

A doutrina do facto da razão no contexto da filosofia crítica kantiana

Andréa Faggion

UEM, Maringá

Introdução

Kant trabalhou sobre a formulação do princípio supremo subjacente aos mandamentos morais nas duas primeiras seções da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e dedicou a última seção desta obra à prova da validade objetiva da fórmula então desvendada, um argumento nos moldes de uma dedução transcendental (cf. Faggion/ 2002). Sem dúvida, entre estudiosos dessa obra, há pouca ou nenhuma satisfação quanto à dedução contida na terceira seção. Sustento aqui a tese não exatamente polêmica de que Kant também tenha estado insatisfeito com seus próprios argumentos, a ponto de abandonar qualquer estratégia de prova semelhante e percorrer um caminho bastante original rumo ao mesmo objetivo, a fundamentação do princípio moral, na segunda *Crítica*. Este “caminho original” é a doutrina do facto da razão e este artigo sugere que ele conduz Kant a um retrocesso na filosofia crítica, quando confrontado com as exigências desta. Para tanto, levanto todas as passagens em que Kant faz referência ao facto na *Crítica da Razão Prática*, apontando as implicações de cada uma para a determinação do significado da doutrina. Na seqüência, analiso a interpretação paradigmática de Beck e as instigantes leituras de Allison e Guido de Almeida, que se movem no quadro das possibilidades de interpretação estabelecidas pelo comentador inglês. Os problemas filológicos que surgem em cada leitura do facto da razão estudada aqui servirão para ilustrar a incompatibilidade entre passagens do texto kantiano, que forçam o intérprete a sempre violar algum aspecto seu. Os problemas filosóficos que surgem quando pensamos cada interpretação como uma possível defesa da doutrina, por sua vez, ilustram as deficiências do facto

da razão como legítimo representante de uma filosofia crítica. Por fim, mostro quais são exatamente as exigências críticas que o facto viola.

Exposição do problema e levantamento dos principais pontos da doutrina

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

Ainda no prefácio à segunda *Crítica*, Kant segue o caminho em direção ao facto da razão, dizendo que a razão prática “confere realidade a um objeto [*Gegenstand*] suprasensível da categoria da causalidade, a saber, à *liberdade [...]*, por conseguinte, aquilo que além podia simplesmente ser *pensado é confirmado por um facto [Factum]*” (A 9, o último grifo é meu). Dada a relação recíproca entre moralidade e liberdade¹, é natural que, se um facto confirmar a realidade da lei moral, ele também confirme a realidade da liberdade². A questão que se nos impõe é: que facto é este, tão providencial, que vem resolver os problemas mais urgentes da filosofia moral?

Deve ficar claro que, embora o facto confirme também a realidade da liberdade, não é por ela que se começa, porque não nos

¹ “A liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma à outra” (A 52).

² “Este facto está indissolúvelmente ligado à consciência da liberdade da vontade [...] até mesmo se confunde com ela” (A 72).

tornarmos diretamente conscientes da liberdade: “o seu conceito primeiro é negativo” (A 53). Pensamos a liberdade apenas *em oposição* à lei da natureza que conhecemos teoricamente na experiência. No que diz respeito à filosofia prática, julgamos ter liberdade para praticar uma determinada ação se *antes* julgamos que somos moralmente obrigados a praticá-la: “Julga, pois, que pode alguma coisa porque está consciente de que o deve e reconhece em si a liberdade a qual, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida” (A 54).

Por outro lado, defende Kant, nos tornamos imediatamente conscientes da lei moral (cf. A 53). Neste ponto, há um parêntese de Kant que pretende explicar a tomada de consciência da lei moral. Diz ele que esta consciência imediata ocorre “logo que projetamos por nós próprios máximas da vontade” (ibidem). Ora, é afirmado que temos uma consciência *imediata* da lei, mas, ao mesmo tempo, aponta-se para uma *implicação* da lei moral a partir das máximas. Se isto significa que a lei moral, de alguma forma, é uma condição para nos projetarmos máximas, temos uma dedução e não compreendemos o que é tomar consciência imediata da lei. Na mesma passagem, era de se esperar que Kant esclarecesse o ponto, já que ele pergunta: “Mas como é possível a consciência desta lei moral?” (ibidem). No entanto, o que se segue à pergunta é uma comparação entre a lei moral e os princípios teóricos puros que não parece explicar mais do que a consciência da pureza da fórmula da lei, não dizendo respeito à consciência da obrigatoriedade desta fórmula ou, em outras palavras, à consciência do dever.

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

Encontramos ainda que a razão é compelida por si mesma a confrontar as máximas consigo mesma, enquanto razão pura prática (cf. A 56). Poderíamos então dizer que a razão tende à moralidade? Talvez sim, uma vez que também temos a afirmação de que o princípio moral “é

proclamado pela razão como uma lei para todos os seres racionais na medida em que eles, em geral, têm uma vontade [...] por conseguinte, enquanto *são capazes de ações segundo princípios, portanto também segundo princípios práticos a priori*” (A 57, grifos meus). Mais uma vez, parece que estamos diante de uma relação de implicação entre os princípios da vontade e o princípio moral. Entretanto, Kant recorre ao fato exatamente por descartar esse tipo de inferência, por mais clara que ela pareça na passagem citada.

Justamente quando introduz pela primeira vez a expressão “facto da razão”, Kant deixa claro estar convicto da impossibilidade de uma dedução da lei: “À consciência desta lei fundamental pode chamar-se um facto da razão, porque não se pode deduzi-la com subtileza de dados anteriores da razão” (A 55-6). Logo, Kant não vê as máximas como dados anteriores a partir dos quais haveria uma inferência para a lei moral, enquanto condição desses dados, à maneira de uma dedução transcendental. Em vez disso, é dito que a lei – ou melhor, a consciência da lei, pois a consciência é que é afirmada como facto nessa passagem – “se nos impõe por si mesma como proposição sintética *a priori* que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica” (A 56). Como Kant, na seqüência, veta também a possibilidade de uma intuição intelectual, e não poderia proceder de outro modo, é de se perguntar de que forma a consciência da lei é imposta a nós, seres racionais (se é que o somos). No lugar de uma explicação para tanto, Kant apenas faz questão de ressaltar que não se trata de recorrer à experiência em busca da fundamentação da moralidade: “importa observar, a fim de se considerar, sem falsa interpretação, esta lei como *dada*, que não é um facto empírico mas o facto único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo* [= assim quero, assim ordeno])” (ibidem).

Em primeiro lugar, há que se observar na passagem que não é mais a consciência, mas agora a própria lei que seria dada. Como é dito que o facto é único, Kant não parece dar importância à distinção entre a lei e a consciência da lei. Em segundo lugar, nossa perplexidade na tarefa de entender o significado de um facto que não é empírico, ou mesmo explicável pelo mundo sensível (cf. A 74 e também A 81), permanece e até aumenta, pois, após citar determinações negativas do facto da razão (não-empírico, não-intuitivo...), a determinação positiva oferecida levaria diretamente ao dogmatismo.

Kant parece usar o termo “facto”, apenas porque a obrigatoriedade seria *efetivamente dada*, ou melhor, imposta por uma

razão tirânica que, em vez de demonstrar a validade de uma tese, proclama arbitrariamente desejar tal tese. É muito sugestiva a forma como continua a citação latina, extraída de Juvenal, feita por Kant: “*Hoc volo, sic iubeo; sit pro ratione voluntas*” [= “É isto que eu quero, é assim que ordeno; por razão baste a minha vontade” (trad. de Guido de Almeida. Cf. 1998: p. 78)]. A favor de Kant, não devemos menosprezar o fato dele ter interrompido a citação antes do ponto em que o dogmatismo se torna evidente. Poderia ser então que as primeiras palavras tivessem sido usadas apenas para ilustrar o caráter de mandamento supremo da lei. De qualquer forma, continuamos no escuro quanto ao modo em que a lei é dada como facto, e esta obscuridade poderia depor contra Kant.

A situação de Kant quanto à acusação de dogmatismo fica mais difícil perante esta passagem: “a realidade objetiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, nem por todo o esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada; e, por conseqüência, mesmo se se quisesse renunciar à certeza apodíctica, também não pode ser confirmada pela experiência e assim ser demonstrada *a posteriori*; e, apesar de tudo, mantém-se firme por si mesma” (A 81-2). A grande questão é: como mantém-se firme por si mesma? Responder a esta questão é entender de que modo a lei ou a consciência da lei é dada como um facto.

É digno de nota que Kant faça restrições ao uso do termo “facto”: “A lei moral nos é dada, *de certo modo*, como um facto da razão pura de que somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo” (A 81, grifo meu. Cf. também A 163). Há também que a “realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão pura prática é, numa lei moral, dada *por assim dizer a priori* por um facto” (A 96, grifo meu. Cf. também A 187). Nesta passagem, temos ainda uma observação quanto a esse “certo modo” em que se diz que a lei moral ou a consciência dela é um facto. Kant diz que “assim [como facto] se pode chamar uma determinação da vontade, que é *inevitável*, embora não se baseie em princípios empíricos” (A 96, grifo meu).

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

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

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

Neste ponto, Kant volta a estabelecer que o facto não é perceptível ou observável, pois “fora dos seres sensíveis, nenhuma outras coisas nos são dadas à percepção e à observação” (ibidem). No entanto, a consciência da lei moral é algo perceptível.³ Mesmo que levemos em conta que Kant, por vezes, fale em consciência *a priori*, é dele próprio a seguinte afirmação: “Que esta idéia [a idéia de um puro mundo inteligível, cujo equivalente deve existir no mundo sensível – AF] serve realmente [...] de modelo às determinações da nossa vontade é o que *confirma a mais comum observação de si mesmo*” (A 75, grifo meu). Kant exemplifica a situação dizendo que “quando a máxima, segundo a qual tenciono dar um testemunho, é examinada pela razão prática, procuro sempre como ela seria, se tivesse o valor de uma lei natural universal” (ibidem). Se esta é uma explicação do facto da razão, então o facto observável de eu adotar um procedimento viria a substituir

³ “a razão pura pode por si mesma ser prática e realmente o é, como o *demonstra a consciência da lei moral*” (A 218, grifo meu).

uma justificativa para esse procedimento? O que procuramos é uma resposta à pergunta: por que vige a lei moral? Kant estaria oferecendo então, no lugar de uma fundamentação da moral, a constatação de que as pessoas de fato fazem juízos morais, o que é observável?

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

Como Kant completa a passagem dizendo que “assim nos foi dada a realidade do mundo inteligível, sem dúvida, sob o aspecto prático” (A 188-9); parece evidente que o princípio que rege o juízo moral comum é dado simplesmente como inconstestável, sendo abandonada, sem maiores explicações, a hipótese dele ser só um “fantasma do cérebro”. Sem contar que, dizer que o princípio “esteve desde há muito na razão de todos os homens”, isto é, tem-se consciência dele há muito, parece significar que, *empiricamente*, é verificável que há muito os homens fazem juízos morais. No fim das contas, contra toda a precaução de Kant, resolver-se-ia um problema *a priori* por uma dedução empírica baseada na constatação de que fazemos juízos morais. A doutrina do facto da razão não parece se tornar inteligível de outra maneira.

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

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

Se já tínhamos dificuldades suficientes até aqui, devido à suspeita de uma incoerência entre as advertências de Kant para a interpretação da doutrina e seu procedimento efetivo, encontramos mais algumas quando nos deparamos com o seguinte subtítulo: “Da dedução dos princípios da razão pura prática” (A 72). Por si só, este título já dá ensejo a questões, como é evidente. Como negar que a lei moral seja passível de dedução, oferecer a doutrina do facto da razão justamente no contexto dessa negação, e, todavia, intitular uma seção como “Dedução”?

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

A *exposição* do princípio supremo da razão prática está, pois, terminada [...]. Com a *dedução*, isto é, a justificação da sua validade objetiva e universal, e com o discernimento da possibilidade de uma tal proposição sintética *a priori*, não é de esperar haver-se tão bem como aconteceu com os princípios do puro entendimento teórico (A 80).

Como Kant igualou dedução, justificação da validade objetiva de uma proposição sintética *a priori* e discernimento de sua possibilidade, fazendo uma comparação com o argumento em prol dos princípios do entendimento, só pode estar se referindo a impossibilidade de uma dedução “transcendental” da lei moral, como a oferecida na *Fundamentação* (cf. Faggion/ 2002).

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

Para entender por que não pode haver uma dedução da lei moral, ou seja, o que mudou na posição de Kant em relação à *Fundamentação*, a explicação sumária do procedimento de prova da primeira *Crítica* que Kant nos oferece é útil: “estes [os princípios do entendimento – AF] referiam-se a objetos de uma experiência possível, a saber, a fenômenos, e podia provar-se que esses fenômenos, só compreendidos sob as categorias em conformidade com essas leis [os princípios – AF], podem ser conhecidos como objetos da experiência, por conseguinte, toda a experiência possível deve ser conforme a essas leis” (A 80).

Por certo, Kant resumiu seu argumento em prol dos princípios do entendimento e das categorias a ponto de se sujeitar à objeção mais

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

Kant se refere a uma diferença entre a filosofia teórica e a filosofia prática que é apontada de maneira recorrente em seu texto: “eles [os conceitos práticos – AF] produzem por si mesmos a realidade daquilo a que se referem (a disposição da vontade) – o que não sucede com os conceitos teóricos” (A 116, cf. também A 160). De fato, a disposição moral é produzida pelo reconhecimento da lei moral e, na medida em que depende do reconhecimento do princípio que está para ser provado, não pode ser usada como um dado em uma prova da legitimidade do princípio nos moldes da dedução transcendental, pois tornaria o argumento circular. Todavia, não há uma prova explícita no texto de Kant de que, em princípio, não pode haver um dado que poderia ser considerado como tal independentemente do reconhecimento do princípio moral, e, ainda assim, seria condicionado pela validade desse princípio, permitindo a inferência para ele.

Kant fecha o caminho para uma dedução, parecendo reconhecer supostos defeitos lógicos da III seção da *Fundamentação* e generalizando-os para toda e qualquer tentativa de dedução. Oferece-nos então, no lugar de uma dedução, uma obscura e, talvez, incoerente doutrina. A partir deste ponto, passo a analisar intérpretes do texto kantiano que procuram expor o facto da razão como uma doutrina digna de um filósofo crítico, portanto, capaz de substituir a dedução transcendental.

A interpretação de Beck

Beck considera que, em sua interpretação, o facto da razão é filosoficamente convincente (cf. Beck/ 1960: p. 167 e 170). Ele esteve

atento à oscilação de Kant ao apontar ora a própria lei moral, ora a consciência desta lei, como o facto: “existe uma distinção *prima facie* entre a ‘consciência da lei moral’, que certamente pode-se dizer que existe como um facto (se nós quisermos ou não chamá-la de ‘facto da razão’), e a própria lei, da qual nós somos conscientes (cuja ‘facticidade’ está *sub judice*)” (1960: p. 167). Beck argumenta que: “Se esta distinção *prima facie* é finalmente válida, o argumento de Kant não se move, exceto em um círculo, pois todos concederão que o ‘facto’ no primeiro sentido existe, mas não implica o ‘facto’ no segundo dos sentidos. Todavia, é o segundo dos factos que é essencial para o argumento de Kant” (idem, *ibidem*).

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

Ao mesmo tempo que Beck tem bastante clara a impossibilidade de que Kant faça “uma transição do facto indisputado (que nós somos conscientes de uma lei moral) para o facto disputado (que há uma lei que só pode vir da razão pura prática)” (1960: p. 168); ele está convicto de que não é este o procedimento de Kant, afinal, este se refere ao facto como sendo único: “esta dualidade de significados de ‘facto’ não representa as premissas de Kant com propriedade” (idem, *ibidem*). Para apresentar sua interpretação, Beck introduz então sua famosa distinção entre o facto da razão como um facto conhecido como objeto pela razão: o facto *para* a razão pura; e como o facto da existência da própria razão pura, conhecido reflexivamente pela razão: o facto *de que há* razão pura. Beck escolhe partir da segunda alternativa, porque a primeira traria a suposição de que a razão pode conhecer um facto, como seu objeto, sem intuição sensível, o que seria incoerente com a primeira *Crítica* (cf. 1960: p. 168-9). Contra esta objeção, poderíamos lembrar a Beck da insistência de Kant sobre a diferença entre conceitos e princípios práticos e conceitos e princípios teóricos. Devido a esta diferença, a lei moral,

mesmo como facto *para* a razão, não seria conhecida pela razão como uma proposição que determina a natureza de um objeto, de modo a requerer intuição sensível.

De qualquer forma, Beck segue a segunda via, nos dizendo que: “o ponto de Kant é que em *qualquer* querer há um princípio que é puramente racional” (1960: p. 169). A passagem em que Kant diz que nos tornamos conscientes da lei moral ao elaborarmos máximas para a vontade⁴ é então explicada por Beck da seguinte maneira: “Eu penso que ele quer dizer que em toda decisão sobre uma política de vida há uma racionalidade putativa nas regras subsumidas sob o princípio, que, se inteiramente elaborado, iria requerer a racionalidade dos motivos tanto quanto a dos meios para sua satisfação” (1960: p. 169, nota 14). Ora, este tipo de leitura da passagem parece trazer um problema filológico. Embora Beck negue a assimilação do facto da razão a uma dedução (cf. 1960: p. 172), a doutrina toma a forma de uma dedução, o que é textualmente desautorizado por Kant (cf. *CRPr*, A 55-6).

Beck visa tornar o argumento mais claro dizendo que:

se uma pessoa acredita que um imperativo é válido para ela, então ele é, até certo ponto, válido para ela, e ele mostra que a razão é mesmo prática na consciência desse aspecto de um reclame válido. Isto é verdade se o imperativo expressa um reclame que é de fato válido ou não. Somente um ser com um conceito *a priori* de normatividade poderia mesmo cometer um erro sobre isso. Argumentar contra é apelar para fundamentos normativos e é tão ridículo como tentar provar pela razão que não há razão (1960: p. 169).

Deixando a filologia de lado por um instante e analisando a passagem filosoficamente, o argumento apresentado só estabelece que quem entra no jogo argumentativo, isto é, apresenta razões na forma de imperativos para suas ações, tem uma razão com certos padrões de normatividade, de modo que objetar contra esse ponto é cair em contradição, pois na objeção se faz uso da razão e de padrões de normatividade. Se Beck está certo em sua interpretação, então poderíamos objetar a Kant, que, a partir da racionalidade, não se pode inferir a moralidade, isto é, do facto de que há razão não se deduz o facto de que há uma razão *pura* prática.

Em resumo, supondo que esse tipo de leitura fosse autorizado por Kant, para que o facto da razão fosse uma doutrina convincente,

⁴ “é da *lei moral* que nos tornamos imediatamente conscientes (logo que projetamos por nós próprios máximas da vontade)” (*CRPr*, A 53).

ainda teríamos que mostrar como se dá a passagem da consciência de um tipo qualquer de normatividade para a validade dos padrões específicos da razão pura prática. Em vez disso, Beck faz uma citação da passagem da *Fundamentação* em que Kant diz que todo ser que não pode agir a não ser sob a Idéia de liberdade é realmente livre em sentido prático (cf. III, § 4, BA 100), para então ressaltar que a Idéia de liberdade, pela tese da reciprocidade, é expressa na lei moral e concluir que “ser consciente de constrangimento moral, isto é, da lei [...] *ipso facto* valida o reclame prático de uma lei moral” (1960: p. 169). Entretanto, é bastante duvidoso que a *Fundamentação* tenha conseguido sustentar seus argumentos em prol da necessidade da tese de que só podemos agir sob a Idéia de liberdade sem pressupor a moralidade e se envolver em um círculo (cf. Faggion/ 2002). Não parece que o caminho tenha sido consertado agora, já que não se mostra que a moralidade (analiticamente ligada à liberdade) é uma condição da normatividade em geral.

Nessas bases, podemos questionar filológica e filosoficamente a seguinte conclusão: “porque a lei moral – o facto para a razão pura – não expressa nada exceto a legislação da razão mesmo, o facto da razão pura é refletido no facto para a razão pura. Para um ser que pensa que há *alguma* obrigação, há *alguma* lei válida” (1960: p. 170, grifo meu). O ponto não é provar “alguma lei”. É provar a validade objetiva da lei *moral*. Para tanto, Beck teria que trocar “alguma obrigação” por obrigação *moral*, o que implica no antigo círculo da *Fundamentação*.

A interpretação de Allison

Allison inicia sua abordagem do problema se referindo à compatibilidade ou não do facto da razão em relação à III seção da *Fundamentação* e em relação à própria filosofia crítica:

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

Allison pretende provar o contrário. Ele divide em cinco partes seu capítulo sobre o assunto na obra *A Teoria da Liberdade de Kant*. Primeiramente, Allison se dedica à determinação da natureza do factó. A tese é que este seria “nossa consciência comum da lei moral como autoridade suprema” (idem, *ibidem*). Em segundo lugar, como a existência do factó, assim considerado, não está em disputa, discute-se se ele pode ser definido como factó *da razão*. A tese é que o resultado se segue da exposição da moralidade, que estabelecerá as credenciais racionais da lei moral. Já a força obrigatória da lei seria garantida, via tese da reciprocidade, pela dedução da liberdade. A terceira parte trata justamente desta dedução, em que se faria uso da presença do interesse moral para estabelecer a realidade prática da liberdade transcendental. As últimas partes do capítulo não nos interessam por tratarem, respectivamente, da arquetônica do sistema, no que diz respeito à unidade da razão teórica e prática, e do lugar da dedução da liberdade na teoria da liberdade de Kant como um todo.

Allison dá início à primeira parte abordando as diferentes caracterizações do factó da razão no texto kantiano. Buscando um denominador comum, ele se apóia em Beck e divide as passagens em que a expressão aparece em duas classes, a objetiva: a lei moral, a liberdade ou equivalentes; e a subjetiva: a consciência da lei ou seus equivalentes. Como já vimos, esta divisão faz com que o problema seja colocado da seguinte forma: se o fato é interpretado subjetivamente, sua existência é prontamente concedida, mas não há inferência legítima a partir dele para a validade objetiva da lei moral; por outro lado, se é interpretado objetivamente, a existência desse factó torna-se ela mesma o ponto e dificilmente pode fundar a realidade da obrigação moral (cf. 1990: p. 232). É a vez de Allison manejar para evitar este dilema.

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

uma inferência para a validade objetiva da própria lei moral, o que é filologicamente problemático.

Embora admita que o texto esteja longe de ser inequívoco, Allison argumenta que “o facto é melhor interpretado como a consciência de estar sob a lei moral e o reconhecimento desta lei ‘por toda razão humana natural como a lei suprema de sua vontade’” (1990: p. 233). Allison ressalta que não se trata da consciência do princípio formal filosoficamente elaborado (o que parece trivial), mas sim da consciência do constrangimento moral na deliberação prática, o que seria um dado bruto, que não pode, portanto, ser deduzido, daí o uso do termo “facto”. Colocado este ponto, Allison passa à tarefa de mostrar por que se trata do facto *da razão*. Para tanto, deve-se mostrar “que essa lei, como a regra em vigor no julgamento, é um produto da razão pura (empiricamente incondicionada) prática e que a consciência de seus ditados é por si mesma suficiente para motivar ou criar um interesse” (1990: p. 234); assim, se mostraria que a razão pura é prática.

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

Para explicar a estratégia de prova de Kant, Allison usa uma *Reflexão* em que Kant não menciona o facto da razão, mas determina em que condições se pode dizer que há razão pura prática: “Sua possibilidade [da razão pura prática – AF] não pode ser compreendida *a priori*, porque diz respeito à relação de um fundamento real para seu conseqüente. Deve, portanto, ser dado algo que possa surgir somente dela; e sua possibilidade pode ser inferida dessa realidade. Leis morais são dessa natureza, e estas devem ser provadas da mesma maneira em que nós provamos que as representações de espaço e tempo são *a priori*” (Kant *apud* Allison/ 1990: p. 234).

Kant não recorre a um dado sensível, porque, no kantismo, este tem sempre que poder ser explicado *também* por uma causa sensível, não poderia ser algo que pode se originar *somente* da razão pura prática. Assim, “leis morais específicas (antes do que a lei moral mesma) são os elementos dados, os factos, como se fossem, dos quais a praticidade da razão pura deve ser inferida como a condição necessária de sua possibilidade” (1990: p. 234). Apesar de se tratar de alguma forma incompreensível (não-esquematisável) de relação de um fundamento real para seu conseqüente, sabemos por análise que, em sendo dadas leis morais, apenas uma origem seria possível para elas, a razão pura prática, do contrário, não seriam leis morais, mas apenas regras pragmáticas. A questão é como leis morais particulares seriam simplesmente dadas como um facto.

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

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

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

Todavia, logo na seqüência, Allison oferece o análogo das intuições sensíveis que faltava ao argumento: “continuando o paralelo com a Estética Transcendental, exatamente como nós não podemos explicar como ou por que espaço e tempo (e não outras formas possíveis) são as formas da sensibilidade humana, mas podemos mostrar que eles têm que ser considerados como tais, dada a natureza de nossa intuição sensível, assim também nós não podemos explicar (compreender *a priori*) como a razão pura é prática, mas podemos mostrar que ela tem que ser, dada nossa consciência comum de constrangimento moral” (1990: p. 235). Ao que tudo indica, toda essa elaboração, o caminho pela *Reflexão* e pela Estética, nos levou ao problema mais comum: do facto indisputável de que há consciência moral não se segue o facto disputado de que leis morais vigem para nós e que, portanto, a razão pura é prática. Como bem lembrou Guido de Almeida objetando ao próprio Allison: “do mesmo modo que do simples fato de fazermos previsões astrológicas não se segue a validade do princípio em que se baseiam (a saber, que o curso dos astros influencie os acontecimentos da vida humana), assim também da simples constatação de que fazemos juízos morais não se pode inferir a validade de seu princípio (como quer que esse seja formulado)” (1999: p. 80).

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

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

Mas mesmo se considerarmos que Kant passou a se dar por satisfeito com a exposição da fórmula do princípio moral, como novamente notou Guido de Almeida, isto pouco importa como solução ao problema filológico em questão, pois, embora o argumento não assimile a prova das leis morais a uma dedução, mas sim a uma exposição do princípio que rege o julgamento moral, “admite em todo o caso que devem ser provadas de alguma maneira, logo que devem ser estabelecidas por uma *inferência*, e é difícil entender como isso poderia ser tomado como uma explicação do apelo a um facto da razão” (1999: p. 80).

É bastante curiosa a forma como Allison pretende evitar a acusação de ter caracterizado o facto como uma dedução. Ele argumenta que uma dedução modelada sobre a primeira *Crítica* se moveria

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

Ora, que a lei tenha que ter essa natureza (racional pura) é um pressuposto e, diga-se de passagem, um pressuposto cuja necessidade sequer está provada, já que a validade pretendida na experiência moral está sob julgamento e depende exatamente deste resultado favorável à natureza racional das leis morais. Esbarra-se mais uma vez na passagem problemática do facto como consciência para o facto como realidade da própria lei da razão pura prática. De certo modo, dada a ilegitimidade

desse argumento, ele tanto pode ser descrito como uma tentativa de dedução transcendental, quanto como uma tentativa de exposição, já que, a bem da verdade, em sentido próprio, não seria nem uma coisa nem outra. Pode-se dizer que é uma dedução viciada, cujo suposto dado é dependente do ponto que está em disputa, o que leva ao fracasso, ou que é uma exposição de um princípio a partir de um suposto dado, visando provar a validade objetiva desse princípio como um juízo sintético *a priori*, o que não é da competência de uma exposição. Na verdade, Allison mesmo admite que é uma dedução na medida em que lida com um *quid juris* ou com a validade de um juízo sintético *a priori* (cf. 1990: p. 235, nota 18), o que torna o problema filológico inevitável.

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

A interpretação de Allison está longe de ser simples, mas, se a compreendi bem, o ponto é que não se considera que o facto remova tão facilmente (pela tese da reciprocidade) o problema do determinismo natural: “a liberdade, depois de tudo, é suposta como sendo a *ratio essendi* da lei moral; assim, a não ser que a vontade seja livre (no sentido transcendental) essa lei não é uma lei para ela, isto é, não é um princípio prático ou fundamento determinante” (1990: p. 239). O que se poderia e, no meu ponto de vista, se deveria dizer com respeito a essa questão é prontamente apontado por Allison: “alguém pode sustentar nesse ponto que, dado o facto da razão, a realidade da liberdade é estabelecida pelo apelo à Tese da Reciprocidade, e há evidência textual para sugerir que essa foi a visão de Kant” (idem, *ibidem*). Pelo menos, Allison admite as

evidências desta interpretação, mas ele não está satisfeito com o argumento de Kant, acusando-o de circularidade: “ele [Kant – AF] mantém que leis morais são necessárias se a vontade é pressuposta como livre e que ‘a liberdade é necessária porque essas leis são necessárias’” (idem, *ibidem*).

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

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

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

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

Quando passamos propriamente à análise da interpretação da dedução da liberdade feita por Allison, vemos que as questões levantadas aqui não são afastadas. Allison explica que Kant deduziu a liberdade da lei moral certificada pelo facto da razão, pois a lei moral mostraria a realidade da liberdade em seres que reconhecem a lei como obrigatória para eles. Segundo Allison, “dada a análise precedente do facto da razão, essa tese deve repousar sobre a premissa de que a própria consciência da lei moral como obrigatória produz um interesse” (idem, *ibidem*). Quanto a isso, podemos dizer que, realmente, se o facto da razão é uma estratégia válida para garantir a vigência da lei moral, ele também garante que a mera consciência da lei moral pode motivar o agente, ou seja, pode interessar, do contrário, a lei não pode ser um mandamento objetivamente válido, já que seria um mandamento inexecutável. Em adição, Allison coloca que “Kant toma a presença de tal interesse como suficiente para mostrar que a razão pura é prática, o que, por seu turno, é equivalente a mostrar a realidade da liberdade” (1990: p. 240).

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

seguiria que nós possuímos a capacidade de fazer o que a lei requer de nós e, portanto, certamente não se segue a liberdade transcendental, que [...] envolve uma ‘independência da [...] natureza em geral’ (idem, *ibidem*).

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

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

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

Se esta análise estiver correta, a explicação de Allison parece levar ao problema filológico de tratar o facto como uma dedução, ao problema filosófico de não convencer com tal dedução e, em acréscimo, ainda visa corrigir Kant onde não seria necessário, procurando na

dedução da liberdade o que ela não pode oferecer e nem teria por que oferecer.

A interpretação de Guido de Almeida

Para Guido de Almeida, a segunda *Crítica* é incompatível com a *Fundamentação* na medida em que Kant abandona “a tentativa de dar uma dedução da liberdade sem recorrer a uma premissa moral” (1997: p. 202); tentativa esta que teria sido um fracasso:

No juízo até mesmo de comentadores simpáticos à sua filosofia moral, Kant parece ter fracassado [...], e não só fracassou, mas parece saber que fracassou, uma vez que reconhece, na *CRPr*, a impossibilidade de ‘inferir por raciocínios *subtis*’ a consciência da lei moral da consciência da liberdade como um ‘dado anterior da razão’ (1998: p. 56).

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

No sentido de precisar o significado do termo “facto”, importa a Guido de Almeida distinguir entre “facto” como uma verdade conhecida e “facto” como um feito ou acontecimento (cf. 1998: p. 57). Abre-se nesta distinção a possibilidade de que o facto seja um ato da razão que não pode mais ele próprio ser fundamentado (cf. 1998: p. 58). Isto nos remete à citação latina feita por Kant (*sic volo, sic jubeo*), que parece estabelecer a vigência da lei moral por um ato de decisão ditatorial.

Ainda em prol desta hipótese, Guido de Almeida observa que Kant usa a palavra latina “*factum*” e não o vernáculo “*Tatsache*”. “*Factum*” deriva do verbo “*facere*” e significa “feito” ou “ato”, de modo particular, um ato passível de louvor ou censura. A palavra “*factum*” é usada nos tratados de filosofia moral e do direito da época de Kant para designar “ação imputável”, inclusive na *Metafísica dos Costumes*, Ak 223 e 227, (cf. 1998: p. 58). Guido de Almeida lembra também que, no Prefácio à *Crítica da Razão Prática*, é dito que a razão pura prática

prova sua realidade pelo ato (*durch die Tat*), enquanto, na “Dedução”, é dito que a Analítica prova que a razão pura pode ser prática por um facto (*durch ein Factum*) (cf. 1998: p. 59-60).

Mas, por outro lado, se o ato é a asserção da lei moral, nada impede que ela seja ainda uma verdade. Os factos da razão da *Crítica da Razão Pura* (cf. A 760, B 788) podem ser considerados como atos censuráveis de asserir a validade do uso teórico das categorias para além da experiência. O facto da razão da *Crítica da Razão Prática* poderia ser, ao contrário, o ato legítimo e sem censura (cf. A 79) de asserir um princípio prático incondicionado. A diferença na avaliação dos factos implica “que se possa explicar por que [...] essa asserção é válida” (1998: p. 60). Temos então duas alternativas: 1) a *cognitivista*, “facto” é a asserção da validade de uma proposição, o que implica que algo a torna válida, e; 2) a *decisionista*, “facto” é um ato de decisão baseado apenas no poder de querer.

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

Na medida em que a vigência da lei não passa de um capricho, ela passa a ser privada. No entanto, o processo de dar razões está intrinsecamente relacionado ao procedimento de universalização. As duas coisas, podemos dizer, se equivalem. A partir do momento em que não há um argumento pela vigência da lei, “não encontramos nenhum sentido em que se pode dizer que é válida em princípio para todo ser racional” (1998: p. 80). E o paradoxo é que se trata justamente de uma lei que, por definição, pretende se impor a todos os seres racionais. Segundo Guido de Almeida, neste contexto, o cognitivismo “explica da maneira mais simples possível o que dá a Kant o direito de apresentar

nosso conhecimento da lei moral como um facto da razão, que prescinde de toda prova e, particularmente, desse gênero de prova que Kant chama de ‘dedução’” (idem, *ibidem*).

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

Aquele que não tem consciência do princípio moral não é imputável. Na medida em que o agente reconhece o princípio moral, o que é uma contingência, ele se torna imputável, porque o princípio vige para ele. O que é uma questão de fato é então se o agente será imputável, capaz de avaliação moral. Se esta análise é correta, o agente *tem razões para* assumir o ponto de vista moral, o que nem sempre acontece é que ele seja *capaz* de assumir tal ponto de vista, por isso, Guido de Almeida nos diz que a própria lei não é o facto, mas sim que tenhamos consciência dela. Sendo assim, de onde vem a necessidade desse modo de agir que se impõe a todo ser racional, mas do qual nem todo ser racional tem conhecimento? Qual a razão para que o agente imperfeito, uma vez consciente da lei, seja obrigado por ela?

Segundo o próprio Guido de Almeida, uma das hipóteses de base de sua interpretação é que “a mera consciência do que é uma lei para uma vontade perfeitamente racional é suficiente para fundar um imperativo” (1999: p. 84). Aqui, podem haver dificuldades. Se a lei fosse analítica para seres racionais em geral, o que não é sustentado por Guido de Almeida, teríamos uma justificativa para o imperativo categórico. O que é válido para *todo* ser racional é válido para seres racionais sensíveis em particular. Mas esta hipótese contraria a idéia de que ao menos o imperativo categórico seja sintético, ou seja, é uma hipótese filologicamente inviável. Se, para mantermos a coerência com o texto kantiano, continuarmos a considerar como sintética ao menos a vigência do princípio moral para a vontade imperfeita, então o fato do mesmo

princípio ser analítico para outro tipo de vontade em particular, existente ou não, não seria, até onde vejo, relevante. Se queremos estabelecer a necessidade da síntese entre a vontade *imperfeita* e a universalização das máximas, em nada ajudaria o apelo à analiticidade da relação entre a vontade *perfeita* e a universalização das máximas. Portanto, esta alternativa, que parece representar com fidelidade a interpretação de Guido de Almeida, não se mostra filosoficamente viável.

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

As exigências da Filosofia Crítica

Não é difícil compreendermos a razão de todas essas dificuldades suscitadas pela doutrina, quando examinamos em que medida o recurso ao facto da razão significa um abandono da filosofia crítica. A *Crítica da Razão Pura* é taxativa em suas exigências: “Não podemos servir-nos com segurança de um conceito *a priori* se não tivermos efetuado a sua dedução transcendental [...] para que tenham algum valor objetivo, por indeterminado que seja, [...] tem de ser de qualquer modo possível a sua dedução” (A 669-70, B 697-8). A mesma obra também nos ensina que: “*nunca lhe é permitido [à filosofia – AF] impor os seus princípios a priori* tão absolutamente, mas *deve aplicar-se a justificar a autoridade desses princípios [...] graças a uma dedução sólida*” (A 733-4, B 761-2, grifos meus). Temos uma passagem ainda mais enfática: “postular significa dar uma proposição por imediatamente certa, sem justificação nem prova; se as proposições sintéticas, por mais evidentes que sejam, se devessem admitir *sem dedução* e apenas em virtude da sua exigência a uma adesão incondicionada, *seria a falência de toda a crítica do entendimento*” (A 233, B 285, grifos meus).

Poder-se-ia argumentar que tais teses só têm validade no âmbito da filosofia teórica. Mas como não nos lembraríamos do facto da razão lendo a última passagem da primeira *Crítica* citada? A comparação é inevitável quando a segunda *Crítica* nos diz que: “a realidade objetiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, nem por todo o esforço da razão teórica [...] e, apesar de tudo, mantém-se firme por si mesma” (A 81-2).

Também vimos as aproximações que Kant faz nesta obra entre a doutrina do facto da razão e o conhecimento moral comum. Sendo assim, ficamos mais convencidos de que Kant possa estar recuando em relação à primeira *Crítica* quando lemos a continuação da última passagem citada desta obra: “como não faltam pretensões atrevidas, de que não está isenta a crença comum (que não é todavia uma credencial), é inegável que o nosso entendimento [sem a dedução – AF] estaria exposto a todas as opiniões, sem poder recusar-se a admitir enunciados que, embora ilegítimos, reclamam ser admitidos com o mesmo tom de segurança de verdadeiros axiomas” (A 233, B 285). Ainda neste sentido temos uma passagem dos *Prolegômenos*:

É um subterfúgio habitual, de que costumam servir-se os falsos amigos do senso comum (que ocasionalmente o celebram, mas de ordinário o desprezam), dizer: No fim das contas, *é preciso que haja algumas proposições que são imediatamente certas, acerca das quais não seja preciso fornecer nenhuma prova, mas também nenhuma justificação*, porque, de outro modo, nunca se poria fim aos motivos dos seus juízos; mas, para prova deste direito, *nunca podem aduzir* (fora do princípio de contradição, que não é suficiente para demonstrar a verdade de juízos sintéticos) *como algo indubitável, que possam atribuir imediatamente ao sentido comum, senão proposições matemáticas* (A 198, grifos meus).

Por mais que haja diferenças marcadas na segunda *Crítica* entre o conhecimento teórico (foco da primeira) e o conhecimento prático, nenhuma especificidade do conhecimento prático trouxe uma explicação clara e filosoficamente convincente da necessidade de atribuirmos ao princípio maior desse conhecimento, uma proposição sintética e discursiva, uma validade indubitável que o separa de “pretensões atrevidas”, contra as quais a primeira *Crítica* trazia como único antídoto a dedução transcendental. A conclusão que parece se impor é que o Kant crítico teria que ver com desprezo o Kant do facto da razão, tão simpático ao senso comum e tão avesso a uma dedução.

Bibliografia

- ALLISON, Henry, 1990, *Kant's Theory of Freedom*,. New York, Cambridge University Press.
- ALMEIDA, Guido A. de, 1992, "Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral Kantiana", In: Valério Rohden (org.), *Racionalidade e Ação*. Porto alegre, UFRGS; Instituto Goethe, p. 94-103.
- _____, 1997, "Liberdade e Moralidade segundo Kant", *Analytica*, v. 2, n. 1, p. 175-202.
- _____, 1998, "Kant e o 'Facto da Razão': 'Cognitivismo' ou 'Decisionismo' Moral?" *Studia Kantiana*, 1 (1), 53-81.
- _____, 1999, "Crítica, Dedução e Facto da Razão", *Analytica*, v. 4, n. 1, p. 57-84.
- BECK, Lewis W, 1966, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press.
- FAGGION, Andréa, 2002, "Comentários à Dedução 'Transcendental' do Princípio Moral na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*", *Kant e-Prints*, v. 1, n. 3.
- KANT, Immanuel, 1997, *Crítica da Razão Pur.*. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão, 4 ed, Lisboa, Calouste Gulbenkian.
- _____, 1997, *Crítica da Razão Prática*, Trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70.
- _____, 2000, *Fundamentação da Metafísica dos Costume.*, Trad. Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70.
- _____, 1994, *La Metafísica de las Costumbres*, Trad. Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho, Madrid, Tecnos.
- _____, 1980, *Prolegômenos a qualquer Metafísica Futura que Possa Vir a Ser Considerada como Ciência*. Trad. Tânia Maria Bernkopf, São Paulo, Abril Cultural.

Resumo

A doutrina do facto da razão é um dos pontos de maior polémica entre estudiosos de Kant, dada a dificuldade de interpretação inerente ao texto da *Crítica da Razão Prática* em que a doutrina é exposta e, sobretudo, a dificuldade que as análises da doutrina enfrentam para encaixá-la no projeto crítico kantiano. Seria o facto da razão uma renúncia à filosofia crítica e a queda de Kant no dogmatismo? Beck, Allison e Guido de Almeida são alguns dos filósofos que aceitaram o desafio de interpretar e defender o facto da razão como uma doutrina legítima, nos oferecendo instigantes leituras do texto kantiano. Aqui, lidamos com algumas dificuldades filológicas e filosóficas dessas leituras.

Palavras-chave: facto da razão; filosofia crítica; lei moral; imperativo categórico; justificação

Abstract

The doctrine of the fact of reason is one of the most controversial issues among Kant's scholars, because of the inherent interpretation difficulty to the Kantian text on the *Critique of Practical Reason* in which that doctrine is exposed and, especially, the difficulty that the analysis of the doctrine face in order to insert it on Kant's critical project. Would the fact of reason be an abandonment of the critical philosophy and Kant's fall into dogmatism? Beck, Allison and Guido de Almeida are some of the philosophers who accepted the challenge to interpret and defend the fact of reason as a legitimate doctrine, offering us stimulant readings of the Kantian text. Here, we deal with some philological and philosophical difficulties of these readings.

Key words: fact of reason; critical philosophy; moral law; categorical imperative; justification