

Sobre a distinção entre prudência e moralidade em Kant e Crusius: considerações sobre a origem da doutrina do imperativo categórico

[On the distinction between prudence and morality in Kant and Crusius: considerations on the origin of the doctrine of categorical imperative]

Bruno Cunha *

Universidade Federal de São João del Rei (São João del Rei, Brasil)

Considerações iniciais: a distinção da *praxis* na *Fundamentação*

É quase unanimidade que a ética de Kant é um dos pilares do pensamento moral ocidental. Isso se deve, em grande medida, pela *forma original e profunda* com a qual ela foi capaz de lidar com diversos problemas não suficientemente respondidos ou abordados pela tradição filosófica. Não é de se surpreender, que, conseqüentemente, dentro da literatura, sua apreciação seja predominantemente positiva. Para J.B Schneewind, “a teoria ética de Kant foi a mais original contribuição durante os séculos dezessete e dezoito” (Schneewind 1990, p. 651). Schönecker e Wood consideram, por sua vez, que a primeira obra moral de Kant, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, “pertence ao conjunto de textos de maior destaque da história da filosofia” (Schönecker;Wood 2014, p. 11). Corroborando a mesma opinião, Allison afirma que a obra “é amplamente considerada o mais importante trabalho da filosofia moral moderna” (2011, p. 1). E, por fim, vale ressaltar ainda a apreciação de Klemme de que a *Fundamentação* foi um dos escritos que “mudou a assinatura filosófica dos modernos” (Klemme 2017, p. 7).

Uma das características mais notáveis da célebre doutrina moral kantiana encontra-se em sua tripartição da *praxis* através de imperativos, que são regras cujo propósito é o de determinar, em algum caminho possível, o fazer e deixar de fazer de seres racionais. Essa distinção toma lugar, de uma forma por assim dizer definitiva, na segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de

* Professor adjunto na Universidade Federal de São João del Rei, Departamento de Filosofias e Métodos (DFIME). E-mail: brunocunha@ufsj.edu.br

1785. A título introdutório, ao considerar a razão prática como a capacidade de agir segundo a representação de leis ou de princípios objetivos, Kant pressupõe alguns caminhos possíveis pelos quais a razão pode determinar objetivamente a vontade. A razão é capaz, não obstante, de ditar mandamentos objetivos que a vontade, segundo sua constituição subjetiva, pode ou não acolher. Por este motivo, uma vez que as leis objetivas e necessárias da razão nem sempre coincidem com o querer meramente subjetivo e contingente, tais mandamentos racionais, cujas fórmulas estão expressas nesses imperativos, devem ser representados não apenas como necessidade moral, mas em fórmulas de necessitação [*Nötigung*] ou de coação, por meio das quais uma obrigação de fazer ou deixar de fazer algo é imposta ao sujeito. “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”(GMS, AA 04:414)¹.

Enquanto princípios práticos objetivos em direção a qualquer bem possível, tais imperativos podem ordenar de dois modos diferentes, hipotética e categoricamente. Os imperativos hipotéticos dizem respeito a determinação da vontade em vista de qualquer intenção possível ou real. Em primeira instância, os imperativos hipotéticos podem ser classificados como imperativos de habilidade, regras por meio das quais se otimiza os meios para se alcançar um fim arbitrário qualquer. Como Kant observa, estes imperativos são encontrados, sobretudo, no âmbito prático das ciências. Trata-se de imperativos técnicos, cujas prescrições seguem um propósito qualquer na resolução de problemas. Nesse caso, não importa se a finalidade é boa ou razoável, importa apenas que se empregue adequadamente os meios para se alcançar o fim. Nesse sentido, “[a]s regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa, são de igual valor”, pois o que importa são os meios aos quais se serve “para conseguir perfeitamente a intenção proposta” (GMS, AA 04:415).

Dentro dos imperativos hipotéticos, é possível pensar, contudo, um propósito que não é meramente arbitrário, mas é uma condição assertórica universal à qual aspira todos os seres racionais, a saber, a felicidade. Dessa forma, enquanto os *imperativos de habilidade* são considerados princípios *problemáticos*, os *imperativos de prudência* são princípios práticos *assertóricos* na medida em que se atrelam não a um propósito incerto e simplesmente possível, mas a um propósito certo e a *a priori* inscrito na essência de todos seres racionais. Como princípios *pragmáticos* pertencentes ao bem estar humano, eles certamente se ligam a um propósito supostamente universal, embora não possam ser assumidos, à diferença das éticas eudemonistas, como mandamento ou lei, uma vez que neles a ação é sempre condicionada pelo fim. Ora, o problema é que o propósito em questão aqui, a saber, a felicidade é, como Kant salienta, um conceito completamente

¹ As referências às obras de Kant seguem o padrão da *Kantsforschung* de acordo com a *Akademieausgabe*.

indeterminado. Nele não nos é dado, na medida em que é constituído por elementos empíricos, o discernimento de um todo absoluto, um máximo de bem estar (*GMS*, AA 04:418). Kant conclui, como um diagnóstico acerca dos imperativos hipotéticos, que os imperativos de habilidade e de prudência, uma vez condicionados pelo fim, não são capazes nunca de se constituir como uma regra genuinamente moral.

É perceptível que, ao rejeitar os imperativos hipotéticos como regra moral, Kant se opõe praticamente a toda tradição filosófica ocidental, desde o eudemonismo aristotélico, passando pelas doutrinas morais teológicas da idade média, até chegar aos modernos que têm tentado estabelecer, sem sucesso, o princípio da moralidade a partir de fundamentos materiais diversos, tais como a educação, a constituição civil, o sentimento moral ou a perfeição (*KpV*, AA 05:40). Um dos aspectos que mais denotam a *originalidade* da perspectiva kantiana, sem dúvida, encontra-se na caracterização de sua regra moral, a saber, o imperativo categórico. *Qualitativamente* distinto dos imperativos hipotéticos, o imperativo categórico é uma regra que não se baseia em qualquer condição ou propósito prévio, como a felicidade, a constituição ou a *vontade de Deus*, mas determina *imediatamente* a vontade. Para prover essa determinação *imediate*, o imperativo categórico abstrai de toda *matéria* da ação e do que dela resulta, para se ocupar tão somente de sua *forma*. Ele extrai por conseguinte, através disso, o que é essencialmente bom em uma vontade (*GMS*, AA 04:416). Mas nesse ponto cabe a pergunta: como Kant representa essa regra *formal*, capaz de determinar totalmente *a priori*, ou seja, sem pressupor a experiência, o comportamento humano *incondicionalmente*, ou seja, de uma maneira válida para todos os seres racionais? A determinação do agir deve acontecer, via de regra, em um caminho acessível mesmo para a razão humana mais vulgar (*GMS*, AA 04:403-404). Dessa forma a possibilidade de um imperativo categórico é concebida completamente *a priori*, levando em conta um procedimento de julgamento interno segundo o qual as máximas², ou seja, os princípios subjetivos de nossa vontade que nos levam a ação, são elevadas à condição de leis universais. O procedimento de *universalização* das máximas que caracteriza a primeira formulação do imperativo categórico é apresentado, portanto, nos seguintes termos: “age apenas segundo aquela máxima através do qual você possa querer que ela se torne ao mesmo tempo uma lei universal” (*GMS*, AA 04:421). Em complemento à primeira formulação, ainda é importante levar em conta a analogia kantiana entre leis morais e *leis naturais*, considerando a universalidade e a necessidade das mesmas, e, nesse sentido, a primeira fórmula se expressa, como representação da lei natural, em termos um

² Nas palavras da *Fundamentação*: “[a] máxima é o princípio subjetivo da ação e tem de se distinguir do princípio objetivo, quer dizer da lei prática. A primeiro é [...] o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional” (*GMS*, AA 04:420).

pouco diferentes: “age como se a máxima da tua ação devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (GMS, AA 04:421).

Não obstante, é preciso, com o propósito de evitar os diversos equívocos interpretativos que têm desde o início acometido a doutrina kantiana, ainda considerar as outras duas formulações, visto que, como Kant assevera, todas as fórmulas são expressão de um mesmo princípio. Na segunda formulação, a despeito de sua rejeição de toda e qualquer tipo de matéria, Kant parece admitir um único conteúdo possível para o imperativo categórico. Mas considerando que todos os objetos do mundo são sempre condicionados, a única coisa para a qual se pode atribuir um valor absoluto é o homem, o “sujeito de todos os fins” (GMS, AA 04:431). Dessa forma, no que diz respeito à vontade humana, esse é necessariamente o único conteúdo (embora não empírico) que pode ser assumido como fim universal. O princípio ético precisa considerar, portanto, que “[a] natureza do homem existe como um fim em si” (GMS, AA 04:429). Baseado nesse fundamento, a segunda fórmula do imperativo categórico se expressa da seguinte maneira: “[a]ge de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (GMS, AA 04:429). Finalmente, como corolário da maior de todas as doutrinas da autonomia, a última das formulações vai se apresentar como resultado das duas anteriores. A *fórmula da lei universal* e a *fórmula da dignidade* levam à *fórmula da autonomia*, pela qual se assume “a ideia da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal” (GMS, AA 04: 432). Ou seja, a lei à qual a vontade se submete não é estranha a ela, mas é uma lei que ela dá a si mesma. A legitimidade e a autoridade da lei se encontram, portanto, no fato de que vontade não está submetida a qualquer interesse alheio ao seu próprio. Temos aí fundado, pela ética kantiana, o célebre princípio da autonomia, que em contraste ao princípio da heteronomia, pressupõe que tanto a lei objetiva que funda a obrigação moral quanto o móbil subjetivo que leva os homens a realizar ações conforme ela são sempre intrínsecos a natureza da sua própria vontade.

Com essa breve apresentação, não foi nosso objetivo expor os pormenores da doutrina do imperativo categórico, mas tão somente delinear algumas de suas características com o propósito de levantar a pergunta sobre a sua originalidade. É indiscutível a extensão da originalidade e da importância das respostas e das soluções kantianas. O que talvez não seja tão evidente é que a filosofia moral de Kant como um todo não foi subitamente construída, mas dependeu de um extenso e profundo debate com a tradição filosófica, sobretudo, com a tradição escolástica alemã, com uma conseqüentemente *apropriação* ou *assimilação* de vários de seus aspectos. No que diz respeito à doutrina do imperativo categórico, em particular, não é possível ser indiferente à influência da filosofia prática do filósofo e teólogo alemão do iluminismo, Christian August Crusius. Embora a história do

desenvolvimento da doutrina kantiana tenha de levar em conta muitos elementos, é perceptível que *algumas* de suas características principais se remetem ao pensamento de Crusius. Como Schmucker afirma, em seu célebre comentário *As Origens da Ética de Kant*, é de se surpreender bastante que o autor da *Instrução* “antecipe quase todos os pensamentos fundamentais essenciais da ética tardia de Kant, nessa ou naquela forma”. Isso vai “tão longe que encontramos prefigurados [vorgebildet] já inteiramente em Crusius muitas formulações características e conceitos que normalmente passam-se por [gelten als] especificamente kantianos de modo que a bastante famosa originalidade da concepção ética do filósofo pode ser reconhecida de forma limitada a partir daqui”. Com isso, “certamente não deve ser contestada a sua importância e magnitude, mas deve-se também ver o outro lado: que as raízes de suas ideias fundamentais descansam profundamente no solo da filosofia do iluminismo alemão, particularmente no modo como ela [sua concepção ética] foi incorporada a partir de Crusius” (1961, p. 81-82). Dessa forma, meu objetivo nesse artigo é tentar identificar alguns traços dessa influência, levando em conta algumas das mais notáveis características da doutrina moral kantiana tais como 1) a distinção da práxis em necessidade condicionada e incondicionada e o contraste entre *prudência* e *moralidade* 2) o imediatismo e o formalismo do princípio ético 3) a identificação entre lei moral e lei natural 4) a especificidade do conceito de vontade.

Kant e Crusius sobre a antinomia inicial entre liberdade e natureza

Dentro da literatura filosófica, muito pouco tem sido discutido sobre a filosofia alemã no período entre Leibniz e Kant. Talvez não seja equivocados dizer que a grande maioria dos pensadores alemães desse período caíram em um total esquecimento. Como constata Beck (1969, p. 393), em seu monumental *Early German Philosophy*, “com exceção de Lessing, os filósofos alemães que viveram entre Leibniz e Kant foram esquecidos”. Particularmente, é difícil aduzir razões para essa negligência. O que parece certo é que os pensadores alemães desse período foram eclipsados pela publicação da *Crítica da Razão Pura* de Kant, permanecendo às sombras do movimento inaugurado por ela conhecido como “filosofia clássica alemã”, uma fase que, para Dyck e Wunderlich, relegou “a tradição antecedente” a “um tipo de status pré-histórico” (2018, p. 2). Segundo Beck, no entanto, pelos menos três pensadores alemães que precederam Kant levantaram importantes questões sem as quais a filosofia kantiana poderia ter tomado um rumo completamente diferente. Crusius certamente está incluído entre eles.

Christian August Crusius (1715-75) é reconhecido como o maior filósofo da tradição pietista anti-wolffiana que tomou lugar na Alemanha na primeira metade do século XVIII. A carreira de Crusius na filosofia foi relativamente curta, o que

não o impediu de se firmar notavelmente como o maior de todos os adversários de Christian Wolff. Crusius foi professor de filosofia em Leipzig durante os anos de 1740, época em que redigiu seus mais importantes trabalhos filosóficos. Max Wundt (1945, p. 254-255) nos relata, em seu pioneiro *A Filosofia Escolástica Alemã na Época do Iluminismo*, que Crusius começou a escrever sobre filosofia no fim dos anos 30, pouco antes da morte de seu mestre, Adolph Friedrich Hoffman. Considerados em sua totalidade, seus escritos filosóficos podem ser enquadrados em dois grupos. No primeiro se inclui os escritos menores publicados do período de 1739 a 1745, que foram reunidos em 1750, em uma coletânea intitulada *Opuscula philosophico-theologica*, dentre os quais se destaca sua dissertação de 1743, *Dissertação sobre o Uso e os Limites do Princípio de Razão Determinante, vulgo Princípio de Razão Suficiente*. Não obstante, a um segundo grupo pertencem os manuais escolásticos publicados a partir de 1744, que assumiram grande importância filosófica, na medida em que neles se desenvolveu um pensamento profundamente sistemático em contraste com a filosofia de Wolff. Em 1744 e 1745 foram publicadas as obras de ética e metafísica de Crusius respectivamente intituladas *Instrução de uma Vida Racional* e *Projeto das Verdades Necessárias da Razão*, enquanto os tratados de lógica e física apareceram pouco depois, em 1747 e 1749, com os títulos *Caminho para a Certeza e para a Confiabilidade do Conhecimento Humano* e *Guia para Refletir Metodicamente e Cuidadosamente sobre os Acontecimentos Naturais*. Contudo, de acordo com Wundt (1945 p. 255) desafortunadamente, “o que Crusius significou como filósofo, chegou ao fim em 1750, quando ele se transferiu para a faculdade de teologia”.

A influência de Crusius sobre Kant foi predominante na década de 1750. Em sua tese de habilitação de 1755, *Nova Dilucidatio*, Kant tece duras críticas a metafísica wolffiana, cujos princípios requerem, segundo o seu diagnóstico, uma profunda revisão. Particularmente, na seção II, Kant propõe a reformulação do princípio de razão suficiente, ao qual ele passa a denominar *princípio da razão determinante* (*Diss*, § 3)³ reconhecendo nele a necessidade de uma distinção entre os fundamentos determinantes *antecedentes*, os quais incluem os fundamentos de explicação, do ser e do tornar-se, e os fundamentos *consequentes*, representados no fundamento do conhecimento⁴. Esta reformulação do princípio de razão suficiente se deve indubitavelmente às objeções de Crusius, que havia se contraposto ao axioma wolffiano, em primeiro lugar, pelo fato dele ir contra nossa consciência de

³ No que diz respeito à referência às obras de Crusius, indicar-se-á primeiramente a abreviatura das obras seguida de seu parágrafo. As abreviaturas são: (Diss: *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis* [Dissertação]; ENT: *Entwurf der nothwendigen Vernunft Wahrheiten* [Projeto]; ANW: *Anweisung vernünftig zu leben* [Instrução]).

⁴ O ponto fulcral da crítica de Crusius, nesse sentido, está na objeção de que Wolff confundiu os aspectos lógicos e ontológicos do princípio de razão suficiente. Estes devem ser bem distinguidos como *principium essendi e principium cognoscendi*.

liberdade (*Diss*, § 8 - 9)⁵; em segundo, porque ele não pode ser demonstrado pelo princípio de contradição (*Diss*, § 14)⁶ e; por último, porque ele é ambíguo (*Diss*, § 16 - 18)⁷. Contudo, se, em sua crítica, Kant parece conduzir a sua revisão fundamentalmente tendo como referência as duas últimas objeções, ele parece negligenciar, por outro lado, a importante reivindicação contida na primeira delas ao tentar encontrar uma justificativa, na última seção da *Nova Dilucidatio*, para um argumento compatibilista. Dessa forma, embora a problemática do tratado seja essencialmente metafísica, é perceptível que ela vai ter consequentes implicações do âmbito da ética.

De acordo com a compreensão wolffiana, o princípio de razão suficiente opera determinando, para cada coisa particular, o conjunto de predicados que lhe dizem respeito, excluindo todos os outros predicados possíveis, incluindo suas negações. Desse modo, a razão suficiente é o fundamento da existência pelo qual uma coisa é aquilo que é e não o seu contrário. Este princípio sempre exige que se estabeleça uma determinação em relação ao predicado de algo, excluindo seu oposto (*PND*, AA 01:393). Em outras palavras, sem uma razão suficiente seria impossível verificar os predicados a serem atribuídos a um determinado sujeito. Todavia, de acordo com a interpretação kantiana, ao ser assumido não apenas como critério de verdade, mas também de existência, este princípio tem de ser sempre uma razão anteriormente determinante, ou seja, uma *ratio essendi*. Isso implica que na cadeia de todas as determinações possíveis, o princípio de razão se identifica com a causalidade natural, determinando e trazendo cada estado de coisas à existência através de outros estados que são as suas causas. A consequência disso é que,

⁵ De acordo com Crusius, no §8, o princípio de razão determinante “é destrutivo para a moralidade”. Uma vez que, segundo a doutrina da razão suficiente, “a liberdade será aquela condição do sujeito no qual causas determinantes são representadas simultaneamente pelo intelecto racional”, com efeito, “a culpa será a presença de razões, em algum sujeito, que determina ele a coisas ruins”, logo “recompensa e punição serão efeitos naturais e inevitáveis de razões determinantes para realizar isso ou aquilo e que são tão necessárias e inevitáveis quanto a essência de todas as coisas em si mesmas”. Por conseguinte, no § 9, Crusius se pergunta se “[d]isso não se segue que nenhum pecado poderia ser desagradável a Deus? Pois pode ser desagradável a Deus aquilo que é inevitável nas coisas que Ele traz a existência e cuja criação em si ele não é capaz de evitar?” E então Crusius conclui: “Quem permitirá que um princípio imaginário arrebathe sua liberdade, da qual se é, contudo, consciente através do testemunho da experiência?”

⁶ Crusius explica, “o princípio de contradição é uma proposição completamente idêntica e então para ele ser aplicável a algo é necessário que estejamos falando sobre uma mesma e única coisa, em um mesmo e único aspecto e em um único e mesmo tempo. Por isso, nenhuma questão, qualquer que seja, pode ser decidida por meio dele no que diz respeito a causas e efeitos, princípios e o que se segue deles a menos que se assuma outro princípio que é diferente e independente do primeiro”. Essas considerações serão certamente importantes para a distinção kantiana entre fundamento lógico e real no início de 1760.

⁷ Enuncia-se no § 16 que “o princípio é ambíguo, primeiramente, devido a ambiguidade da palavra ‘razão’”. No §17, “devido à ambiguidade da palavra ‘suficiente’”. Crusius conclui que “a ambiguidade [em questão] é uma incerteza na aplicação em que o princípio concorda com palavras de uma forma que não se pode entender qual significado é para ser atribuído a elas em determinada instância. No entanto, noções são ambíguas quando não se pode entender como elas poderiam ser aplicadas a determinados exemplos, quando o conceito deveria ser útil para tal determinação. Portanto, nem todos os conceitos gerais são ambíguos, mas o princípio de razão suficiente é culpado de ambiguidade, porque é geral [em sentido vicioso]”

necessariamente, todos os eventos da natureza devem acontecer tendo causas determinantes antecedentes como fundamento.

A primeira objeção de Crusius é a de que o princípio da razão suficiente “traz de volta a imutável necessidade de todas as coisas e a fatalidade estoica” (PND, AA 01:399) (ENT, § 124) (Diss, § 7)⁸ e, dessa forma, ameaça a liberdade. O fato é que, em uma hipótese na qual remontamos na cadeia de acontecimentos até chegar “ao começo do mundo que revela imediatamente Deus como autor”, “segundo uma lei sempre imutável” (PND, AA 01:399), a liberdade humana parece *inconcebível*. Por isso, contra o determinismo wolffiano, Crusius defende o conceito voluntarista de liberdade de indiferença, compreensão segundo o qual as ações não são determinadas por nenhuma causa anterior, mas estão submetidas apenas à determinação de sua própria existência. Em sua própria definição, a liberdade é “a força para determinar a si mesmo para uma ação, sem ser determinado por nada mais, seja interno ou externo” (ANW, § 39).

Posicionando-se agora contra Crusius, Kant não aceita, na *Nova Dilucidatio*, essa noção radical de liberdade, porque, na perspectiva wolffiana ainda defendida por ele, ela parece tanto ontologicamente insustentável, já que nada pode subsistir sem uma determinação, quanto logicamente contraditória, uma vez que se algo é princípio da própria existência, deve ser tanto causa quanto efeito de si (PND, AA 01:393). Em defesa do princípio de razão suficiente, Kant argumenta que as ações livres devem ser possíveis mesmo possuindo um fundamento de determinação em razões antecedentes, embora essas razões não devam ser “estabelecidas exteriormente aos desejos e às inclinações espontâneas do sujeito” (PND, AA 01:400). O determinismo precisa ser admitido porque o oposto nas ações livres nunca pode ser realizado, pois “está impedido pelas razões já existentes” (PND, AA 01:399). Mas as ações permanecem livres, porque o que as caracteriza, em distinção a necessidade metafísica absoluta dos acontecimentos naturais, é apenas um tipo de necessidade hipotética. Ou seja, o oposto das ações é sempre possível, mesmo que nunca se realize. Dessa forma, como agentes livres, somos determinados por um *fundamento interno* cuja determinação contrária não encerra qualquer tipo de contradição. Dentro da faculdade de apetição, esse fundamento interno determina e provoca a atração da vontade por meio do prazer, direcionando-a para aquilo que lhe parece mais agradável (PND, AA 01:401). Contudo, embora Kant pareça assumir aqui uma concepção da faculdade apetitiva

⁸ O princípio de razão suficiente introduz o destino: “destino consiste na imutável implicação de todas as coisas. [...]”. De acordo com o princípio de razão, “todas as coisas são determinadas no mundo e não através da vontade de Deus, mas da natureza das coisas em si mesmas. [...] A sabedoria de Deus consistirá portanto em conhecer a necessidade para a qual Ele e tudo mais está sujeito e Sua liberdade consistirá em ser determinado a obedecer essa necessidade” (Diss, § 7).

um pouco distinta das dos wolffianos⁹, insistindo que as determinações internas da liberdade são, de algum modo, diferentes das determinações naturais, ele não está apto a provar, nesse ponto, ao assumir apenas um tipo de estrutura causal sustentada pelo princípio de razão determinante, como os fundamentos internos que determinam a vontade não estão determinados pelos fundamentos externos ligados aos eventos naturais e as suas representações¹⁰. O fato é que Kant ainda está muito longe de ser capaz de estabelecer qualquer distinção qualitativa em relação aos tipos de causalidade e, por isso, não é capaz de mostrar como liberdade e natureza podem coexistir em um mesmo mundo, mediante o princípio de razão suficiente, sem cair em um total determinismo. Ao tentar justificar seu argumento compatibilista a partir do princípio de razão determinante, Kant acaba preso ao que se pode chamar de *fisicismo* ético wolffiano, que compreende o bem moral como uma derivação da perfeição física ontológica da natureza. Como já havia afirmado Crusius contra Wolff, “mesmo se se indicasse um ato para o qual a substância eficiente [wirckende] fosse determinada por suas próprias ideias e desejos, o que chamamos espontaneidade ou independência [Selbständigkeit] espiritual, ainda assim o ato não deixaria de ser necessário”. Com efeito, “[n]ão faz diferença por meio de quais ideias a mente efetiva é determinada, independente se os motivos determinantes em seu entendimento fossem representados claramente ou não”. Isso significa que o determinismo submete a moral às circunstâncias e transforma, como Crusius observa, a virtude em uma *questão de sorte*, “uma vez que ela [a virtude] ocorreria se alguém tivesse uma boa natureza ou tivesse sido colocado em certas relações com outras coisas por meio das quais fosse determinado para ações que estivesse de acordo com a perfeição” (ANW, § 40).

Se, nesse contexto, é nítido que Kant acredita que, de algum modo, a liberdade precisa de um fundamento de determinação, o que deve se esclarecer progressivamente, na direção da compreensão de seu futuro conceito de razão prática, é que os fundamentos de determinação de uma vontade livre, se convenientes à ordem moral, não podem ser retirados da ordem da natureza e de nossas representações acerca dela, mas devem se remeter a uma ordem *sui generis* e a uma estrutura própria de causalidade para a qual Crusius abre o caminho. Crusius abre um caminho de reflexão distinto nesse sentido ao vincular, em sua metafísica, o princípio de razão determinante aos processos físicos da natureza, enquanto concebe, ao mesmo tempo, um princípio de “razão suficiente” *qualitativamente* distinto para a liberdade. Em sua perspectiva, enquanto os acontecimentos naturais e contingentes são sempre causados por outros eventos do mesmo tipo (ENT, § 31), a causa das ações livres encontra seu princípio em si mesma. Uma vez que o princípio de razão suficiente de Wolff reduziu a uma só as

⁹ Ver Henrich (1963, p. 412-413) e Cunha (2017, p. 64-66).

¹⁰ Ver Schönfeld (2000, p. 158) e Cunha (2017, p. 66-67).

causas físicas e as morais (*ENT*, § 402), um dos propósitos das objeções de Crusius contra Wolff é, portanto, o de proporcionar as bases metafísicas de uma teoria que permita compreender a liberdade *estritamente* como “força da vontade”, como “poder de determinar a si mesma para sua própria atividade” (*ANW*, § 39) ou como uma “completa atividade interna” (*ANW*, § 41; § 43). Sem dúvida, o conceito de vontade, proposto por Crusius, compreendido enquanto uma faculdade *sui generis*, a saber, como uma força distinta da do entendimento dotada de uma causalidade própria e de uma estrutura específica de regras, será de fundamental importância para o desenvolvimento da teoria ética de Kant. A concepção independente da vontade será fundamental para se compreender adequadamente a *necessidade moral* e a distinção *qualitativa* entre *prudência* e *moralidade*.

Kant e Crusius sobre a distinção dos imperativos: necessidade problemática e moral

Nos escritos pré-críticos, a primeira discussão propriamente moral vai aparecer relativamente tarde, na última seção de um ensaio de 1764 intitulado *Investigação sobre a Evidência dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*. Ao se questionar sobre a evidência dos primeiros fundamentos da moral, Kant chama a atenção para o duplo caráter da *necessidade* da ação enunciada nas fórmulas “do fazer e deixar de fazer” [Tun und Lassen] que expressam uma obrigação: “[a] saber, *devo* fazer algo (como um *meio*), se desejo alguma coisa (como fim); ou *devo fazer imediatamente* alguma coisa (como um fim) e levá-la a efeito” (*UD*, AA 02:298). Kant já se mostra consciente, nesse ponto, de que o primeiro tipo de necessidade não pode expressar uma obrigação, pois não é mais do que uma simples regra para se solucionar um problema. É certo que, ao levantar a pergunta sobre “quais meios que tenho que me servir, se quero atingir certo fim?”, chegamos a “instruções”, seja de “uma conduta hábil” de “traçar dois arcos secantes, se quero dividir uma reta em duas partes”, seja de regras prudenciais “para promover sua felicidade”. Contudo, em ambos os casos a necessidade não é capaz de fundar uma obrigação, porque aqui “o uso dos meios não tem nenhuma necessidade senão a que convém ao fim” ou seja, sua necessidade é sempre condicionada, e isso faz com que todas as ações sejam sempre contingentes, de modo que a obrigação não seja capaz de assumir status de “lei”. Só pode haver ações necessárias e obrigatórias na moral, se elas forem, portanto, “subordinadas a um fim necessário em si” (*UD*, AA 02:298). É perceptível que, com a explicitação da distinção fundamental entre “a necessidade dos meios (necessidade problemática)” e “a necessidade dos fins (necessidade legal), no escrito de 1764, já encontramos, em um estado embrionário, tanto a distinção entre imperativos hipotéticos e categóricos, quanto a ideia tripartida da *praxis* moral em habilidade, prudência e moralidade. Ao falar de

uma necessidade legal, contudo, é impossível não reconhecer no discurso kantiano uma terminologia fundamental da ética de Crusius, a partir da qual se explicita tanto as características da necessidade moral quanto a distinção *qualitativa* entre *prudência e moralidade*.

Em sua *Instrução de uma Vida Racional*, Crusius vai distinguir obrigações de prudência e obrigações de virtude. Para a compreensão desse ponto, antes de tudo, é importante compreendermos as considerações acerca da psicologia que inauguram a *Instrução*. Crusius reconhece certos desejos básicos e derivados que compõem a mente humana. Todo desejo é sempre “um esforço para trazer certas representações à realidade” (ANW, § 97). Quando realizamos o objeto de nosso desejo, sentimos prazer e, ao contrário, ao nos afastarmos dele, sentimos desprazer e dor. Como temos uma tendência natural a buscar a completude de nossos desejos, alcançando continuamente o prazer e afastando a dor, reconhece-se “um impulso [Trieb] para uma vida contínua [unaufhörlich] na qual todos os nossos desejos são preenchidos com prazer e na qual não estamos apenas livres de toda dor, mas na qual a infelicidade é impossível” (ANW, § 106). Trata-se de um “impulso para a felicidade”, que “é de fato dirigido a um objeto infinito, a saber, a um objeto no qual se quer satisfazer infinitamente”. De um modo geral, a felicidade está diretamente relacionada à satisfação de nossos desejos particulares e contingentes, isso faz com que esse impulso, na maioria das vezes, seja equivocado, já que, segundo Crusius, ele não pode ser realizado adequadamente “de outra forma senão através da vontade e da força de Nosso Criador” (ANW, § 106). Considerando então que a felicidade pressupõe, na maioria das vezes, a satisfação de nossos desejos naturais, o desejo de felicidade não é, para Crusius, um desejo original. Ele não está entre os nossos desejos mais básicos.

A partir dos pressupostos da psicologia crusiana, compreende-se que, geralmente, “um desejo tem seu fundamento em um ou diversos outros desejos” e “uma vez que essa série não pode continuar interminavelmente, deve se chegar finalmente aos primeiros desejos” (ANW, § 89). É possível identificar, dessa forma, alguns aspectos que caracterizam um desejo básico [Grundbegierde]. Em primeira instância, dentre os critérios que identificam um desejo desse tipo, exige-se que “ele não seja mal [Böse] em e por si mesmo, ou seja, que não entre em conflito com a perfeição humana e a divina”. Em segundo lugar, “ele deve ser universal”, sendo a prova de sua universalidade formada “na experiência”. E, por último, “ele também não pode ser derivado de nenhum outro” (ANW, § 93). O primeiro desses desejos é, de acordo com Crusius, “o impulso para nossa própria perfeição ou a exigência de ver nosso estado em sua perfeição apropriada e torná-lo sempre mais perfeito” (ANW, § 111). O segundo desejo básico diz respeito à “exigência de união com objetos nos quais percebemos perfeição”. Este desejo se distingue do primeiro porque, enquanto no primeiro o impulso se dirige ao aperfeiçoamento de nós mesmos, no segundo “buscamos a união com a perfeição sem qualquer

propósito relacionado a nós mesmos e à utilidade que podemos esperar disso” (ANW, § 122). E, por fim, ainda se pode falar de um terceiro desejo, que é “o impulso natural para reconhecer uma lei moral divina, isto é, para acreditar em uma regra tal das ações humanas na qual se determina o que Deus quer fazer ou deixar de fazer, a partir de nossa obediência, por causa da nossa dependência Dele”. Nossos desejos mais básicos, como modos de manifestação da nossa vontade, conectam-se a representações do entendimento, ou seja, a ideias básicas por meio das quais nos tornamos conscientes dos objetos do desejo e a partir das quais somos impelidos, através da vontade, em direção a eles (ANW, § 92) Disso resulta, no que concerne ao último desses desejos fundamentais, uma “inclinação para julgar a moralidade das ações, isto é, sua justiça e injustiça”. E uma vez que “denominamos consciência [*Gewissen*] o juízo da moralidade de nossos atos”, devemos chamar “o impulso fundamental para reconhecer a lei moral divina de impulso da consciência [*Gewissenstrieb*]”. A despeito da dificuldade humana de raciocinar, Crusius acredita, em uma conotação que nos alude à doutrina do imperativo categórico, que a consciência imediata da moralidade é acessível a todos os seres humanos independente da capacidade intelectual. Uma vez que “todos os seres humanos são subordinados à lei divina e devem ser dirigidos por ela, é fácil considerar que Ele criou o caminho mais curto para seu conhecimento e fez Sua vontade evidente de tal modo que possa alcançar o conhecimento de todos” (ANW, § 135). Isto é, mesmo sem compreender claramente as razões, “a experiência” nos mostra que “o ser humano de entendimento médio estará logo ciente [*gewahr*], nas ações mais difíceis e confusas, do que é justo e injusto” (ANW, § 136). Interessante notar também que, em contraposição a Wolff, para quem a consciência não é mais do que um estar consciente [*Bewusstsein*] da perfeição e imperfeição da ação, Crusius compreende, em um sentido importante para a história da formação da ética de Kant, que a consciência moral [*Gewissen*] não é “meramente um juízo teórico do entendimento, mas deve ter seu fundamento em um impulso da vontade” (ANW, § 132).

Para a teoria kantiana é especialmente importante, ademais, o fato de que “o impulso da consciência” é “um impulso para reconhecer certas obrigações [*Schuldigkeiten*], isto é, obrigações [*Verbindlichkeiten*] universais que precisam ser observadas, a partir da obediência, mesmo quando não se quer levar em consideração as vantagens e desvantagens derivadas delas, cuja transgressão Deus punirá ” (ANW, § 133). Dessa forma, se para Wolff “obrigar alguém a fazer ou deixar de fazer é nada mais do que ligar a isto um motivo de querer ou não querer” (*Deut. Ethik*, § 8), Crusius afirma, contudo, também em uma direção importante, que, para uma obrigação, não basta conectar um motivo ao agir, uma vez que “há também motivos para o mal e para coisas indiferentes”. Ora, “se somos inclinados a algo através de motivos [...], disso ainda não resulta contudo que temos uma obrigação [*Schuldigkeit*] para isso” (ANW, § 133). É preciso observar, ainda, que

“uma compulsão”, seja ela interna ou externa, suprime a necessidade moral. Portanto, precisamos distinguir “a obrigação [*Schuldigkeit*] ademais daquilo que fazemos por medo e esperança”. E, em última instância, é preciso distingui-la ainda daquilo “que é feito meramente por amor”, uma vez que “a obrigação [*Schuldigkeit*] não é algo do tipo que depende de nossa própria preferência, se queremos ou não fazer”. Como ele observa, em todos esses casos, “a essência da obrigação pode desaparecer por meio de uma mudança em nossa vontade”. Portanto, Crusius parece empreender, dessa maneira, em um caminho fundamental para a ética de Kant, uma tentativa de depuração dos motivos, concluindo, ao fim, que a única alternativa é conceber “a obrigação” como “um fazer e deixar de fazer que observamos meramente pela obediência a Deus como nosso Soberano, Criador e Mantenedor” (ANW, § 133). A insistência na distinção *qualitativa* dos motivos é especialmente importante aqui, porque, a partir dela, é possível reconhecer a tentativa de uma nova interpretação do fundamento teológico da moral. Diferente das doutrinas voluntaristas¹¹ convencionais, para Crusius, agimos segundo a vontade de Deus não devido a motivos externos, que devem ser a base da obrigação, tais como o medo e a esperança, ou porque a religião histórica e seus dogmas determinam certos caminhos para nossa conduta, mas porque a natureza humana é capaz de reconhecer certas razões objetivas implantadas em nós que incorporam os objetivos de Deus, de modo que essas razões, descobertas em nossa vontade, são expressão da lei natural. Ao seguir as leis de Deus contra nossos desejos habituais, de acordo com a nossa consciência de dependência¹² em relação a Ele, seguimos as leis de nossa própria natureza, e, portanto, legitimamos nossa existência como seres verdadeiramente livres (ANW, § 40-41).

Portanto, em distinção à obrigação de prudência, que se relaciona com a satisfação de certos desejos naturais (ANW, § 162), os quais certamente inclui o desejo de felicidade, a obrigação legal se funda justamente no impulso da consciência, uma vez que, ao considerar a natureza distinta de seu objeto, logo se percebe que este impulso se difere bastante dos outros desejos básicos (ANW, § 134). No impulso da consciência subjaz, em última instância, a “essência fundamental [*Grundwesen*] genuína da obrigação [*Verbindlichkeit*] legal” (ANW, § 133). Se levarmos em conta que a prudência é “a habilidade de escolher aplicar bons meios para os fins de uma pessoa”, (ANW, § 161) e a virtude, por sua vez, é “a concordância das condições morais de um espírito com a lei divina”, logo se percebe que deveres de prudência e virtude precisam ser bem distinguidos. Partindo da compreensão de que um dever, como algo dotado de *necessidade*, é “um fazer e deixar de fazer em relação a certos fins”, Crusius entende que um

¹¹ Para uma caracterização do voluntarismo teológico, ver Schneewind (2001) e Cunha (2015).

¹² “Por dependência entre mentes se entende nada mais do que um comportamento de um para com o outro, considerando que um possui certos bens a partir da vontade do outro de modo que se esta vontade é suprimida, suprimir-se-ia também estes bens” (ANW, §133).

dever de prudência é aquele no qual fazemos o que é *necessário* para alcançar os propósitos de nossa *natureza*. Obrigação de prudência é, nos termos do autor, “aquela relação de um fazer ou deixar de fazer diante de certos propósitos que desejamos por causa de nossa natureza” (ANW, § 162). Ao contrário, quando agimos para a realização não de nossos propósitos, mas dos propósitos de *Deus*, cumprimos um dever de virtude. Embora admita-se que os deveres de prudência são necessários para nossa conservação, apenas os deveres de virtude são deveres realmente obrigatórios, visto que “a obrigação legal, ou a obrigação de virtude” é a “verdadeira obrigação [*Schuldigkeit*] no sentido mais estrito” (ANW, § 161). Se, como sugere Henrich (1963, p. 417), Kant parece divergir de Crusius, ao afirmar, em sua *Investigação* de 1764, que uma necessidade problemática não funda nenhuma obrigação, não é difícil notar porém que, em Crusius, o termo obrigação é assumido, em relação aos deveres de prudência, apenas em um sentido fraco. Pois, em substância, como Crusius assevera, apenas “[o]nde há uma obrigação [*Verbindlichkeit*] legal, costuma-se falar de obrigatoriedade [*Schuldigkeit*]” (ANW, § 162). Assim, contra Henrich, é pertinente a afirmação de Schmucker (1961, p. 84) de que somente a obrigação legal e os deveres de virtude representam uma verdadeira obrigação, pois a necessidade de fazer ou deixar de fazer diante da lei divina é rompida se nossas ações não corresponderem *diretamente* a ela (ANW, § 160). Isto é, a obrigação se mantém apenas por meio de um tipo de *obediência pura*, que se difere do amor pela lei (ANW, § 173) ou do desejo prudencial de felicidade.

Não é difícil perceber que a teoria da obrigação de Crusius se estabelece em oposição direta ao eudemonismo dos wolffianos. Em sua ética, Wolff parece realmente relegar a virtude a um segundo plano ao assumi-la apenas como um *meio* para se alcançar outro *fim*, a *saber*, a perfeição ontológica dos estados internos e externos do homem na forma do *sumo bem*. Isto é, Wolff acredita que somos atraídos por nossas representações da perfeição ou do bem. Ao agirmos em direção à perfeição, experimentamos a sensação do prazer. Dessa forma, o progresso desimpedido em direção à perfeição máxima corresponde à promoção do *sumo bem* na medida em que, ao mesmo tempo, se liga ao gozo do maior prazer. Consequentemente, a virtude e a moral são concebidas, em sua teoria, como meios de se alcançar tanto a perfeição quanto a felicidade individual e coletiva (*Deut. Ethik.* § 767)¹³: “[o] ser humano é obrigado, tanto quanto está em suas forças, a tornar mais perfeito não apenas a si mesmo e seu estado, mas também outros seres humanos e os seus estados”. E, “portanto, ele é obrigado a todas as ações por meio das quais pode fomentar a perfeição do outro e de seu estado” Ora “uma vez que

¹³ Para as obras de Wolff, indicar-se-á primeiramente a abreviatura das obras seguida de seu parágrafo: Abreviaturas: (Deut. Ethik: *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen* [Ética Alemã]; Deutsche Met: *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* [Metafísica Alemã].

nestas ações está a observância das leis da natureza, que é o meio para nossa felicidade, então o ser humano é obrigado a contribuir com a felicidade do outros tanto quanto for possível para ele”. Mas ao se colocar contra o eudemonismo, Crusius, assim como Kant, não está propondo uma rejeição incondicional da felicidade. O fato é que, segundo ele, se é para determinarmos “a ideia da moral” de modo que “ela deva ser a ciência das regras que mostram o caminho para a felicidade humana”, é preciso investigar necessariamente se, “em realidade, existem leis divinas”, pois são justamente essas leis que devem ser colocadas como “condições para a felicidade” (ANW, § 159). Nesse sentido, “nossa felicidade seguirá a partir da virtude e na condição da virtude”. Então na medida em que a felicidade deve seguir “a partir da virtude”, isso significa que ela não deve ser tomada como “fim da obediência, uma vez que dessa forma a obediência perderia sua essência” (ANW, § 177). Como se percebe, certamente essas considerações tem algum valor para Kant, porque também para ele, se é para haver uma conexão entre virtude e felicidade na forma do sumo bem, essa só pode ser pensada em algum caminho possível no qual a virtude possa ser concebida como condição da felicidade. É com ênfase nessa submissão da felicidade à virtude que Crusius exalta a sua “Instrução” como sendo a “ciência que explica racionalmente as leis divinas e as demais regras para se alcançar bons propósitos e então mostrar, tanto quanto possível, o caminho para alcançar a perfeição humana e a felicidade” (ANW, § 159).

Começa a se esclarecer o motivo pelo qual a distinção qualitativa entre motivos da prudência e da virtude proposta por Crusius está na base da aceitação kantiana, em sua *Investigação* de 1764, de uma necessidade legal, concepção segundo a qual “devo fazer imediatamente alguma coisa (como um fim)”. O fato é que ao apelar ao instinto da consciência, Crusius sugere um caminho para se determinar *imediatamente e formalmente* a ação humana, levando em conta tão somente a *concordância* da vontade humana com a lei divina. O “formal da virtude” está, segundo ele, na “intenção [*Absicht*] de ser obediente a Deus” (ANW, § 177), meio pelo qual é possível a concordância pura da vontade e, conseqüentemente, a obrigatoriedade das ações. Em poucas palavras, podemos resumir a hipótese de Crusius como se segue: o impulso da consciência é um impulso natural que nos proporciona um sentimento ou uma consciência imediata de dependência que, na medida em que nos permite reconhecer uma lei moral divina, nos conduz à obediência, permitindo que haja uma adequação pura de nossa vontade com a vontade de Deus. Com isso, a hipótese de Crusius tenta proporcionar tanto um caminho formal de determinação da vontade quanto prover a preservação da pureza dos motivos, uma vez que ao buscar a concordância com a vontade de Deus, a vontade humana não pode assumir um fundamento de determinação externo, ou seja, um fundamento de determinação material contingente extraído dos desejos naturais ou da autoridade externa. O fundamento

de determinação deve adquirir um caráter incondicionado porque se direciona imediatamente ao “fim em si” da obrigação, aspecto mediante o qual se realiza o “fim terminal de Deus”, levando em conta a “constituição [Einrichtung] moral do mundo” (ANW, §214). Crusius ainda justifica sua hipótese no âmbito da doutrina da lei natural ao afirmar que ao agirmos segundo a vontade de Deus, podemos nos aperfeiçoar, pois dessa maneira estamos realizando os propósitos que nos foi implantado naturalmente por Deus. Dessa forma, em um caminho próximo ao do imperativo categórico, “a suprema lei natural a priori” de Crusius (ANW, §174) – “uma regra universal das ações a partir da qual é possível julgar os casos particulares” - vai se expressar também por meio de um imperativo formal: “faça o que está de acordo com a perfeição de Deus e nosso comportamento para com Ele e, além disso, o que está de acordo com a perfeição essencial da natureza humana e deixe de fazer o contrário” (ANW, § 137). Em consonância com a tardia doutrina da virtude de Kant, é preciso ainda destacar, por último, que para Crusius, esse imperativo formal, enquanto suprema regra da moral, é concebido como a base de “deveres materiais” que devem ser subsumidos sob essa regra (ANW, § 137).

Kant e Crusius sobre a especificação do conceito de vontade

Mas se a hipótese de Crusius parece tão atraente e Kant claramente assume, em seu *Ensaio* de 1764, sua sugestão de uma determinação imediata da obrigação, por que será que Kant *parece* aceitar nesse *Ensaio*, na contra-mão da filosofia prática de Crusius, o imperativo perfeccionista de Wolff como regra suprema da obrigação? Eis os dois imperativos: “devo promover a maior perfeição como um todo” ou “devo agir conforme à vontade de Deus”. Segundo Kant, dentre “essas duas proposições, qualquer uma que subordinasse toda a filosofia prática, e ela deve ser regra ou fundamento da obrigação, então tem de comandar a ação como ação imediatamente necessária, e não como ação sob a condição de certo fim” (UD, AA 02:298). Depois de ter “pensado muito”, não obstante, Kant vai rejeitar o imperativo de Crusius como regra formal suprema da moralidade, para aceitar que “o primeiro fundamento formal de toda obrigação” encontra-se nas regras formais do fazer e do deixar de fazer que, *aparentemente*, não são nada mais do que expressão do imperativo wolffiano: “[a] da forma mais perfeita que puder [...], deixe de fazer o que te impede de alcançar a máxima perfeição” (UD, AA 02:299). Em relação a isso, é atraente a justificativa dada por Henrich (1963, p. 414) de que Kant não era simpático a interpretação teológica da obrigação defendida por Crusius. Isso talvez porque, de algum modo, ela se mostrava incompatível com a antropologia filosófica inaugurada na década anterior, na *História Natural Universal e Teoria do Céu*, na qual Kant se propõe a pensar as condições de possibilidade da vida moral dentro do mundo natural. Ao mesmo tempo, como Henrich sublinha, parece que, embora Crusius tenha indicado o caminho para a

evidência, ele não foi capaz de esclarecer suficientemente o fundamento primário da obrigação. Isso talvez – como nos é possível conjecturar - devido às dificuldades impostas frente a sua interpretação voluntarista da moral e sua justificação da necessidade moral através da vontade de Deus. Embora Crusius defenda que a vontade de Deus, como fundamento do bem moral, não é arbitrária, mas necessária (ANW, § 173), o seu voluntarismo teológico torna difícil explicar como a razão pode criar um elo comum entre Deus e os homens, provendo, de maneira necessária, um fundamento universal da obrigação. Ora, como posso reconhecer como agir a partir da vontade de Deus, se não há, como antes fora sugerido por Leibniz e Wolff, um critério racional¹⁴ universal por meio do qual a ação pode ser julgada tanto em Deus quanto nos homens? Sem esse pressuposto, o que significa exatamente agir de acordo com a vontade de Deus? A demanda racional do mandamento de Crusius, nesse sentido, não se mostra determinada¹⁵.

Parece que a precedência da vontade em relação a razão levou Kant a interpretar a regra de Crusius, nesse contexto, como uma regra não imediata da moral. Isso de algum modo já se explicita no *Ensaio* de 1764 quando Kant assume, depois de aceitar o imperativo da perfeição como regra suprema da moral, que o imperativo de Crusius expresso na “proposição ‘faça o que é conforme à vontade de Deus’” é “um princípio material da moral”, que, entretanto deve se submeter de maneira imediata a já mencionada fórmula suprema e universal (UD, AA 02:300). Mais evidente fica essa atitude quando avançamos alguns anos à frente até as *Lições de Ética* de meados de 1770. Nelas, Kant explica que, na medida em que a obrigação em Crusius está relacionada ao arbítrio de outro, ela não pode se constituir como uma *obligatio naturalis*. Trata-se tão somente de uma *obligatio positiva* que se caracteriza por ser sempre indireta, uma vez que “não se dirige imediatamente à ação”. (Ed. Menzer, 1924, p. 27). Isso justifica o fato de anos à frente, no enquadramento dos princípios morais da *Crítica da Razão Prática*, Kant ter atribuído o status de princípio material ao princípio teológico de Crusius (KpV,

¹⁴ Tanto na *Instrução* quanto em seu *Projeto*, Crusius deixa claro que a vontade de Deus se orienta a partir de impulsos específicos e imperscrutáveis (ENT, p. 518-9; p. 742-53). Estes impulsos determinam tudo que existe de uma maneira incompreensível pela razão. Evidentemente, tais impulsos não podem dirigir a vontade de Deus a partir de um critério racional como aquele apresentado por Leibniz, na escolha do melhor dos mundos possíveis. Submeter o agir de Deus a estas condições, como Kant mostrou nas *Reflexões*, limitaria as escolhas do Ser Originário diante da ordem das possibilidades. Se Deus precisa escolher entre o conjunto das melhores possibilidades, ele, com efeito, não seria livre. Qual liberdade existe quando se pode escolher apenas uma opção? No ato de criação, Deus é livre não devido a sua capacidade de reconhecer e escolher o melhor, mas porque o arbítrio divino cria as possibilidades e delibera a bel-prazer (ENT, p. 742-43).

¹⁵ A justificativa de Crusius, segundo a sua interpretação voluntarista, baseia-se na convicção de que a constituição do mundo é moral e que o propósito de Deus nessa vida é a virtude (ANW, § 213). Uma vez que Deus não faz nada ao acaso, é necessário, para a realização da virtude ou do fim terminal dessa vida, uma vontade livre, pela qual o homem age de acordo com os desígnios da criação e torna-se merecedor de recompensa ou de punição. A necessidade de seres racionais livres capaz de agir segundo a virtude é uma inevitável consequência das propriedades morais de Deus. Ao demonstrar Seu “querer moral da virtude”, Deus quer que seres racionais e livres ajam em conformidade com a perfeição moral de Sua criação (ENT, § 476-7).

AA 05:40). Mas se, de fato, parece razoável a tese defendida por Henrich (1963, p.416; 418) de que, no parecer de Kant, Crusius falhou em descobrir o princípio primeiro de toda obrigação, temos de admitir, por outro lado, que a *Investigação* de 1764 está totalmente em débito com a filosofia prática de Crusius. Além do importante conceito de uma necessidade dos fins, que leva à exigência de uma distinção *qualitativa* entre *prudência* e *moralidade*, a contribuição de Crusius na *Investigação* vai se estender, em última instância, mesmo que de uma maneira indireta, para a própria maneira de se compreender o imperativo moral.

Para se assimilar esse ponto é especialmente importante estar atento, nesse contexto, para a transformação da compreensão kantiana em torno do conceito de perfeição. Em um escrito da mesma época, o *Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, Kant admite ter refletido durante anos sobre o conceito de perfeição (BDG, AA 02:90). Como ele relata, um conhecimento mais preciso da perfeição “contém oculto em si o que é capaz de esclarecer a natureza de um espírito, nosso próprio sentimento e ainda os conceitos fundamentais da filosofia prática”. Dessa forma, esses anos de profunda reflexão o levaram a rejeitar o conceito teórico de perfeição, da forma como é professado pelos wolffianos, que “consiste no mais alto grau de harmonia em um” para aceitar um conceito prático aos moldes do de Crusius no qual se “pressupõe a relação de um ser dotado de conhecimento e desejo” (BDG, AA 02::90) (ANW, § 152). Segundo essa nova compreensão, portanto, na harmonia entre a possibilidade das coisas mesmas e o desejo, “existe o bem e a perfeição”¹⁶ (BDG, AA 02: II:91).

Em relação a isso, não é difícil observar o débito de Kant com Crusius, para quem a perfeição e o bem sempre devem ser interpretados a partir do conceito de vontade. Em outras palavras, o bem é compreendido como aquilo que está em conformidade com a vontade ou o desejo. Em suas próprias palavras, “[o] que está de acordo com o querer de um espírito chama-se de bem, do mesmo modo que o que está em oposição a este querer chama-se de mal. O bem da coisa consiste, por conseguinte, justamente em sua relação com uma vontade, de modo que sejam comparáveis, assim como a verdade baseia-se na relação com o entendimento ” (ANW, § 26). Se, contudo, “chamamos bom aquilo que está de acordo com a perfeição, é inegável que isso acontece pelo fato dos espíritos racionais desejarem a perfeição em si mesmos e em outras coisas”. A perfeição de uma coisa consiste, portanto, “na relação de seu estado com a soma dos efeitos para o qual ele se ajusta”. Nesse sentido a perfeição e a bondade são um pouco diferentes, porque enquanto a bondade está relacionada à satisfação dos desejos de alguém, a perfeição se relaciona com a *capacidade* de se preencher os propósitos desses

¹⁶ Para esta transformação, cabe também destacar aqui um conjunto de questões ligadas à teodiceia, cuja origem encontram-se nas primeiras reflexões kantianas sobre metafísica (Refl 3703-05, XVII: 229-239). Para tradução, consultar *Reflexões sobre o Otimismo*, *Studia Kantiana* 18, 2015, traduzido por Bruno Cunha. Para comentários, ver Henrich (1959), Schneewind (2001) e Cunha (2017).

desejos e satisfazê-los. Em Deus, a bondade corresponde exatamente à perfeição, devido a Sua onipotência. Mas no ser humano o bem é levemente distinto da perfeição, porque a perfeição pressupõe não só a satisfação do desejo, mas também a capacidade de alcançar ou não o objeto do desejo (ANW, § 26). A perfeição leva em conta a capacidade das coisas serem as causas de outras ou o seu poder para isso.

Ao interpretar a perfeição nesses termos, em próxima relação ao conceito de vontade, Crusius está reagindo ao monismo ontológico de Wolff, que interpreta a vontade como um dos graus de intensidade de uma faculdade única, a saber, da faculdade intelectual. Dentro dessa faculdade, os diversos estados do ânimo se manifestam de acordo com os graus de clareza e distinção de nossas representações do mais perfeito (*Deutsche Met.* § 747). A perfeição depende, por sua vez, do discernimento teórico em relação à concordância dos diversos elementos que compõem um objeto (*Deutsche Met.* § 152), harmonia pela qual sentimos prazer e somos atraídos. Mas Crusius quer interpretar o desejo e a vontade como algo independente, como algo mais do que um conhecimento confuso e indistinto, uma vez que, se é para assegurar as devidas condições da liberdade, a vontade não pode ser concebida como da mesma espécie que o entendimento, pois é justamente o monismo psico-ontológico dos wolffianos e seu conseqüente reducionismo causal que, como antes já fora denunciado, submete a moral ao determinismo, colocando em risco a *autonomia* da vontade. Posicionado-se contra Wolff, Crusius argumenta, dessa forma, a favor da necessidade de se considerar no ânimo duas forças causais fundamentais, a saber, o entendimento e a vontade. É preciso considerar, portanto, em suas palavras, que “vontade e entendimento são coisas completamente distintas”, pois a força de representação não implica necessariamente em força para agir segundo propósitos. Por isso, por definição, “chama-se vontade a força de um espírito de agir segundo suas representações” (ENT, § 227; ANW, § 2). A vontade é “a causa eficiente, enquanto as representações são o modelo ou as *causa exemplaris*”. Dessa forma, se não houvesse vontade, de modo algum seria possível agir de acordo com representações e estas nos seriam inúteis (ANW, § 4). O desejo pode ser definido como um querer [Wollen] para tornar real algo representado que ainda não existe ou de trazer algo representado à união conosco (ANW, § 9). A vontade pode realizar ou não quaisquer desejos que sejam despertados pelas representações. Quando estamos em uma condição na qual satisfazemos nosso desejo ou querer [Wollen], sentimos agrado [angenehm] e, quando isso acontece de forma consciente, sentimos prazer [Vergnügen] (ANW, § 24). Enquanto a vontade é a faculdade que nos permite adotar ou rejeitar os desejos relativos às nossas representações, o entendimento é a faculdade que nos permite passar de uma representação a outra. Se o entendimento é importante para a vontade no sentido de que lhe proporciona as representações de fins e dos meios de alcançá-los, a vontade é a única “causa eficiente” responsável por realizá-los.

Não restam dúvidas, quando se tem essas considerações diante dos olhos, que a posição de Crusius foi importante na reformulação kantiana do conceito de perfeição. E se a perfeição realmente diz respeito a um atributo da vontade, o problema ético de 1764 acaba por ser conduzido em outra direção. Ao assumir o imperativo da perfeição, não se trataria, desse modo, da mera aceitação da regra moral wolffiana, mas de um primeiro esforço de buscar, em distinção à necessidade problemática meramente hábil ou prudencial, uma resposta sobre o fundamento da obrigação levando em conta a especificidade da vontade em si. Isso não quer dizer, no entanto, que, nesse momento, a resposta esteja perto de ser satisfatória. Considerando que, segundo as exigências da *Investigação*, o primeiro fundamento da obrigação deve ser indemonstrável e, portanto, não é passível de desmembramento e nem de mediação teórica, Kant busca uma forma de dar conteúdo e preencher a exigência interna da vontade, representada no imperativo formal, que é vazio e abstrato, apelando a “princípios indemonstráveis do conhecimento prático”¹⁷. Com o propósito de tornar a obrigação inteligível, portanto, são exigidos tanto princípios formais quanto princípios materiais, sendo que os últimos se identificam com o sentimento moral, instância de acordo com a qual se aprova ou reprovamos, de forma imediata mediante a sensibilidade, sem depender de juízos teóricos, o valor de uma ação. Ao se compreender o problema adequadamente¹⁸, pode-se dizer que é nesse *exato sentido*, a saber, no sentido de que estes princípios materiais não podem ser dispensados para uma determinação concreta do fim em si da obrigação, que Kant louva a “Hutcheson e outros” por terem fornecido “um ponto de partida para belas observações” (*UD*, AA 02:300). Henrich acredita (1963, p. 26-27), que, com a doutrina do sentimento moral, Kant quer elucidar justamente a questão suscitada por Crusius, mas para a qual ele não foi capaz de dar uma resposta satisfatória. Para Henrich, quando percebemos isso, já não é mais de se surpreender do porquê Kant prestar reconhecimento a Hutcheson e não a Crusius. A definição do sentimento moral já contém, segundo Henrich, tudo que Kant precisa para seguir em frente aqui em sua fundamentação da obrigação sem a filosofia prática de Crusius¹⁹. A saber, o senso moral é um

¹⁷ Para uma hipótese sobre a relação entre o formal e o material na teoria ética da *Investigação*, consultar Henrich (1958, p. 64), Schmucker (1961, p. 78) e Cunha (2017, 88-91).

¹⁸ A literatura secundária inicial tomou essa afirmação, bem como outros desse contexto, como uma aceitação passiva da doutrina do sentimento moral por parte de Kant.

¹⁹ A questão que se coloca frente a sugestão de Henrich é: em que medida essa aproximação é pertinente? Para uma possível resposta, é interessante uma outra pergunta: a filosofia prática de Crusius é “uma ética do sentimento”? Benden (1972, p. 201) nos dá uma sugestiva resposta: “desejos, impulsos, inclinações, afetos e sentimentos assumem uma função fundamental na ética de Crusius. Eles são uma pressuposição necessária para a ação em geral. Mas eles devem ser colocados em um sistema, como Crusius sempre destaca, uma vez que, caso contrário, eles colocam em perigo a vida moral e o fim término dos seres humanos”. Por isso uma condição precisa ser estabelecida, “a vontade permanece consistentemente senhora de suas inclinações do ânimo, uma vez que, caso contrário, as inclinações escapam de seu comando e podem se tornar mais fortes do que ela, ou seja, do que a liberdade”

sentimento que se difere dos outros sentimentos derivados da satisfação dos impulsos naturais, de modo que ele exerce um controle sobre estes impulsos através de um senso de aprovação e reprovação. Mas a questão também pode ser conduzida de outra forma: o fato de Kant encontrar em Hutcheson uma resposta *provisória* para a questão deixada em aberto por Crusius não faz desaparecer o fato da problemática da *Investigação* ser essencialmente crusiana. Ora a herança de Crusius para a filosofia prática de Kant, desde este ponto, foi a de mostrar, primeiramente, que os primeiros princípios da moral são teoricamente indemonstráveis; em segundo lugar, que são movidos por uma motivação *qualitativamente* distinta, a partir da qual deve se distinguir *prudência* e *moralidade*, e, finalmente, que eles devem ser encontrados na própria natureza da vontade. Em um caminho importante para a doutrina kantiana, esses pressupostos são as bases conceituais sobre as quais Kant vai dar os primeiros passos para reconhecer, no que diz respeito à evidência dos primeiros princípios da moral, a indispensabilidade de uma distinção entre razão teoria e razão prática.

Considerações finais: o descobrimento da necessidade categórica

Se a solução do problema ético está longe de ser satisfatória em 1764, será a partir daqui que Kant vai começar a obter os primeiros resultados concretos no campo da filosofia moral. E não será Hutcheson quem, de fato, vai responder ao problema deixado em aberto por Crusius, mas o pensador pelo qual Kant se apaixona na primeira metade de 1760, Jean Jacques Rousseau. As *Reflexões* mais iniciais ao compêndio de Baumgarten, que segundo a datação de Adickes se inserem nos anos de 1760 - 1764, já mostram Kant refletindo, em continuação à problemática da *Investigação*, sobre a questão moral a partir da distinção categórico-condicional. Lemos na reflexão 6463: “[.2. Necessitação objetiva é ou categórica ou condicional. 3. Obrigação é ou originária ou derivada, a primeira não tem causas impulsivas]” (AA 19: 13). Mas os verdadeiros resultados em relação a isso serão identificados apenas nos comentários de 1764-1765 conhecidos por *Anotações às Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime*²⁰. Em um desses comentários, Kant diz: “Toda bondade condicionada de uma ação depende de uma condição possível (como em problemas) ou de uma condição real (como nas regras de prudência; todos querem ser saudáveis), mas em uma bondade mediada ou condicionada, o querer absoluto não é bom se faltam as forças aí e as circunstâncias de tempo e lugar”. Isto é, no caso desse tipo de necessidade, apenas “na medida em que a vontade é efetiva, ela é um bem”. No entanto, é possível considerar outro tipo de necessidade denominada categórica, na qual “pode-se considerar também esta bondade em referência apenas à vontade”. Nela, “mesmo

²⁰ Ver também em *Anotações [Bemerkungen]* (AA XX, 148; 149; 155; 162).

que as forças faltem, a vontade ainda é digna de valor. [...]. E esta perfeição absoluta, na medida em que não é determinado se algo é causado a partir dela ou não, chama-se moral (AA 20:148).” Isso significa, em outras palavras, que “a *bondade* do arbítrio deve ser imediatamente diferente e também maior do que as boas consequências que podem ser *provocadas* a partir dele” e, portanto, “a maior perfeição interna e a perfeição que emerge a partir disso consiste na subordinação do conjunto das faculdades e da receptividade ao livre arbítrio” . Ao promover a subordinação de todos os aspectos da receptividade ao livre-arbítrio, “[e]sse arbítrio contém agora tanto a vontade meramente particular como a vontade universal, ou ainda, o homem considera-se ao mesmo tempo em *consenso* com a vontade universal. Aquilo que é necessário através da vontade universal é uma obrigação [...]” (AA 20 :145). Os pensamentos fundamentais esboçados nessas *Anotações* vão de algum modo se exteriorizar na forma de uma sátira ao mundo inteligível no opúsculo de 1766, *Sonhos de um Visionário explicados pelos Sonhos da Metafísica*, no qual Kant concebe, embora com um grande fundo de verdade, a ideia de um mundo inteligível completamente separado da natureza, que, assim como a gravitação para o mundo natural, é sustentado por um princípio universal que emana da vontade, ao qual ele denomina “regra da vontade universal” (TG, AA 02:335) . Nessa conjectura está implícita a ideia, completamente distinta da perspectiva wolffiana de 1755, de que “a lei da obrigação” ou o princípio da moral pressupõe uma estrutura causal própria mediante à qual é possível pensar um mundo paralelo ao mundo natural instituído sob as regras da liberdade. Como Crusius, Kant pensa agora duas estruturas causais distintas e independentes que, contudo, se inter-relacionam e cujos efeitos se acomodam, sem se contradizer. Isso justifica o motivo pelo qual aqueles efeitos relativos a moral, na medida em que esta diz respeito “à intenção” ao “estado interno do espírito”, parecem se perder em relação ao mundo físico, embora encontrem reciprocidade segundo as leis do mundo inteligível²¹ e em relação à “conexão da vontade privada com a universal” (TG, AA 02:336).

A partir do conjunto de reflexões de 1765-65 e de seus ulteriores resultados²², portanto, Kant demonstra ter encontrado uma resposta satisfatória para

²¹ Isso tem implicações para o problema da teodiceia. Para comentário, consultar Cunha, *A Gênese da Ética de Kant* (2017). Interessante observar que Kant desenvolve, nesse ponto, um argumento moral para a imortalidade da alma que já se encontra de algum modo prenunciado em Crusius (ANW, § 220).

²² Dentro da literatura, não é unânime a aceitação da tese de que os conceitos fundamentais da ética de Kant já estão desenvolvidos em meados da década de 1760. Clemens Schwaiger (1999, p. 71), por exemplo, sustenta que quando esta interpretação se tornou um consenso entre os comentadores, com efeito, passou-se a negligenciar as fontes referentes ao período que vai da *Dissertação* até a *Fundamentação*. Em suas palavras, “embora não se possa negar que o princípio moral tardio é observado, por assim dizer, em *status nascendi* nas *Anotações*, por outro lado, não deveria ser negligenciado o fato de que tanto o conceito de imperativo categórico quanto também suas primeiras fórmulas [...] não são revelados antes dos anos setenta”. Segundo ele, “[s]e se acrescem as mudanças profundas e as progressões que as reflexões da filosofia moral de Kant experimentaram ainda no decorrer de sua atividade de preleção, e se consideram-se, portanto, todos os textos disponíveis e não apenas as

a questão levantada na *Investigação* de 1764 acerca dos primeiros fundamentos da moral, ao compreender, em contraste com o conceito de uma necessidade condicional, o conceito de uma necessidade categórica a partir da atividade interna da vontade. Ele desloca-se, com isso, em direção à teoria ética que seria apresentada anos à frente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Isso dá ocasião tanto para o aparecimento de um conceito *originário* de razão prática, compreendido como capacidade racional de determinação da vontade, quanto para o surgimento da primeira formulação ou, pelo menos, da ideia geral do *imperativo categórico* considerado como a mais alta universalidade interna e concordância da vontade consigo mesma. Dessa forma, o problema deixado em aberto antes por Crusius sobre como a vontade por si só pode ser capaz de fundar uma necessidade moral incondicionada, determinando categoricamente a ação, é respondido a partir da noção de autonomia legada por Rousseau, que se exprime, na compreensão kantiana inicial, na ideia de que a determinação moral do agir é possível a partir da harmonização da vontade consigo mesma, concordância essa que, seguindo a mesma lógica do imperativo categórico de 1785, é alcançada por meio de uma operação interna mediante a qual a vontade particular é “considerada a partir da perspectiva da vontade universal dos homens” (AA 20:161).

Anotações, então incita-se a contratese de que Kant no ano de 1765 dificilmente poderia ter colocado no papel uma página da *Fundamentação* de 1785”.

Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Oxford University Press, 2011.
- BECK, L. *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.
- BENDEN, M. *Christian August Crusius. Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1972.
- CARBONCINI, S. Christian August Crusius und die Leibniz-Wolffsche Philosophie. *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Stuttgart: 1986, p. 110–125.
- CRUSIUS, C. A. *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*. Leipzig: 1743.
- CRUSIUS, C. A. *Anweisung vernünftig zu Leben. Reimp.* , Hildesheim: Ed. G. Tonelli, 1969.
- CRUSIUS, C. A. *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten. Reimp.* , Hildesheim: Ed. G. Tonelli, 1964.
- CUNHA, B. “Wolff e Kant sobre Obrigação e Lei Natural: a Rejeição do Voluntarismo Teológico na Moral”, In: *Trans/Form/Ação*. 2015, vol.38, n.3, 2015, p. 99-116.
- CUNHA, B. *A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*. São Paulo: LiberArs, 2017.
- DICK, C.; Wunderlich, F. (Org). *Kant and his German Contemporaries*. Cambridge UP, 2018.
- HENRICH, D. Hutcheson und Kant. *Kant-Studien*. v.49. Berlin: de Gruyter, 1957, p. 49-69.
- HENRICH, D. Über Kants früheste Ethik. *Kant-Studien*. v.54. Berlin: de Gruyter, 1963, p. 404–431.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. v. I-XXIX, Edited by the Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (DeGruyter), 1910.
- KANT, I. *Eine Vorlesung Kants über Ethik* . Ed. por Paulo Menzer. Berlin: Pan Verlag Rolf Reise, 1924.
- KANT, I. *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- KANT, I. Reflexões sobre o Otimismo. Traduzido por Bruno Cunha. *Studia Kantiana n.18*, Rio Grande do Norte: Sociedade Kant Brasileira, 2015.
- KANT, I. *Lições de Ética*. Traduzido por Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- KLEMME, H. *Kants Grundleitung zur Metaphysik der Sitten: ein systematischer Kommentar*. Stuttgart: Reclam, 2017.

- KRIEGER, M. *Geist, Welt und Gott bei Christian August Crusius. Erkenntnistheoretisch-psychologische Perspektiven im Kontrast zum Wolffschen System*. Würzburg Königshausen und Neumann, 1993.
- SCHMUCKER, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Meisenheim: A. Hain, 1961.
- SCHNEEWIND, J. *A Invenção da Autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: Editora Uisinos, 2001.
- SCHNEEWIND, J. (Ed). *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: an anthology*. Vol. 2; Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant: um comentário introdutório*. Traduzido por Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- SCHÖNFELD, M. *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*. New York: Oxford University Press, 2000.
- SCHWAIGER, C. *Kategorische und andere Imperative: Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1999.
- WOLFF, C. *Gesammelte Werke*. Edited by J. École et al. Hildesheim: Georg Olms, 1960ff.
- WUNDT, M. *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen: Mohr, 1924.

Resumo: É indiscutível a extensão da originalidade e da importância da ética de Kant. O que talvez não seja tão evidente é que a filosofia moral de Kant como um todo não foi uma teoria subitamente construída, mas dependeu de um extenso e profundo debate com a tradição filosófica, sobretudo, a representada pela escolástica alemã, com uma consequentemente apropriação ou assimilação de vários de seus aspectos. No que diz respeito a história do desenvolvimento da doutrina do imperativo categórico, em particular, não é possível ser indiferente à influência da filosofia prática do filósofo e teólogo alemão do iluminismo, Christian August Crusius. Meu objetivo nesse artigo é, dessa forma, o de tentar identificar, levando em conta a distinção da *praxis* em necessidade problemática e moral e o contraste entre prudência e moralidade, alguns pontos de interseção entre as filosofias morais de Crusius e Kant em sua origem.

Palavras-chave: prudência, vontade, moralidade, liberdade, imperativo categórico

Abstract: The extent of the originality and relevance of Kant's ethics is undeniable. But it is not so evident the fact that the Kant's moral philosophy as a whole was not suddenly built, but it was dependent on a profound debate with the philosophical tradition, especially with the German scholastic tradition, a debate which led to the assimilation or appropriation of several of its aspects. With special regard to the history of the development of the categorical imperative, it is not possible to be indifferent to the influence of the practical philosophy of the Enlightenment German philosopher and theologian, Christian August Crusius. The aim of this article is thus to try to identify, taking into account the distinction of *praxis* in problematic and moral and the contrast between prudence and morality, some points of intersection between the moral philosophy of Crusius and Kant in its origin.

Keywords: prudence, will, morality, freedom, categorical imperative

Recebido em: 03/2019

Aprovado em:05/2019