráter do homem como ser moral, quer dizer, a liberdade interior e a dignidade inata do homem” (MS Ak VI: 421. p. 344)³⁶¹.

Quanto à felicidade alheia, adotá-la como fim implica acolher indiretamente os fins dos outros homens. Não nos compete ditar-lhes os fins que eles devem perseguir; devemos ajudar a promover seus fins independentemente se concordamos ou não com eles, contanto, decerto, que sejam fins permitidos e que não contrariem o direito da humanidade neles e nos outros homens (MS Ak VI: 388. p. 295). Mesmo aqui esse fim mais amplo de benevolência ativa divide-se em dois deveres: a promoção do bem-estar

³⁶⁰ Cf. Religion Ak VI: 26-27. pp. 32-33.

³⁶¹ Além do dever *imperfeito* de fomentar a cultura <Kultur> das faculdades naturais, isto é, as faculdades do ânimo, “como meio para toda espécie de fins possíveis” (MS Ak VI: 443. p. 383), e o acolhimento do motivo moral em toda ação (MS Ak VI: 446. p. 386), originado do fim obrigatório de promoção da perfeição própria, esta também impõe certos deveres *perfeitos*, que proíbem a realização de certas ações específicas, como, por exemplo, com vistas à preservação do homem como ser físico (MS Ak VI: 421-422. pp. 345-346), o suicídio (MS Ak VI: 422-424. pp. 346-349), a desonra de si mesmo pela voluptuosidade <wohlillüstige Selbstschändung> (MS Ak VI: 424-425. pp. 350-352) e a narcotização de si mesmo <Selbstbetäubung> pelo uso imoderado de comida ou bebida; quanto à preservação do homem como ser moral, são proibidos a mentira (MS Ak VI: 429-431. pp. 357-362), a avareza (MS Ak VI: 432-434. pp. 362-366) e o servilismo (MS Ak VI: 434-437. pp. 366-371). Todas essas ações, ou melhor, proibições, têm como função preservar a vida moral do homem, seja através da manutenção de sua vida física e da integridade de seu corpo, seja pela conservação da integridade de sua personalidade moral (MS Ak VI: 223. p. 33). Ora, através de atos como, por exemplo, a mentira ou a insinceridade intencionada, o homem converte-se em “mera coisa”, destruindo-se, assim, “a própria dignidade do homem” (MS Ak VI: 429. p. 358) e minando a base da imputabilidade e, com isso, a possibilidade mesma de que sejam reconhecidos deveres de um modo geral.

físico e do bem-estar moral dos outros homens (MS Ak VI: 392-393. pp. 301-303). Quanto ao primeiro, é meu dever satisfazer as carências dos outros homens mesmo com sacrifício e desgosto profundo <Kränkung>, desde que isto não represente uma renúncia às minhas próprias e “verdadeiras carências” <wahre Bedürfnisse> (MS Ak VI: 393. p. 304); quanto ao segundo, embora não seja um dever direto promover as condições para que sentimentos como remorso, aflição e qualquer outra dor de origem moral não tomem conta de outros homens, devo abster-me daquilo que possa constituir um incentivo para que outro homem realize algo moralmente reprovável de que, posteriormente, se mortifique (MS Ak VI: 394. p. 305)³⁶².

Esses deveres de virtude, por exigirem a adoção de certos fins (perfeição própria e felicidade alheia), são considerados por Kant como deveres imperfeitos, de obrigação ampla, em oposição aos deveres jurídicos, deveres perfeitos e de obrigação estrita³⁶³. Ora, isso está implícito na noção mesma de fim obrigatório, entendido com a adoção de uma máxima e, assim, da “intenção” do agente no cumprimento do dever: a lei envolvida na legislação ética que exige o acolhimento de um fim obrigatório refere-se diretamente não a ações precisas, mas antes a uma diretriz para as ações empreendidas pelo homem no mundo; ora, o fim de perfeição própria, por exemplo, não estipula por si

³⁶² O fim obrigatório de fomentar a felicidade alheia impõe deveres de amor, baseados na “máxima de benevolência” como amor prático para com os outros homens (MS Ak VI: 449. p. 393), um dever *imperfeito* de tomar os fins alheios como meus, e deveres de respeito, deveres *perfeitos* que obrigam a omissão de certas ações que tomam o homem como meio para os meus fins (“não exigir que o outro renuncie a si mesmo para se escravizar aos meus fins” MS Ak VI: 450. p. 392), ou seja, que atentam contra a “dignidade da humanidade nos outros homens”, diminuindo-lhes a auto-estima necessária para que, eles próprios, reconheçam-se como dignos (MS Ak VI: 462. pp. 413-414). Discutiremos mais adiante com mais detalhes o amor e o respeito envolvidos aqui.

³⁶³ Não se deve confundir a obrigação ampla com modo de obrigação ética e deveres imperfeitos, de um lado, e obrigação estrita com modo de obrigação jurídica e deveres perfeitos, de outro. Ora, a *Doutrina da Virtude* possui também deveres perfeitos, de obrigação estrita mas não sujeito à coerção externa, isto é, não pertencente à legislação jurídica e, assim, ao modo de obrigação jurídica. O que caracteriza os deveres de virtude, ou melhor, os deveres éticos, dentre os quais incluem-se os deveres de virtude, é a impossibilidade de coerção externa, prerrogativa da legislação jurídica e que marca sua diferença específica em relação à legislação ética. Embora não entremos aqui nos detalhes da taxonomia kantiana dos deveres, notemos que esses deveres de virtude perfeitos proíbem certas ações (e assim são perfeitos) mesmo caracterizando-se como deveres implicados na adoção de algum fim obrigatório, como, no caso do suicídio, a perfeição própria: ora, caso eu me suicide, a humanidade em minha pessoa é perdida e, com ela, desapareceria o sujeito dos fins e da disposição moral (MS Ak VI: 423. p. 347). Dessa maneira, é atingido o próprio fim de perfeição própria como fim obrigatório assumido e que inclui como condição pressuposta a minha vida, mas não, por exemplo, o estudo de filosofia ou o estudo de engenharia – neste último caso, estas ações específicas são contingentes no interior do meu dever amplo de perfeição própria e mesmo de minha humanidade, fazendo parte das possibilidades deixadas em aberto pela “latitude” que caracteriza um dever imperfeito, e, assim, não podem ser objeto de um dever perfeito. Em suma, certas ações violam a humanidade nos homens e, assim, anulam a possibilidade mesma de continuar a perseguir os fins impostos pela razão como obrigatórios, caracterizando-se, portanto, como ações proibidas, às quais correspondem deveres perfeitos de obrigação estrita, isto é, que não permite a “latitude” deixada em aberto pelos deveres imperfeitos. Para uma análise da taxonomia kantiana, Cf. Gregor, M. *Laws of Freedom*. Op. cit. pp. 95-127.

só todas as ações necessárias para que ele seja realizado. Segundo Kant, há no fim de perfeição própria aquilo presente em outros deveres imperfeitos de virtude: uma “margem de ação” <*Spielraum*> ou “latitude” <*latitudo*> (MS Ak VI: 390. pp. 298-299) onde entram considerações sobre as circunstâncias particulares em que a ação humana tem lugar e a avaliação, pelo juízo prático³⁶⁴, das situações nas quais devo ou não praticar aquilo que o fim obrigatório me exige fazer:

Nenhum princípio racional prescreve até onde se deve ir no cultivo <*Bearbeitung*> (na ampliação ou na retificação da faculdade do entendimento, isto é, nos conhecimentos ou na capacidade técnica <*Kunstfähigkeit*>); além disso, a diversidade de situações em que os homens podem encontrar-se torna muito arbitrária a eleição do modo de ocupação com o qual cada um deva cultivar seu talento (MS Ak VI: 392. p. 302).

A indeterminação das ações deixadas em aberto pelos fins obrigatórios opõe-se, pois, ao rigor e à exatidão exigidos pelos deveres jurídicos: ao passo que a coerção externa é “direta e reta”, a autocoerção do agente virtuoso limita-se a estipular parâmetros para a ação que, se seguidos à exaustão, conduziriam, ao cabo, à “realização completa” do fim pressuposto. Ora, nada mais natural dado o caráter do objeto pressuposto em tais fins: como precisar de maneira definitiva meu conceito de felicidade, cuja promoção os outros têm de assumir como dever, ou o conceito de minha perfeição física ou moral, que, devido às limitações humanas e à inevitável obscuridade que cerca o verdadeiro motivo das ações no homem, está sujeita a um progresso *ad infinitum*? A indefinição estruturante dos deveres de virtude é reflexo da natureza humana finita e carente, que deve se tornar fim do arbítrio do homem:

O princípio supremo da doutrina da virtude é o seguinte: age de acordo com sua máxima de fins tal que assumi-los possa ser para cada um uma lei universal. – Segundo este princípio, o homem é fim tanto para si mesmo como para os demais e não é suficiente que ele não esteja autorizado a usar-se a si próprio como meio nem a usar como tal aos demais (...), constituindo, ao invés, em si mesmo um dever para o homem propor-se como fim o homem em geral (MS Ak VI: 395. p. 307).

³⁶⁴ Cf. Gregor, M. *Laws of Freedom*. Op. cit. pp. 108-111. Gregor ressalta o papel da prudência na latitude deixada em aberto pelos deveres de virtude, bem como o papel do juízo na ação moral, “reabilitado” em relação à visada da *Fundamentação*.

Há uma diferença marcante em relação à ideia análoga expressa na *Fundamentação*. Ao passo que aqui era a natureza racional que devia tornar-se um fim meramente negativo, um índice restritivo de minha ação, na *Doutrina da Virtude* é o “homem em geral” que tem de ser acolhido como fim não só negativo, como o que está pressuposto nos deveres perfeitos de virtude, mas também positivo, um fim que enseja deveres imperfeitos. Assumir o homem em geral como fim significa considerar sua constituição tanto física quanto moral; se é fato que é esta última que assume a prevalência, disso não se conclui que as carências e necessidades exemplificadas no conceito de felicidade alheia que tomo por meu fim possam ser descartadas, ou que devo desconsiderar minha constituição física em meu dever de aperfeiçoamento. O “homem” considerado na *Doutrina da Virtude* não pode ser confundido com o ser racional de que fala a *Fundamentação*.

8.3.2. Amor e respeito – perspectiva social da virtude

O amor aos homens ou a filantropia <*Menschenliebe*> e o respeito devido ao homem e à humanidade em geral são os sentimentos de base dos deveres de virtude para com os outros. Contudo, os deveres relacionados a ambos não podem se apoiar nesta base sensível da natureza humana. No caso do amor, não é possível coagir alguém a amar, “daí que um dever de amar seja absurdo” (MS Ak VI: 401. p. 316), sendo exigido, portanto, não um “amor de agrado” <*Liebe des Wohlgefallen*> ou um prazer pela perfeição alheia, mas apenas um amor “prático” pelos homens, uma disposição em ajudá-los mesmo na ausência de sentimentos que favoreçam esta prática; quanto ao respeito, os deveres nele apoiados exigem apenas um respeito pela humanidade em geral, sem que a presença deste sentimento seja a base para o cumprimento ou mesmo reconhecimento de tais deveres – ora, respeitar a humanidade implica restringir nossas ações com base nela, isto é, não usar os outros e a si próprio como um meio para algo, como ocorre, por exemplo, quando mentimos: neste caso, “o homem como ser moral (*homo noumenon*) [usa] a si próprio enquanto ser físico (*homo phaenomenon*) como um simples meio (uma máquina de falar)” (MS Ak VI: 430. p. 359). Os deveres de amor para com os outros homens são deveres amplos, “concebidos como máxima de benevolência (enquanto máxima prática), a qual tem como consequência a beneficência” (MS Ak VI: 449. p. 391) o que implica fazer meus os fins dos outros, e o

deveres de respeito aos outros homens são deveres estritos, implicando a adoção de uma “máxima de restrição da nossa autoestima por via da dignidade da humanidade na pessoa de outrem, por conseguinte, o respeito em sentido prático” (MS Ak VI: 449. pp. 391-392), ou seja, respeitar o “direito do outro” por meio de ações que não podem ser coagidas exteriormente (MS Ak VI: 488. p. 453)³⁶⁵

Kant compara esses dois grandes princípios dos deveres dos homens entre si a duas “forças morais” que dão sustentação ao “mundo moral” em que os homens se encontram, numa imagem que recorda aquela empregada para ilustrar a “coerção externa mútua e universal” presente na esfera jurídica:

Quando se trata de leis do dever (e não de leis da natureza), e, precisamente, na relação externa dos homens entre si, nós consideramo-nos num mundo moral (inteligível), no qual, por analogia com o mundo físico, a conexão entre os seres racionais (sobre a Terra) se efetua por atração e repulsão. Em virtude do princípio do amor recíproco, os homens são exortados a aproximar-se continuamente entre si, e, por via do princípio de respeito, de que são mutuamente devedores uns aos outros, a manter distância entre si; caso soçobrasse uma destas duas grandes forças morais, “então o nada (da imoralidade) sorveria com sua garganta escancarada todo o reino dos seres (morais) como se fosse uma gota d’água” (MS Ak VI: 449. pp. 390-391).

Além da coerção universal e ubíqua do direito, a ideia expressa aqui se assemelha àquela exposta em *Sonhos de um visionário* e seu “mundo dos espíritos” unido segundo forças morais análogas àsquelas presentes no mundo físico. Assim como as leis de atração e repulsão garantem a comunidade dos corpos e o comércio entre os seres materiais no mundo sensível, o amor e o respeito seriam as forças “moventes” que na “comunidade dos espíritos” impelem os seres humanos a aproximarem-se e afastarem-se, assegurando ao mundo moral sua ordem e coesão dinâmica. Com efeito, o ideal da virtude é definido por Kant como a “amizade estética” entre dois seres humanos, ou seja, “a união de duas pessoas através de igual amor e respeito recíproco (...), um ideal de comunicação e de participação no bem de cada uma delas” (MS Ak VI:

³⁶⁵ Kant divide os deveres de amor em deveres de beneficência (MS Ak VI: 452-454. pp. 396-400), deveres de gratidão (MS Ak VI: 454-456. pp. 400-403) e deveres de simpatia <*teilnehmende Empfindung*> (MS Ak VI: 456-458. pp. 403-406). Já os deveres decorrentes do respeito devido aos homens são apresentados de modo negativo, isto é, como o oposto dos vícios a eles relacionados; tais vícios são: arrogância (MS Ak VI: 465-466. pp. 417-419), difamação (MS Ak VI: 466. pp. 419-420) e escárnio (MS Ak VI: 467-468. pp. 420-422). A exemplo do que fizemos com os deveres do homem para consigo mesmo, não discutiremos estes deveres em detalhes.

469. p. 424)³⁶⁶. Contudo, como a própria designação de Kant indica, tal “ideal” é irrealizável na prática: por vezes o transbordamento do amor dispensado por uma das partes pode fazer com que esta fira o respeito do outro, ou o respeito em excesso de um pode anular o possível amor do parceiro. Um equilíbrio entre ambas as forças é impossível: a harmonia e regularidade do mundo físico não é observada no mundo moral humano, continuamente assolado por conflitos morais e éticos entre os homens que rompem a harmonia do todo.

Com efeito, Kant ilustra esse ponto com um exemplo que remete aos seus escritos sobre história, mais notadamente a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e o conceito de insociável insociabilidade (Idee Ak VIII: 20-22. pp. 8-10):

O homem é um ser destinado a viver em sociedade (apesar de ser também insociável) e, ao cultivar a sua condição social, sente intensamente a necessidade de abrir-se aos outros (mesmo sem visar com isso o que quer que seja); mas, por outro lado, coibido e advertido também pelo receio do mau uso que outros possam fazer da revelação de seu pensamento, vê-se obrigado a reservar para si uma boa parte dos seus juízos (sobretudo sobre outros homens) (MS Ak VI: 471-472. p. 428).

A destinação <Bestimmung> do homem à vida em sociedade conduz à inevitabilidade da vida conjunta dos homens e marca a necessária remissão à reciprocidade e intersubjetividade dos deveres de virtude. Não apenas os deveres para com os outros, mas mesmo os deveres para consigo próprio indicam isso: a perfeição física implica a promoção da humanidade na própria pessoa, o fomento da cultura da habilidade como capacidade de propor-se fins quaisquer, fins esses que a razão exorta serem fins dos outros homens; a perfeição moral exige a adoção progressiva do motivo do dever, o que, por seu turno, implica o enfraquecimento progressivo do amor-próprio e o acolhimento do amor ao próximo em seu lugar. O imbricamento intersubjetivo dos deveres de virtude entre os homens remete à fática superfície terrestre finita onde estes mesmos homens travam relações jurídicas. Com efeito, a atuação do arbítrio no mundo, quando se consideram os fins do mesmo, como é o caso da virtude, não ficar indiferente às relações recíprocas entre os homens.

³⁶⁶ Segundo Kant, há também uma “amizade moral”, que é a “a confiança total entre duas pessoas que se revelam reciprocamente suas opiniões e sentimentos íntimos, na medida em que tais revelações sejam compatíveis com o respeito recíproco” (MS Ak VI: 471. p. 428), ou seja, o respeito pleno entre dois homens, mas sem o amor ou o agrado recíproco.

Não por acaso, Kant inclui um único dever como pertencente tanto à classe dos deveres para consigo mesmo quanto à classe dos deveres para com os outros: o dever de não se isolar e estimular o convívio com os outros homens, pertencente às “virtudes da convivência social” <*Umgangsstugenden*> (*virtutes homileticae*):

É um dever, tanto para consigo próprio como para com os outros não se isolar (*separatistam agere*), mas estimular com suas perfeições morais o convívio entre os homens (*officium commercii; sociabilitas*); converter-se, sim, no centro fixo dos seus próprios princípios, mas considerando este círculo, traçado em torno de si, como parte também de um círculo omnicompreensivo que tudo abarca <*allbefassenden*> que perfaz a *intenção cosmopolita* <*weltbürgerliche Gesinnung*> (MS Ak VI: 473. pp. 430-431. Grifo nosso).

O modo de agir sociável, o fomento de uma intenção cosmopolita na conduta humana, é um dever de virtude. Devemos cultivar “a afabilidade no trato, a tolerância, o amor e respeito recíprocos (a cortesia e o decoro, *humanitas aesthetica et decorum*), associando, assim, a gentileza à virtude” (MS Ak VI: 473. p. 431). É bem verdade que tais ações nada mais são do que um mero reflexo, sincero ou não, da verdadeira virtude, esta mesma imperscrutável no coração do homem³⁶⁷. Esses frutos da civilização, a “aparência de moralidade <*Sittenähnliche*>” de que fala a *Ideia de uma História Universal* (Idee Ak VIII: 26. p. 16), não são ainda a efetiva realização da liberdade interior; não obstante, trata-se de deveres que, embora “simples maneiras no trato social, (...) obrigam ao mesmo tempo os outros, promovendo, assim, a intenção virtuosa, na medida em que, pelo menos, tornam a virtude prazerosa” (MS Ak VI: 474. p. 431). Apenas em meio aos outros homens podemos dar mostras da moralidade e, assim, aspergir as sementes das quais frutificará a verdadeira virtude: o caráter intersubjetivo adotado em uma *Metafísica dos Costumes* (as ações humanas sendo realizadas e influenciando-se reciprocamente no mundo da sensibilidade) a torna receptível à mera legalidade das ações, contanto, decerto, que das aparências o sujeito moral recolha aquilo necessário para interiorizar a intenção virtuosa em seu embate com as inclinações. Portanto, a sociabilidade é um dever não apenas para com os outros

³⁶⁷ Em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant opõe uma virtude fenomênica (*virtus phaenomenon*) a uma virtude numênica (*virtus noumenon*), entendendo a primeira como “a virtude segundo a legalidade como seu caráter empírico”, e pela segunda, a virtude segundo a moralidade, ou seja, “segundo o caráter inteligível” (Rel Ak VI: 47. pp. 52-53). De acordo com Kant, a primeira pode ser obtida por uma reforma gradual dos costumes e a segunda, por sua vez, apenas através de uma “revolução na intenção dos homens” (Rel Ak VI: 47. p. 53).

homens, no intento de fundo de estar sempre a postos para ajudá-los em suas necessidades, mas mesmo para consigo próprio, como forma de incentivar o próprio progresso moral e físico no interior de uma intenção cosmopolita. O amor e o respeito pelos outros homens não podem, por certo, chegar a um ponto perfeito de equilíbrio; no entanto, o contato progressivo entre os seres humanos pode fazer com que a virtude finalmente desponte, tornando essa intenção cosmopolita um possível despertar para a moralização do conjunto do gênero humano.

Dada essa inevitável e obrigatória sociabilidade entre os homens, seria possível combater o adversário da disposição virtuosa de modo solitário, como faz crer a *Doutrina da Virtude*? Em uma palavra: é possível ser eticamente autônomo sem sê-lo, ao mesmo tempo, em meio aos outros homens?

8.3.3. A comunidade ética

Os deveres de virtude, sejam aqueles para consigo mesmo, sejam aqueles para com os outros, abrem a perspectiva de uma superação das limitações impostas pela sensibilidade à verdadeira intenção moral. Ora, a exortação tanto à perfeição física, a passagem da “animalidade” à “humanidade”, quanto à perfeição moral, o estágio em que a lei serve como único móbil da vontade, representa a exigência de sobrepujamento da sensibilidade e da natureza física do homem; a promoção da felicidade alheia, por sua vez, implica o descentramento do sujeito, a substituição do amor-próprio, de base física, pelo amor ao próximo, de cunho moral, como guia de sua conduta. A batalha do sujeito virtuoso é vencida pela razão no momento em que é extirpado tudo aquilo que conduz a princípios materiais de determinação da vontade. Nesse momento, a lei moral se impõe sem a concorrência da sensibilidade.

A liberdade interna, assim, implica o domínio de si mesmo, a anulação das inclinações na determinação do arbítrio.

A liberdade interior requer dois elementos: tornar-se mestre <Meister> de si mesmo (animus *sui compos*) em um dado momento e ser senhor <Herr> de si mesmo (*imperium in semetipsum*), isto é, reprimir os próprios afetos e dominar as suas próprias paixões (MS Ak VI: 407. p. 326)

A virtude e a autocoerção envolvidas na adoção dos fins obrigatórios sinalizam isto: apenas quando os estímulos sensíveis e os impulsos advindos da “animalidade” do homem perderem na influência na escolha dos fins das ações é que, finalmente, o homem se tornará internamente livre – em outras palavras, a coerção da razão, a autocoerção do sujeito racional, barra a atuação da sensibilidade, as inclinações da constituição física do agente, e deixa livre e desimpedida a força vinculante da lei moral na determinação da conduta humana. O cenário, pois, é análogo ao de um embate entre facções opostas na disputa pelo domínio do ânimo <Gemüt> humano, com a peculiaridade que os decretos que a sensibilidade quer impor ao homem representam o despotismo, o voluntarismo e violência de um partido apenas sequioso de poder, e a lei da razão, por seu turno, a expressão sublime de uma liberdade não sujeita a constrangimentos particularistas que provocam fissuras institucionais e, por fim, a derrocada da comunidade política.

Dessa maneira, a *autonomia* do sujeito da virtude, a sua obediência a uma lei da qual se considera, ele mesmo, o autor e endereçado, apenas ocorre no momento em a razão assume o domínio do homem, e sua lei, a lei moral, torna-se o único princípio que prevalece no reino da consciência moral humana, sinalizando, desta maneira, aquilo que constitui o fim terminal <Endzweck> da humanidade:

Os vícios, enquanto frutos das intenções contrárias à lei, são os monstros que o homem tem então de combater; é por isso que esta força moral, como bravura (*fortitudo moralis*), constitui a maior e a única verdadeira honra guerreira do homem; é também designada como a verdadeira sabedoria, a saber, sabedoria prática: porque faz do fim terminal da existência do homem sobre a Terra o seu fim (MS Ak 405. p. 323).

A virtude, o triunfo da razão, significa a *autocracia autônoma* do homem. Contudo, Kant não admite que o sujeito isolado chegue a tal governo autocrático de si mesmo; para Kant, o caráter social e intersubjetivo da virtude exige que esse embate deva ser realizado em sociedade, e culminar em uma comunidade ética do gênero humana apaziguada dos conflitos que marcam a moral do homem. Trata-se, aqui, da marca e consequência da dimensão comunitária e cosmopolita da moral humana.

A alegoria bélica apresentada na *Doutrina da Virtude* é retomada no escrito *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Nesta obra Kant denomina “princípio mau” da natureza humana não a própria sensibilidade e suas inclinações, mas antes a propensão <Hang> natural do homem em acolher máximas baseadas em sua natureza sensível em

detrimento daquelas ditadas pela razão (Rel Ak VI: 36. p. 42): o amor-próprio físico ou comparativo com os outros homens, tomado como fonte de princípios materiais de determinação do arbítrio e assim da heteronomia da vontade, é a origem dos vícios de bruteza <Rohigkeit>, como a gula <Völlerei> e a luxúria <Wollust>, e dos vícios de cultura <Kultur> ou diabólicos <teuflich> como a inveja e a ingratidão (Religion Ak VI: 26-27. pp. 32-33), baseados na ambição <Ehrsucht>, desejo de dominação <Herrschaft> e cobiça <Habsucht> (Idee Ak VIII: 21. p. 8; Anthropologie Ak VII: 267-268. p. 165). Esses vícios de bruteza e de cultura são discutidos na *Doutrina da Virtude* como vícios opostos a deveres de virtude tanto para consigo mesmo quanto para com os outros.

Embora o adversário da disposição virtuosa ou do “princípio bom” na natureza humana encontre-se no próprio homem (trata-se do princípio do amor próprio, inerente à sua natureza carente), o convívio com os outros homens torna o embate mais desvantajoso para a virtude - além daqueles vícios que decorrem da própria animalidade do homem como ser vivo, a vida em sociedade, um fato legado pela finitude da superfície terrestre, cria novos vícios ainda mais difíceis de seres extirpados na luta contra a influência da sensibilidade na determinação do arbítrio:

Não é pelos estímulos <Anreize> da natureza rude que nele [homem] se agitam paixões, que assim importa em rigor chamar, e que tão grandes devastações ocasionam na sua disposição originariamente boa. As suas necessidades são só pequenas e o seu estado de ânimo no cuidado delas é moderado e tranquilo. Ele só é pobre (ou por tal se toma) na medida em que receia que outros homens assim o considerem e possam por isso desprezá-lo. A inveja, o desejo de dominação, cobiça e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza em si moderada, logo que se encontra no meio dos homens (...), basta que estes estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral (Rel Ak VI: 93-94. pp. 99-100).

A vitória da razão sobre o princípio mau não depende apenas das forças do indivíduo. O “triunfo do princípio bom”, o sobrepujamento dos “obstáculos ao cumprimento do dever” levantados “pelos impulsos da natureza” (MS Ak VI: 381. p. 282), apenas pode ocorrer em definitivo por meio de um esforço conjunto de apaziguar os conflitos ocorridos entre os homens em razão de seus pendores naturais e vícios:

Ora, se não pudesse encontrar-se meio algum de erigir uma união de todo verdadeiramente encaminhada à prevenção deste mal e ordenada ao fomento do bem no homem, como uma sociedade consistente e sempre em expansão, que tem em vista simplesmente a manutenção da moralidade e que, com forças unidas, se oporia ao mal, então, por muito que o homem singular pudesse ter feito para se subtrair ao domínio do mal, este o manteria sempre no perigo da recaída sob seu domínio (Religion Ak VI: 94. p. 100)

Há uma ideia semelhante àquela exposta na *Doutrina do Direito*: pensando um indivíduo isolado e virtuoso como um Estado particular sob uma constituição republicana, há sempre o perigo de que conflitos externos e a influência danosa que seus vizinhos podem lhe causar (outros homens viciosos ou Estados despóticos sedentos por poder e dominação) reintroduzam a discórdia e a sedição interna, a derrocada de um estado de paz interno que, em virtude do caos do todo, é frágil e suscetível a recaídas. Assim, da mesma maneira que os direitos apenas podem se tornar de fato peremptórios em uma comunidade jurídica internacional pacificada de forma definitiva, também a realização da virtude deve pressupor uma dimensão comunitária e cosmopolita. Kant é mais claro ainda quanto ao cunho social da virtude: ora, o reverso desta, o vício, é cultivado e intensificado em sociedade. O homem não é apenas mau por natureza; ele também é mau por e em sociedade – os piores vícios, os vícios “diabólicos”, são frutos da civilização, da cultura sempre mais refinada do homem. Com sua ideia de vícios de sociedade, que ofuscam sua origem meramente individual baseada no amor-próprio, “Kant trata do aspecto social do mal e de sua superação em uma sociedade, compreendida como uma comunidade ética”³⁶⁸.

Com efeito, segundo Kant, a garantia da liberdade interna, o triunfo definitivo da virtude sobre o vício, não pode ser em absoluto prerrogativa de indivíduos isolados, mas antes o resultado da instituição de uma comunidade ou sociedade ética nos moldes de uma comunidade jurídica: da mesma maneira como esta última era o conjunto de leis públicas que regulavam a liberdade externa, a primeira deve ser concebida como

uma associação dos homens sob simples leis de virtude. [A esta associação] pode-se dar o nome de sociedade ética e, enquanto estas leis são públicas, sociedade civil ética (em oposição à sociedade civil de direito), ou comunidade ética <*ethisches gemeines Wesen*> (Religion Ak VI: 94. p. 100).

³⁶⁸ Sala, G. “Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als ‘ethischem gemeinem Wesen’”. In: Fischer, N (org). *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: Meiner, 2004. p. 232.

Essa comunidade ética, também denominada “Estado <Staat> ético” ou “reino da virtude (do princípio bom)” (Religion Ak AI: 94-95. p. 100-101), pode ocorrer no seio da “comunidade política” <politische gemeines Wesen>, e ser composta pelos mesmos membros desta sem que, com isso, haja algum conflito entre as diferentes legislações: ora, o estado jurídico regula a conduta meramente externa dos indivíduos, e o estado ético, a conduta interna dos mesmos. Neste Estado ético-jurídico, as leis do direito tornam-se indiretamente éticas.

Para sua instauração, no entanto, o chefe político não pode exercer coerção alguma sobre seus cidadãos. A tentativa de um governo qualquer de inculcar a seus membros uma constituição fundada em leis de virtude não apenas seria flagrantemente malograda, já que ninguém pode coagir outrem a adotar um fim qualquer, como também se dirigiria contra o objetivo da associação política: ora, esta deve regular o comportamento externo dos homens, e não a sua escolha de fins ou disposição moral no agir – um governo que assim procede é paternalista, trata seus súditos como “crianças menores” que não sabem guiar a própria vida, e não como seres adultos e emancipados capazes e dignos de escolher seus próprios fins na mais plena liberdade. E o que é pior: um governo que buscasse instaurar uma comunidade ética entre seus membros seria “o maior *despotismo* que se pode pensar (constituição que suprime toda a liberdade dos súditos, os quais, por conseguinte, não têm direito algum)” (UdG Ak VIII: 291. p. 80; cf. UdG Ak VIII: 298-299. pp. 89-90).

A exemplo do estabelecimento definitivo da comunidade jurídica sob leis externas autônomas como consequência de sua expansão ao conjunto de todos os homens sobre a superfície terrestre e da pacificação completa dos conflitos disto resultante, a comunidade ética tem uma pretensão universalista bem definida e um objetivo de apaziguamento completo: um “Estado ético”, concebível através de uma “reforma gradual progressiva” de esforço humano coletivo (Religion Ak VI: 122. p. 128), é aquele no qual reina uma paz perpétua:

Tal é, pois, o trabalho, não perceptível ao olhar humano, porém em constante progresso, do princípio bom em erigir no gênero humano um poder e um reino enquanto uma comunidade segundo leis de virtude, a qual afirma o triunfo do sobre o mal e, sob seu domínio, garante ao mundo uma paz perpétua (Religion Ak VI: 124. p. 129).

Esse “reino público da virtude” (MS Ak VI: 95. p. 101) diferencia-se da comunidade jurídica cosmopolita na medida em que suas leis públicas de virtude regem diretamente todos os seres humanos, não carecendo de alguma federação de nações ou liga dos povos. No limite, há aqui um “mundo moral” <*moralische Welt*> (KrV A 808/ B 836. p. 641), também definido por Kant como “um *corpus mysticum* dos seres racionais que nele se encontram na medida em que o livre arbítrio de cada um, sob o império das leis morais, tem em si uma unidade sistemática completa tanto consigo mesmo, como com a liberdade de qualquer outro” (KrV A 808/ B 836. pp. 641-642). O *corpus mysticum* dos seres racionais é apenas concebível como um mundo inteligível, um todo moral onde o amor e o respeito, as forças opostas que se contrabalanceiam reciprocamente e anulam os vícios que lhe são correspondentes, finalmente encontrariam a harmonia buscada. Nesse mundo ideal do todo da humanidade haveria uma verdadeira “amizade estética” entre os homens, amigos que se amam e se respeitam reciprocamente e em igual medida: uma vontade comunitária cosmopolita donde emanam as leis de virtude, de amor e de respeito, que regem a vida moral dos homens.

No entanto, surge aqui uma dificuldade. É conhecido o recurso de Kant à religião como base dessa comunidade ética. O *exeundum esse e statu naturali* na ética, ou seja, a exortação de que do “estado de natureza ético” em que atualmente se encontra o homem e no qual este se vê assediado continuamente pelo mal e, assim, afastado “do fim comunitário do bem” <*gemeinschaftlicher Zweck des Guten*> (Rel Ak VI: 97. p. 103), passe-se para uma “república universal segundo leis de virtude” <*allgemeine Republik nach Tugendgesetzen*> (Rel Ak VI: 98. p. 104), ou seja, o estado civil ético, exige a ideia de um outro legislador que não o próprio homem, a saber, um “ser moral superior” que assegure a realização do bem comunitário nesta nova condição ética do gênero humano. Neste momento, a comunidade ética se afasta mais radicalmente da comunidade jurídica: a legislação da “multidão que se une” <*vereinigende Menge*> deve ser considerada como resultante não da vontade coletiva dos homens reunidos, como no caso de uma constituição republicana jurídica, mas sim da vontade de razão sublime que garante a coesão do todo moral:

Ora, se a comunidade a fundar tivesse de ser uma comunidade jurídica, então a própria multidão que se une num todo é que deveria ser o legislador (das leis constitucionais) (...) mas se a comunidade deve ser uma comunidade ética, então não há que considerar o próprio povo como legislador. Pois, em semelhante comunidade, todas as leis estão,

em rigor, ordenadas a fomentar a moralidade das ações (que é algo de interior, por conseguinte, não pode estar sob leis humanas públicas), já que, pelo contrário, estas últimas (...) estão ordenadas unicamente à legalidade das ações (...) e não à moralidade (...). Por conseguinte, importa haver alguém, diferente do povo, que, para uma comunidade ética, se possa aduzir como publicamente legislador (Rel Ak VI: 98-99. pp. 104-105)

O legislador universal deve deter predicados não pertencentes ao homem: além de ser um “perscrutador dos corações” <*Herzenskündiger*>, capaz de discernir os verdadeiros móveis das ações humanas, ele precisa possuir poder suficiente para proporcionar a cada membro da comunidade aquilo que lhe é de merecimento³⁶⁹. Assim,

este é o conceito de Deus como soberano moral do mundo. Por conseguinte, uma comunidade ética só pode pensar-se como um povo sob mandamentos divinos, isto é, como um povo de Deus e, claro está, de acordo com leis da virtude (Rel Ak VI: 99. p. 105).

Trata-se, segundo Kant, de uma Igreja invisível, um Reino de Deus na Terra que não pode ser confundido com as igrejas visíveis existentes (Rel Ak VI: 100-101. pp. 106-107). Sem entrar nos detalhes da questão³⁷⁰, coloquemos a seguinte pergunta: a exclusão do conjunto dos homens dessa legislação virtuosa implica assumir que, aqui, a

³⁶⁹ Kant reproduz uma ideia semelhante por ocasião da sua exposição da consciência moral como tribunal divino. Cf. MS Ak VI: 437-440. pp. 372-376. Segundo Kant, o juiz da consciência moral não pode ser o homem segundo sua natureza sensível e tampouco o homem segundo sua natureza racional (MS Ak VI: 439n. pp. 373-374n). No caso judicial aberto no tribunal da consciência moral por ocasião de um ato moralmente relevante, o advogado do homem é o *homo phaenomenon*, que defende a causa do amor-próprio, o promotor é o *homo noumenon*, que apela à autoridade da lei moral, e o juiz, por fim, tem de ser alguém distinto do homem, um ser sumamente justo, onnisciente e onipotente: Deus. Apenas através destas propriedades é possível assegurar que ele reconheça o verdadeiro motivo da ação (onisciência), consiga punir ou absolver o homem em seu cumprimento ou não da lei (onipotência) e emitir um veredito irretocável (sumamente justo). Assim como ocorre com Deus no papel de legislador da comunidade ética, Deus em sua função judiciária de juiz do tribunal da consciência não pode ser considerado como origem da lei moral, mas apenas como aquele ser em relação ao qual esta adquire a forma de um mandamento.

³⁷⁰ “O Estado ético é, assim, baseado na lei moral e necessariamente na fé moral que emana daquela lei. Ele é um reino de fé, uma associação que une todos os crentes na razão sob o governo moral e mundial imediato de Deus. Se ele fosse livremente aceito por toda a humanidade, ele produziria um Estado no mundo que, sem distorcer os termos, poderia ser chamado de Estado derradeiro”. Saner, H. *Kant's Political Thought. Its Origins and Development*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1973. p. 276. Em seu livro, Saner discute as metáforas políticas empregadas por Kant (cuja origem reside em seu pensamento jurídico) para elucidar pontos centrais de sua filosofia prática e teórica, analisando-as como um caminho que vai do conflito à paz. No caso específico que estamos vendo aqui, sua influência se faz presente não apenas na Igreja invisível na instituição do reino de Deus na Terra, mas também no embate entre razão e sensibilidade, princípio formal e princípio material, moralidade e eudemonismo, etc. Com efeito, essa alegoria política kantiana encontra seu ponto de culminação na comunidade ética, assim como a paz perpétua no direito apenas é obtida – idealmente – numa associação jurídica cosmopolita do gênero humano.

autonomia autocrática do homem em meio aos seus semelhantes seria uma vã ilusão e um mero engodo?

Não parece ser esta a posição de Kant. Em primeiro lugar, embora atribua a esse ser moral a função de legislador, Kant não o faz confundir com um teocrata que impõe sua vontade por meio de decretos que exigem apenas certos ritos e condutas exteriores – nesse caso, segundo Kant, haveria um “governo aristocrático” de sacerdotes que recebem mandatos diretamente do Deus legislador e detêm o controle da comunicação de sua lei aos homens (Rel Ak VI: 99-100. p. 106). Pelo contrário, há na comunidade ética uma verdadeira “*república* sob leis de virtude”, cuja legislação é “simplesmente interna”, e os homens sujeitos a tais leis não podem se considerar como submetidos a uma legislação que lhes é exterior. Em segundo lugar, Kant não pode admitir que as leis de virtude, que exigem uma postura interna do ânimo, sejam pensadas como *originadas* da vontade de tal ser tal legislador supremo, o que caracterizaria a heteronomia de tal legislação e da vontade humana que se lhe submete. Inversamente, o ser moral supremo deve ser concebido “como um ser relativamente ao qual todos os verdadeiros deveres, portanto, também os éticos, hão-de representar *ao mesmo tempo* como mandamentos seus” (Rel Ak VI: 99. p. 105. Grifo nosso). A fonte da normatividade da lei não pode ser exterior ao sujeito que se sujeita à mesma: como membro dessa comunidade ética, ele é legislador universal da lei ao lado dos demais homens. Todos estão submetidos à lei que promulgam, ao contrário, contudo, de Deus, que apenas ordena, como suprema autoridade, aquilo que os próprios homens reconhecem como um dever – sua não subordinação e independência é o que marca sua posição no interior da comunidade ética. Nessa medida, as leis e os deveres, embora autonomamente impostos pelos próprios homens, devem ser considerados, *ao mesmo tempo*, como mandamentos dessa suprema autoridade.

Podemos compreender melhor isso recorrendo à exposição do reino dos fins na *Fundamentação*. Aqui, Kant reproduz algo semelhante, opondo os membros de um reino dos fins à *suprema autoridade* do mesmo.

O ser racional é *membro* do reino dos fins quando é legislador universal e também quando está submetido à lei que promulga; é *suprema autoridade* <Oberhaupt> quando, como legislador, não está sujeito à vontade de outrem (Gr Ak IV: 433. p. 139).

Embora membro do reino dos fins e legislador ao lado dos demais seres racionais, o homem não pode assumir o posto de suprema autoridade. Segundo Kant, esta última posição somente pode ser ocupada por um ser não submetido a nenhuma outra vontade, nem de modo absoluto, nem de modo relativo e recíproco, como o homem, que, ao se submeter à vontade alheia em uma comunidade da qual é membro legislador, exige que os outros também se submetam à sua. Ora, essa suprema autoridade legisladora deve ser perfeita, autosubsistente e, portanto, não sujeita às limitações que constroem o homem, ser racional imperfeito. Trata-se, por certo, da vontade divina:

O ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro, quer seja como suprema autoridade. Mas o lugar desta última não pode ele assegurá-lo somente pela máxima da sua vontade, mas apenas quando seja um ser totalmente independente, sem carências <Bedürfnisse> e limitação de seu poder adequado à vontade (Gr Ak IV: 434. p. 139).

São, assim, as carências e limitações fundantes da condição moral humana elementar que desqualifica o homem como suprema autoridade; o ser humano está sujeito aos demais, inevitavelmente dependente dos outros homens em sua vida prática. A reciprocidade envolvida em toda ação moral reflete essa dependência fundante, e a dimensão comunitária e coletiva é reflexo da própria imperfeição do homem. Kant expressa essa ideia em outro momento ao afirmar que o problema “mais difícil e o que será resolvido por último pela espécie humana” é o seguinte: “o homem é um animal que, quando vive entre outros de sua espécie, tem necessidade de um senhor” (Idee Ak VIII: 23. p. 11). Este “senhor” tem de ser uma “suprema autoridade” que “quebre a vontade particular do homem” e “o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida, de modo que todos possam ser livres” (idem). Se na constituição civil jurídica, à qual se referem as passagens acima, esse problema se torna insolúvel pois o próprio homem, imperfeito e vicioso, tem de ser tal autoridade suprema, na constituição civil ética, à qual Kant se refere implicitamente na *Religião*, a solução é encontrada em Deus, a vontade perfeita: Ele é o “senhor” e “suprema autoridade” do reino moral, legislador benevolente e sumamente perfeito, cuja “imagem e semelhança” deve, portanto, ser o ponto focal dos esforços morais humanos.

Dessa maneira, a exclusão do ser racional imperfeito do posto de suprema autoridade sugere que Kant equipara a ideia de um reino dos fins presente na *Fundamentação* a um reino de Deus na Terra³⁷¹. Contudo, isso significa que devemos concluir daqui a heteronomia deste ser racional no interior de um reino dos fins? Pelo contrário, como mostramos no 5º capítulo, a ideia de vontade perfeita, soberana e infinita, não redundava na hipóstase de um ser sumamente poderoso como fonte da obrigatoriedade da lei, mas, antes, trata-se de um *arquétipo* para a vontade humana imperfeita, ponto de acabamento de uma moral pura contida na própria lei moral que rege a vida prática do homem. Segundo a noção kantiana de virtude, esse arquétipo serve como ponto de fuga de todo aperfeiçoamento moral humano em seu embate com o “princípio mau” de sua natureza. Tal luta não pode, no entanto, ser solitária. Em meio aos outros homens da comunidade ética, a ideia de Deus tem função de um ideal visado por todos que apenas pode ser atingido no esforço coletivo empreendido. Caso bem sucedido, a autonomia se realizaria de forma plena e acabada. Os fins dos homens, não mais motivados por impulsos sensíveis, seriam harmonizados e se tornariam coletivos, compartilhados, permanecendo, no entanto, singulares, individuais, frutos ambíguos de uma liberdade enfim concretizada e purificada. Algo impossível? Sem dúvida. Porém, pensável.

³⁷¹ Cf. Sala, G. “Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als ‘ethischem gemeinem Wesen’”. Op. cit. 233.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos mostrar neste trabalho que a *Metafísica dos Costumes* pode muito bem ser considerada um esforço exemplar de aplicação do princípio supremo da moral, o princípio da autonomia, à dimensão ética e jurídica em que tem lugar a ação humana efetiva. De acordo com a posição sistemática ocupada por uma *Metafísica dos Costumes* no interior da arquitetura da razão prática, a inicial abstração de uma lei moral válida a todos os seres racionais encontra aqui um âmbito concreto no qual cobra sentido e significado: o homem é autônomo somente em meio a outros homens, no interior da comunidade do gênero humano onde trava relações jurídicas e éticas com os demais. Numa perspectiva sistemática interna ao progresso do pensamento kantiano em filosofia moral, é perceptível que o esforço empreendido em “purificar” a razão obtém um princípio moral independente das características humanas específicas, mas que, não obstante, pode e *deve* ser aplicado ao homem. A universalidade do princípio não pode ser decorrência de um procedimento indutivo a partir do comportamento efetivo dos homens; pelo contrário, é fruto da própria atividade prática da razão, que assegura normatividade às ações humanas em todo seu conjunto. Nesse sentido, embora resultado de um procedimento puramente “individual” ou “subjetivo”, o princípio da autonomia desvela, em sua aplicação, uma *dimensão social da moral humana* constitutiva para a filosofia prática de Kant.

A ideia acima se opõe a uma modalidade de interpretação da filosofia moral kantiana que reconhece nesta um “subjetivismo” incontornável, o que, segundo estes intérpretes, implica que a realização completa da moral para Kant seja possível apenas em uma dimensão individual. John Rawls, por exemplo, acusa Kant de ter formulado uma concepção “individualista” de autonomia, baseada em um fato da razão dado apenas à consciência individual, portanto incomunicável e não compartilhável, fazendo com que se perca a dimensão social que teria sido resgatada por sua teoria da justiça como equidade:

Kant procede do caso particular, e mesmo pessoal, da vida ordinária; ele tomou por certo que esse processo, caso levado a cabo corretamente, produziria eventualmente um sistema coerente e suficientemente completo de princípios, incluindo princípios de justiça social. A justiça como equidade move-se na direção diametralmente inversa: sua construção começa de um acordo coletivo unânime regulando a estrutura básica da

sociedade no interior da qual todas as decisões de pessoas e associações devem ser feitas em conformidade com esse empreendimento anterior³⁷²

Dessa maneira, por visar de saída o todo da sociedade ao invés de sujeitos particulares, a justiça como equidade enseja uma publicidade plena dos princípios que devem regular o conjunto dos cidadãos e que, por este mesmo motivo, surgem das próprias instituições políticas e sociais que formam a cultura pública dessa sociedade. Segundo Rawls, “a realização da condição da publicidade plena fornece o meio social no interior do qual a noção de plena autonomia pode ser entendida e no interior do qual sua ideia de pessoa pode provocar um efetivo desejo [dos particulares] de quererem tornar-se esta pessoa”³⁷³. Em Kant faltaria esse requisito de plena publicidade, resultado do tom individual e pessoal que marca o ponto de partida de sua teoria moral; a efetiva autonomia kantiana apenas se daria no fato da razão, isto é, “no reconhecimento de que a lei moral detém autoridade suprema para nós como seres racionais e razoáveis. Dessa maneira, essa concepção de nós mesmos está implícita na consciência moral individual, e as condições sociais de fundo para sua realização não são enfatizadas ou mesmo tornam-se parte da doutrina moral mesma”³⁷⁴.

Na mesma esteira de Rawls, Thomas Pogge reduz a realização da moralidade em Kant a uma perspectiva individual, reconduzindo a um longínquo segundo plano a dimensão social de condições de possibilidade da autonomia humana:

Kant, na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*, não está interessado em um reino dos fins como um mundo social real que deve ser realizado, mas o utiliza apenas como um quadro vivo a fim de assegurar uma estrutura unívoca para a vontade do ator individual. O interesse de Kant dirige-se à busca do ator individual pela moral perfeita (...). Mesmo que seja visto como um objetivo concreto, o reino dos fins não é uma utopia política altamente desenvolvida, mas um mundo social exatamente como o nosso (...). É possível aproximar-se dele pelo aperfeiçoamento moral dos indivíduos³⁷⁵

³⁷² Rawls, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”. In: Rawls, J.; Freeman, S (org). *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 2001. p. 339.

³⁷³ Idem. p. 340.

³⁷⁴ Idem. Ib.

³⁷⁵ Pogge, T. “The Categorical Imperative”. In: Höffe, O. (ed). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989, p. 192. Apud Nour, S. *À Paz Perpétua de Kant. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. Op. cit. p. 60. Soraya Nour insiste também na dimensão social da moral kantiana exemplificada pelo recurso à ideia de um reino dos fins: “Kant (...) apresenta com o conceito do reino dos fins o modelo de um mundo a ser realizado como bem comum não por indivíduos isolados, mas sistematicamente unidos em uma totalidade, sem no entanto oprimir o indivíduo e seu fim particular” (idem. Ib).

Ora, após nossa reconstrução do projeto de uma *Metafísica dos Costumes* fica claro que esses comentadores perdem de vista a exigência kantiana – levantada mesmo segundo uma perspectiva sistemática, interna à arquitetônica da razão prática – de que a “busca do ator individual pela moral perfeita” e o “aperfeiçoamento moral dos indivíduos” devam ocorrer no interior de uma dimensão social, seja na comunidade jurídica cosmopolita, seja na comunidade ética cosmopolita. O princípio de autonomia e o reino dos fins somente ganham sentido humano enquanto princípio de autonomia interna e externa e reino jurídico e ético dos fins.

No entanto, não podemos deixar de mencionar as aporias a que chegamos em nossa análise. Por um lado, a autonomia apenas pode ser realizada em uma perspectiva jurídica e ética; por outro, contudo, o estágio autônomo pleno é obtido como o ponto focal projetado por ideias irrealizáveis na prática: no direito, uma paz perpétua entre os Estados e os povos numa comunidade jurídica cosmopolita, e na virtude, uma paz perpétua entre razão e sensibilidade numa comunidade ética do gênero humano entendida como o reino de Deus na Terra. A liberdade externa e a liberdade interna encontram sua efetivação plena somente sob condições ideais, inalcançáveis para o homem. Com efeito, há aqui uma dificuldade ausente na *Metafísica da Natureza*: concebendo o homem como um ser *racional que age no mundo*, a *Metafísica dos Costumes* herda a impossibilidade sistemática de “lançar-se uma ponte entre o domínio da liberdade e o domínio da natureza” (KU Ak V: 195. p. 39), sujeitos a duas legislações distintas e a princípio inconciliáveis. Ao mesmo tempo, entretanto, a ação humana livre no mundo produz, através dos fins visados, efeitos sensíveis de uma causalidade por liberdade; ora, o próprio dever categórico nos força a pressupor a possibilidade de realização de um “fim moral terminal” <*moralischer Endzweck*> (UdG Ak VIII: 279. p. 66) por meio de nosso agir. Trata-se do efeito final da liberdade no mundo:

O efeito segundo o conceito de liberdade é o fim terminal; o qual (ou a sua manifestação no mundo dos sentidos) deve existir, para o que se pressupõe a condição de possibilidade do mesmo na natureza (do sujeito como ser sensível, isto é, como ser humano) (KU Ak V: 195-196. pp. 39-40).

São conhecidas as dificuldades em determinar na obra de Kant o que seria este fim terminal, no qual há a clara referência ao Sumo Bem, discutido, entre outros momentos, nas três Críticas (KrV A 806-819/ B 834-847. pp. 640-649; KpV Ak V: 107-132, pp. 175-212; KU Ak V: 442-459. pp. 282-299; Ak V: 469-485. pp. 308-325). A relação entre o progresso jurídico e a moralização do homem, a necessidade dos postulados da razão prática, a pressuposição pela faculdade de julgar de uma conformidade a fins na natureza; todos estes são reflexos da tentativa de dissipar uma dificuldade de fundo: a ação humana livre busca, inutilmente, erguer uma passagem por sobre o “grande abismo” que separa o suprassensível, a sede da liberdade, e o sensível, o mundo dos fenômenos no qual o homem intenta realizar o que lhe exigem as leis morais (KU Ak V: 195. p. 39). Acreditamos que esta tensão fundante da filosofia kantiana se reproduz na *Metafísica dos Costumes*: a exigida e, ao mesmo tempo, malograda realização da autonomia jurídica e ética no interior de uma comunidade cosmopolita, é projetada como uma ideia para cuja concretização as forças humanas não bastam. Sem pretender aprofundar o vínculo entre o que foi exposto nesta dissertação e a temática do Sumo Bem e do fim terminal, notemos apenas a dificuldade da grande tarefa moral proposta por Kant: o dever de realizar no mundo o “sistema da liberdade” exige conceber o homem “segundo uma analogia com a divindade” (UdG Ak VIII: 279. p. 66), como, talvez, um trágico Prometeu, detentor de uma ambivalente “arte divina” e responsável por um empreendimento ao qual sua razão o exorta ao mesmo tempo em que lhe desvela quão vão é tal esforço:

Se a habilidade <*Fertigkeit*> do arbítrio segundo leis da liberdade – em contraposição à natureza – devesse chamar-se aqui também arte, teria que por tal entender-se uma arte que tornasse possível um *sistema da liberdade*, semelhante a um sistema da natureza; uma *arte certamente divina*, na verdade, se estivesse em condições de realizar plenamente por meio da razão aquilo que a razão nos prescreve e pôr em obra a sua ideia (MS Ak VI: 218. p. 25. Grifos nossos).

O princípio de autonomia da vontade, forjado através do recurso a uma razão perfeita e soberana, é irrealizável para o homem situado no mundo sensível. No entanto, o diagnóstico kantiano não pode adotar um tom meramente resignado: os ideais normativos da paz perpétua no direito e na virtude devem servir como princípios condutores das reformas políticas e morais empreendidas pelo conjunto unido de seres racionais finitos que se sabem imperfeitos. Aqui, decerto, surge o papel da história, da

educação, da religião – em uma palavra, a antropologia moral, pragmática, filosófica ou qualquer outra designação que se lhe queira dar, cuja função é “traduzir” em ações concretas os ideais jurídicos e éticos forjados sob a perspectiva metafísica. Entretanto, a certeza de que tal esforço de passagem “derradeira” e “terminal” é, ao mesmo tempo, necessário e impossível, fica a cargo da própria crítica da razão, que desvela as insuficiências e limitações de um ser incontornavelmente sensível e racional.

BIBLIOGRAFIA

1) Bibliografia Primária

- Kant, I. *A Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____. *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- _____. *Anthropology, History, and Education*. Cambridge. Cambridge University Press, 2007.
- _____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
- _____. “Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível”. In: *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In: *Textos Seleccionados. Volume II (Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. “Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral”. In: *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- _____. “Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766”. In: *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992
- _____. “Observações sobre o sentimento do belo e do sublime”. In: *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime e Ensaio sobre as doenças mentais*. Campinas: Papirus, 2000
- _____. *Os Progressos da Metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura*. Lisboa. Edições 70, 2003.

_____. “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática“. In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. “Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica“. In: *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005

_____. *Theoretical Philosophy – 1755-1770*. Cambridge. Cambridge University Press. 1992

2) Bibliografia Secundária

Allison, H. “Is The *Critique of Judgment* “Post-Critical”?” In: Sedgwick, S. (ed). *The Reception of Kant’s Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel*. Cambridge. Cambridge University Press. 2000.

_____. “Kant’s doctrine of obligatory ends“. In: Idem. *Idealism and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

_____. *Kant’s Theory of Freedom*. Cambridge. Cambridge University Press. 1990.

Almeida, G. “Sobre o Princípio e a Lei Universal do Direito em Kant“. In: *Kriterion* 14. 2006.

Arndt, H. W. “Zu Begriff und Funktion der ‘moralischen Erfahrung’ in Christian Wolffs Ethik“. In: École, J (ed). *Autour de la philosophie Wolffienne*. In: Wolff, C. *Gesammelte Werke Bd 65*. Jean École et al. (eds). Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 1962-.

Arendt, H. *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. Chicago. The University of Chicago Press. 1992.

Baron, M. “Love and Respect in the *Doctrine of Virtue*” In: Timmons, M (org). *Kant’s Metaphysics of Morals*. Oxford. Oxford UP. 2002

_____. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Ithaca. Cornell University Press. 1995.

Beck, L.W. *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*. Chicago. Chicago University Press. 1960.

_____. “Lambert and Hume in Kant’s Development“, In: *Essays on Kant and Hume*. New Haven and London: Yale University Press, 1978

_____. “Les Deux Concepts Kantians du Vouloir dans Leur Contexte Politique”. In: *La Philosophie Politique de Kant*. Paris: PUF, 1962.

Bittner, R. “Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”. In: Höffe, O. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989.

Bittner, R. “Máximas”. In: *Studia Kantiana* 5, 2004.

Bobbio, N. “Les deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant”. In: *La Philosophie Politique de Kant*. Paris: PUF, 1962

Brandt, R. “Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre”. In: Brandt, R (Org). *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. Berlin: De Gruyter, 1982.

_____. *Die Bestimmung der Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner, 2007.

_____. “Kant como Metafísico” In: *Diánoia / Anuario de filosofía*, XXXIX, 1993

_____. *Immanuel Kant – Was bleibt?* Hamburg: Felix Meiner, 2010.

_____. *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A 67-76; B 92-101*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1995.

Busch, W. *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*. Berlin/New York: De Gruyter, 1979.

Caimi, M. *La Metafísica de Kant*. Buenos Aires: UEBA, 1989.

Carl, W. *Der Schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989

Capozzi, M. *Kant e la Logica. Vol I*. Napoli: Bibliopolis, 2002.

Cassirer, E. *Rousseau, Kant and Goethe. Two Essays*. Princeton: Princeton University Press. 1970.

Codato, L. “Kant e o fim da ontologia” In: *Analytica*. vol 13. n. 1. 2009.

Courtine, J.F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.

Cramer, K. “Kants Bestimmung des Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und Moralphilosophie in den Einleitungen in die ‘Kritik der reinen Vernunft’”. In: Fulda, H. F. e Stolzenberg, J. (orgs). *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hamburg: Meiner, 2001.

_____. “Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik”. In: Kato, Y. e Schönrich, G. (orgs). *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

_____. *Nicht-reine Synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Heidelberg: Carl Winter Universität Verlag, 1985.

_____. “Die Einteilung”. In: *Kritik der Reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1999.

Delekat, F. “Das Verhältnis von Sitten und Recht in Kants großen *Metaphysik der Sitten*”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd.12. H. 1. 1958.

Delbos, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969³.

École, J. *La métaphysique de Christian Wolff*. Hildesheim, Zürich & New York: Geog Olms Verlag, 1990.

Fichant, M. “L’Amphibologie des concepts de la Réflexion”. In: Almeida, G; Rohden, V e Terra, R (orgs). *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X Internationalen Kant-Kongresses. Berlin: De Gruyter, 2008.

Figueiredo, V. 1762-1772. *Estudo sobre a relação entre método, teoria e prática na gênese da Crítica kantiana*. FFLCH/USP. Tese de Doutorado. 1998.

_____. “Introdução”. In: Kant, E. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime e Ensaio sobre as doenças mentais*. Campinas: Papirus, 2000

Flikschuh, K. *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. “On Kant’s Rechtslehre”. In: *European Journal of Philosophy* Vol 5, n 1. 1997

Friedman, M. “Matter and Motion in the Metaphysical Foundations and the first Critique: The Empirical Concept of Matter and the Categories”. In: Fulda, H. F. e Stolzenberg, J. (orgs). *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hamburg: Meiner, 2001.

Fulda, H. F. “Deduktion der Einteilung eines Systems – erörtert am Beispiel ‘Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre’”. In: Fulda, H. F. e Stolzenberg, J. (orgs). *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hamburg: Meiner, 2001.

Goyard-Fabre, S. *La Philosophie du Droit de Kant*. Paris: Vrin, 1996.

Gregor, M. “Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten“. In: Ludwig, B (ed), Immanuel Kant. *Metaphysische Anfangsgründer der Tugendlehre*. Hamburg: Meiner, 2008.

_____. *Laws of Freedom. A Study of Kant’s Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.

Guyer, P. "Kant's Deduction of the Principle of Rights". In: Timmons, M. (org). *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. "Kant's System of Duties". In: *Kant's System of Nature and Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

_____. "Life, Liberty and Property: Rawls and Kant". In: Idem. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*. Hamburg: Meiner, 1969

Henrich, D. "Ethics of Autonomy" In: *The Unity of Reason*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1994.

_____. "Kant and Hutcheson". In: Ameriks, K & Höffe, O. (orgs). *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____. "On the unity of subjectivity". In: *The Unity of Reason*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1994.

_____. "Über Kants früheste Ethik". In: *Kant-Studien* 54. 1963.

Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1991.

Heimsoeth, H. "Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus". In: *Kant-Studien* 29, 1924.

Herman, B. *The Practice of Moral Judgement*. Cambridge: Oxford University Press, 1993.

Höffe, O. "Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft". In: Mohr, G & Willaschek, M (eds) *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Klassiker Auslegen*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

_____. *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994

_____. *Königliche Völker. Zu Kants Kosmopolitischer Rechts- und Frieden Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

_____. *Introduction à la Philosophie Pratique de Kant*. Paris: Vrin, 1985.

_____. "O imperativo categórico do direito: uma interpretação da 'Introdução à Doutrina do Direito'". In: *Studia Kantiana* 1, 1998

_____. "Transzendente oder vernunftkritische Ethik (Kant)" In: *Dialectica*. Vol. 35. No 1-2, 1981

Hoppe, H. *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1969.

Iltting, K-H. “Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie Kants?”. In: Archiv für Geschichte der Philosophie. Vol. 63, N. 3, 1981

Jasper, K. *Kant. Leben, Werk, Wirkung*. München: R. Piper & Co. Verlag, 1975

Kaulbach, F. “Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant”. In: Kant Studien. 67. 1976.

_____. *Immanuel Kant*. Walter de Gruyter: Berlin & New York, 1982.

_____. *Immanuel Kants ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’.* Interpretation und Kommentar. Darmstad: WBG, 1988.

Kelsen, H. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Kersting, W. *Kant über Recht*. Paderborn. Mentis. 2004.

_____. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. 3. Erweiterte und Bearbeitete Auflage*. Paderborn: Mentis, 2007.

Klemme, H. “The origin and aim of Kant’s Critique of Practical Reason”. In: Reath, A. & Timmerman, J (orgs). *Kant’s Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Kraft, B & Schönecker, D. “Einleitung”. In: Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner, 1999.

Krüger, G. *Critique et morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1961.

Kuehn, M. “Ethics and anthropology in the development of Kant’s moral philosophy” In: Timmerman, J (ed). *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____. *Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. “Kant’s Metaphysics of Morals: the history and significance of its deferral”. In: Denis, L (ed). *Kant’s Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Lamego, J. “A *Metafísica dos Costumes*: a apresentação sistemática da filosofia prática kantiana”. In: Kant, I. *A Metafísica dos Costumes*. Porto. Calouste Gulbenkian. 2005.

Lebrun, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Licht dos Santos, P.R. “O conceito de mundo e conceito na *Dissertação de 1770*” Primeira e segunda partes. In: *Analytica*, vols. 11 e 12. 2007 e 2008.

Locke, J. *The second treatise of government. An Essay concerning the true original, extent, and end of civil government*. In Laslett, P (Ed). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Longuenesse, B. *Kant and the Capacity to Judge – Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Lisser, K. *El Concepto del Derecho en Kant*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Autonoma de México, 1959.

Louden, R. *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Ludwig, B. "Einleitung". In: Idem (Ed). Immanuel Kant. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hamburg: Meiner, 2009.

Malibabo, B. *Kants Konzept einer kritischen Metaphysik der Sitten*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.

Marques, A. *Organismo e Sistema em Kant*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

Marty, F. "La notion de liberté dans la *Métaphysique des Mœurs*. La liberté de l'arbitre". In: Ferrari, J & Goyard-Fabre, S. *L'Année 1797. La Métaphysique des Mœurs*. Paris: Vrin, 2000.

Maus, I. *O Direito e a Política. Teoria da Democracia*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2009.

Menzer, P. "Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760-1785". In: Kant-Studien 2 e 3. 1898.

Nour, S. *À Paz Perpétua de Kant. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Oberer, H. "Ist Kants Rechtslehre kritische Philosophie?" In: Kant-Studien 74. 1983.

_____. "Zur frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre". In: Kant-Studien 64, 1973.

Paccioni, J.P. *Cet Esprit de Profondeur. Christian Wolff. L'ontologie et la métaphysique*. Paris: Vrin, 2006.

_____. "Wolff, l'expérience et la raison non pure". In: Revue philosophie de la France et le l'étranger. Tome 128. 2003/3.

Parma, V. "Es war einmal *eine Metaphysik der Sitten...*". In: Kant-Studien 91, 2000.

Paton, H.J. "The Aim and Structure of Kant's Grundlegung". In: The Philosophical Quarterly. Vol 8. n 31. 1958.

_____. *The Categorical Imperative*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

Pippin, R. "Dividing and Deriving in Kant's Rechtslehre". In: Höffe, O (org). *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie Verlag, 1999.

Rawls, J "Kantian Constructivism in Moral Theory". In: Rawls, J; Freeman, S (org). *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

Renaut, A. "Présentation". In: Kant, I. *Métaphysique des Moeurs I*. Paris: Flammarion, 1994.

_____. "L'Application et les limites de la philosophie pratique". In: *Kant Aujourd'Hui*. Paris: Aubier, 1997.

_____. "L'Énracinement Critique de La Métaphysique des Moeurs". In: Goyard-Fabre, S. e Ferrari, J. (orgs). *L'Année 1797. Kant. La Métaphysique des Moeurs*. Paris: Vrin, 2000.

Riedel, M. *Metafísica e metapolítica. Studi su Aristotele e sul linguaggio político della filosofia moderna*. Bologna: Il Mulino, 1990

Ritter, C. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1971.

Rohden, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Editora Ática, 1981.

Ross, W.D. *The Foundations of Ethics*. Oxford : Oxford University Press, 1939.

Rousseau, J-J. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. In: *Textos Seletos, Vol II (Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Do Contrato Social*, In: *Textos Seletos, Vol I (Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 85.

Rousset, B. *La Doctrine Kantienne de L'Objectivité*. Paris: Vrin, 1967.

Sala, G. "Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als 'ethischem gemeinem Wesen'". In: Fischer, N (org). *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: Meiner, 2004.

Saner, H. *Kant's Political Thought. Its Origins and Development*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1973.

Sänger, M. *Die kategoriale Systematik in den 'Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre'*. Berlin: De Gruyter, 1982.

- Santos, L. R. *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990.
- Schilpp, P.A. *Kant's Pre-Critical Ethics*. Bristol: Thoemmes Press, 1998.
- Schmucker, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain Kg. 1961.
- Schopenhauer, A. *Crítica da Filosofia Kantiana*. In: Textos Escolhidos (Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd I. Werke in Fünf Bänden*. Zürich: Haffmans Verlag. 1988.
- Schmidt, C. "The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals". In: Kant-Studien 96. 2005.
- Schwaiger, C. "Die Anfänge des Projekts einer Metaphysik der Sitten zu den wolffianischen Wurzeln einer kantischen Schlüsselidee". In: Gerhardt, V; Horstmann, R-P & Schumacher, R (eds). *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin: De Gruyter, 2000.
- Sgarbi, M. "Kant's Ethics as a part of Metaphysics: The role of spontaneity". In: Kant e-Prints. Série 2, V.2, n.3. Julho-Dezembro, 2008.
- Siep, L. "Wozu Metaphysik der Sitten?". In: Höffe, O (Org). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989.
- Stolzenberg, J. "The Pure 'I Will' Must Be Able to Accompany All of My Desires: The Problem of a Deduction of the Categories of Freedom in Kant's Critique of Practical Reason". In: Almeida, G; Rohden, V; Terra, R (eds). *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Walter de Gruyter, 2008.
- Terra, R. *A Política Tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Kant e o Direito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002 .
- _____. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.
- Timmons, M. "Motive and Rightness in Kant's Ethical System". In: Idem (org). *Kant's Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Tonelli, G "Die Umwälzung von 1769 bei Kant" In: Kant-Studien, 54, 1963.

Torrallba, J. "Kant on the Law of Nature as the Type of the Moral Law: On the 'Typic' of the Faculty of the Pure Practical Judgment and the Good as the Object of the Practical Reason". In: Garcia, A; Silar, M & Torralba, J (eds). *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

Velkley, R *Freedom and the End of Reason. On the moral foundations of Kant's critical philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1989.

Vleeschauwer, H.J. *La Déduction Transcendentale dans l'Oeuvre de Kant. Tome I*. New York & London: Garland Publishing, Inc, 1976. Reimpressão de Antwerpen: De Sikkel, 1934.

_____. "Wie ich jetzt die *Kritik der reinen Vernunft* Entwicklungsgeschichte lese" In: Kant-Studien, 54, 1963.

Vuillemin, J. *Physique et métaphysique kantienne*. Paris: PUF, 1955.

Werkmeister, W.H. *Kant's Silent Decade. A Decade of Philosophical Development*. Tallahassee: University Presses of Florida, 1979.

Willaschek, M. "Which Imperatives for Right? On the Non-Prescriptive Character of Juridical Laws in Kant's *Metaphysics of Morals*". In: Timmons, M (org). *Kant's Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 1992.

Wolff, C. *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemein*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2006.

_____. *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. In: *Gesammelte Werke*, Jean École et al. (eds). Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 1962.

Wood, A. "Humanity as End in Itself". In: Guyer, P (ed). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*. New York & Oxford: Rowman & Littlefield Publishers. 1998.

_____. "Kant's Doctrine of Right: Introduction". In: Höffe, Otfried (org). *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie Verlag, 1999.

_____. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. "The Final Form of Kant's Practical Philosophy". In: Timmons, Mark. *Kant's Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. “The Moral Law as a System of Formulas”. In: Fulda, H. F. e Stolzenberg, J. (orgs). *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hamburg: Meiner, 2001

_____. “Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics”. In: *Philosophical Topics*. Vol 19. No 1. 1991

Zammito, J.H. *Kant, Herder, and the birth of anthropology*. Chicago & London: University of Chicago Press, 2005.