

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

Volume 18

Número 1

Abril de 2020

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Editores

Joel Thiago Klein
Universidade Federal do Paraná
Florianópolis, Brasil
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
E-mail: mohulshof@gmail.com

Robinson dos Santos
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

Assistentes editoriais

Nicole Martinazzo
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pedro Gallina Ferreira
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Vinícius Carvalho
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Comissão editorial

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFPR
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar – Ed.
D. Pedro II, Curitiba- PR
CEP: 80060-140

E-mail: studia.kantiana@gmail.com

Conselho editorial

Alessandro Pinzani
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Christoph Horn
Universität Bonn,
Bonn, Alemanha

Daniel Tourinho Peres
Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Dieter Schönecker
Universität Siegen
Siegen, Alemanha

Eckart Förster
Universidade de München
München, Alemanha

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Günter Zöllner
Ludwig Maximilian Universität
Munique, Alemanha

Heiner Klemme
Martin Luther Universität –
Halle/Wittenberg
Halle, Alemanha

Henry Allison
Universidade de Boston
Boston, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Júlio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti
Univerità di Catania
Catânia, Itália

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Marcus Willaschek
Goethe Universität
Frankfurt am Main, Alemanha

Maria de Lourdes Borges
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Oliver Sensen
University of Tulane
New Orleans, EUA

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pablo Muchnik
Emerson College
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, Estados Unidos

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Vinícius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Studia Kantiana

Volume 18

Número 1

Abril de 2020

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

7 **Apresentação**

Monique Hulshof e Robinson dos Santos

Artigos

[Articles]

11 **Espontaneidade e autonomia na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes***

[Spontaneity and autonomy in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*]

Gerson Luiz Louzado

29 **Entre *analiticidade* e *reciprocidade*: Schönecker e Allison sobre *GMS III***

[Between analyticity and reciprocity: Schönecker and Allison on *GMS III*]

Robinson dos Santos

43 **A tese da analiticidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes***

[The Analyticity Thesis in Kant's *Groundwork for the Metaphysics of Morals*]

Marília Espírito Santo

- 63 **O “eu devo” *moral*, o *necessário* “eu quero” e o “eu conheço”
prático na *Fundamentação 3***
[The *moral* “I ought”, the *necessary* “I will” and the *practical* “I know” in
Groundwork 3]

André Klaudat

- 89 **Algumas considerações em torno das pretensões da razão
prática em Kant: a espontaneidade como chave para a
“dedução” do princípio supremo da moralidade**
[The spontaneity of reason as a key to the deduction of the supreme principle of
morality: some notes on the pretensions of practical reason in Kant's philosophy]

João Geraldo Martins da Cunha

- 113 **“E nada resta senão a *defesa*”. É possível ler a *GMS III* à luz
da *Disciplina da Razão Pura*?**
[“And nothing remains but the *defense*”. Is it possible to read the *GMS III* in the
light of the *Discipline of Pure Reason*?]

Diego Kosbiau Trevisan

Tradução

- 129 **“*Uma vontade livre e uma vontade submetida a leis morais
são uma e a mesma coisa*”: o conceito kantiano de
autonomia e sua tese da analiticidade na *Fundamentação
III***
[“*A free will and a will under moral laws are the same*”: Kant's concept of
autonomy and his thesis of analyticity in *Groundwork III*]

Dieter Schönecker

156	Informações aos autores
157	Information for authors
159	Siglas para citação das obras de Kant / <i>Siglenverzeichnis</i>

Apresentação

[Presentation]

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant é, sem sombra de dúvidas, uma das referências mais importantes da filosofia moral moderna. Publicada em 1785, ela condensa preocupações que o filósofo nutria em torno do tema e que o acompanhavam havia pelo menos duas décadas. Não obstante, como é dito pelo próprio Kant, o livro é “um primeiro passo” na direção de “publicar, um dia, uma *Metafísica dos Costumes*” (GMS, AA 04: 391), a qual, no entanto, apareceria somente em 1797, contendo a *Doutrina do Direito* e a *Doutrina da Virtude*.

A natureza da relação que a *Fundamentação* guarda para com a *Metafísica dos Costumes* tanto em relação à *Doutrina do Direito*, quanto com relação à *Doutrina da Virtude* permanece, ainda hoje, objeto de investigações e de interpretações, algumas vezes, divergentes. Nos últimos anos surgiram, por exemplo, novas abordagens que relacionam a *Fundamentação* às aulas de direito natural, ministradas por Kant em 1784, que contém os primeiros esboços da *Doutrina do Direito*. Não menos problemática é também a relação da *Fundamentação* com a *Crítica da razão Prática* (1788), na qual Kant aparentemente muda sua estratégia de argumentação e “abandona” o objetivo de oferecer uma *dedução* da lei moral. Esta é, por exemplo, uma das questões que, entre tantas outras, divide as opiniões dos intérpretes.

A extensão desta obra e sua aparente simplicidade enganam o leitor ainda não familiarizado com a filosofia kantiana. A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é no seu conjunto um texto que contém inúmeros problemas e passagens que exigem o esforço de uma leitura atenta e paciente. Isso vale para cada uma de suas partes. No entanto, dado que o empreendimento de Kant ao longo da obra segue apontando para o seu “arremate”, que deve ser realizado na terceira seção, é para lá que a atenção e expectativa se direcionam no decorrer da leitura da obra. Desde o prefácio, somos levados a supor que, se nas duas primeiras seções Kant busca o princípio supremo da moralidade, é apenas na terceira seção que ocorrerá o “estabelecimento” desse princípio (GMS, AA 04: 392).

A terceira seção é de crucial importância para a compreensão tanto do escrito como um todo e de seu propósito, quanto de seu lugar sistemático na obra do filósofo, bem como de sua relação para com os outros escritos de filosofia

prática do autor, precisamente por ser a parte da obra em que a resposta à pergunta “*como é possível um imperativo categórico?*” deve ser apresentada.

A difícil exposição da terceira seção conduz, no entanto, a uma série de divergências entre os intérpretes sobre como (e se) Kant de fato estabelece a validade do princípio supremo da moral e justifica a possibilidade de um imperativo categórico. É possível remeter a origem da polêmica em torno da terceira seção na *Kant-Forschung* ao célebre artigo em que Dieter Henrich¹ pretende explicar as razões da obscuridade desse texto e apresenta a tese do fracasso da dedução da lei moral, que teria sido substituída por Kant na segunda *Crítica* pela exposição do “fato da razão”. Em nota, Henrich se queixa do exíguo número de contribuições relevantes para a interpretação do texto da terceira seção, para além do comentário de Paton em *The Categorical Imperative* e de um artigo de Margot Fleischer (Henrich, 1975, p. 340). A partir do final dos anos 80, porém, diversos intérpretes, valendo-se em grande parte da leitura de Henrich, passam a analisar em detalhe o texto da terceira seção. Reinhard Brandt² sugere uma interpretação do círculo argumentativo que procura esclarecer a função dessa parte problemática do texto. Chamando atenção para o momento em que ocorre a “transição” (*Übergang*) entre a “Metafísica dos Costumes” e a “Crítica da razão prática pura” na terceira seção, Brandt argumenta que após apresentar o suposto círculo que ocorreria no plano da metafísica, Kant mostra que a saída da argumentação circular estaria no plano da Crítica, que explicita a autoconsciência capaz de se representar em uma ordem moral (inteligível). Para Brandt é precisamente a apresentação dessa consciência moral que ofereceria a base para a dedução da lei moral. Em *Kant’s Theory of Freedom*³, Allison retoma a tese de Henrich sobre o fracasso da dedução da lei moral na terceira seção da *Fundamentação*, propondo em sua análise a célebre “tese da reciprocidade”, que designa a reivindicação feita por Kant de que liberdade e moralidade são conceitos recíprocos. Allison entende que, com base nessa tese, a liberdade transcendental seria “a condição não apenas necessária, mas também suficiente para a lei moral” (Allison, 1990, p. 201). Em consonância com essa tese, Guido Antônio de Almeida

¹ HENRICH, Dieter. “Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants Grundlegung der Metaphysik der Sitten”. In: SCHWAN, Alexander. (Org.) *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*. Darmstadt, 1975, p. 55-112. Uma versão incompleta do artigo foi traduzida para o inglês: “The Deduction of the moral Law: The Reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Moral”. In: GUYER, Paul. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Moral. Critical Essays*. Nova York: Rowman and Littlefield publishers, 1998.

² BRANDT, R. “Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”. In: OBERER, H.; SEEL, G. (Orgs.) *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*. Würzburg, 1988, p. 169-191.

³ ALLISON, H. *Kant’s Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Em seu comentário à *Fundamentação* e, mais recentemente, em *Kant’s Conception of Freedom*, Allison retoma a tese da reciprocidade e defende a sua leitura da terceira seção contra diversas objeções (*Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2011; *Kant’s Conception of Freedom. A Developmental and Critical Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

também defende que Kant teria abandonado na segunda *Crítica* a solução para a fundamentação do Imperativo Categórico adotada na terceira seção⁴. No final dos anos 90, Dieter Schönecker reascende a polêmica em torno da terceira seção propondo que a dedução realizada por Kant foi amplamente mal-entendida, na medida os intérpretes negligenciaram o significado e a importância da “tese da analiticidade” que apresenta a lei moral como proposição analítica.

Essas são apenas as nervuras centrais de uma intensa ramificação de interpretações que se originou em torno das teses e problemas presentes na terceira seção da *Fundamentação*. Em direta oposição à queixa de Henrich, nos anos 70, quanto às exíguas análises desse difícil texto, pode-se dizer hoje que se tornou quase impossível reconstruir e sistematizar a enorme quantidade de contribuições relevantes para o debate. O presente número da *Studia Kantiana* pretende representar a vivacidade atual dessa discussão ao reunir contribuições originais de pesquisadores brasileiros, vinculados a diferentes instituições e linhas de pesquisa, que explicitam os problemas interpretativos da terceira seção e apresentam teses divergentes de leitura.

Nos três primeiros artigos o leitor encontra elementos para a compreensão da relação entre a liberdade da vontade e a lei moral estabelecida por Kant no início da terceira seção. Trata-se de discutir a célebre proposição que deu origem a interpretações conflitantes: “portanto, uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa <einerlei>” (GMS, AA 04: 447). Gerson Luiz Louzado procura esclarecer uma confusão recorrente entre a espontaneidade e a autonomia da vontade na seção inicial da terceira seção. O autor se propõe a desfazer essa confusão explicitando dois sentidos de autonomia: a autonomia *lato sensu* que consistiria na espontaneidade e autonomia *stricto sensu* que corresponderia propriamente à autonomia moral. Em seguida, Robinson dos Santos contrapõe as interpretações de duas das teses mais debatidas na *Kant-Forschung*, mencionadas acima: a “tese da reciprocidade” proposta por Allison e a “tese da analiticidade” defendida por Schönecker. Inserindo-se neste debate, Marília Espírito Santo se posiciona contra a “tese da reciprocidade” de Allison, argumentando que as esferas dos conceitos de liberdade transcendental e de autonomia da vontade não podem ser idênticas. Ao defender a “tese da analiticidade”, a autora se afasta, contudo, da leitura de Schönecker, afirmando que esta tese se aplica apenas aos seres racionais infinitos e não aos seres racionais finitos.

Os três artigos seguintes abordam o tema da dedução proposta por Kant na terceira seção com propostas interpretativas bastante distintas, mas que convergem na medida em que recusam a tese do fracasso da dedução e procuram dar sentido

⁴ ALMEIDA, Guido Antonio. “Liberdade e Moralidade segundo Kant”. In: *Analytica. Revista de Filosofia*. Rio de Janeiro: vol. 2, n. 1, 1997.

ao caminho argumentativo trilhado por Kant. Tomando como ponto de partida a discussão sobre a seção inicial da terceira seção, André Klaudat defende que a tarefa central da seção seria a dar resposta à pergunta “como é possível uma proposição sintética prática?” e que essa tarefa deve ser entendida como a de mostrar que a razão pura pode ser prática (ou eficaz) na medida em que sintetiza representações conceituais em conhecimentos prático-morais. Seguindo outra direção, João Geraldo Martins da Cunha defende que a tarefa da terceira seção consistiria em “provar” o conceito de liberdade e em oferecer, a partir desta prova, uma dupla dedução do princípio supremo da moralidade: a da lei moral como passo prévio para a dedução do imperativo categórico. Para isso, procura lançar luz sobre o papel decisivo do conceito de espontaneidade da razão em seu exercício judicativo para a argumentação de Kant. Por fim, Diego Kosbiau Trevisan traça uma continuidade pouco investigada entre a dedução realizada na terceira seção e a Disciplina da razão pura, capítulo da primeira *Crítica* em que Kant deixa claro o que entende por dedução em sentido filosófico. O autor argumenta que é preciso levar em conta a defesa de Kant contra o fatalismo para compreender o caminho argumentativo da seção.

Por fim, o número conta com uma tradução de um artigo de Dieter Schönecker sobre o conceito de autonomia da vontade e a tese da analiticidade, traduzido por Rômulo Eisinger e revisado por Robinson dos Santos. No artigo, Schönecker retoma mais uma vez a tese da analiticidade, com o intuito de mostrar como ela se encontra no coração da concepção kantiana de autonomia.

Esperamos que este número contribua para o extenso debate kantiano e que dê ao leitor de Kant o ensejo de retornar à escrita tão rica e complexa da terceira seção da *Fundamentação*.

Monique Hulshof
Robinson dos Santos
(Organizadores)

Espontaneidade e autonomia na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ¹

[Spontaneity and autonomy in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*]

Gerson Luiz Louzado *

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil)

Em obra dos anos 70 do século passado, Robert Paul Wolff (1973, p. 1) apresentava a *Fundamentação da metafísica dos costumes* como sendo possivelmente um dos mais difíceis opúsculos da filosofia moderna.² Dotada de uma popularidade comparável àquela da *Crítica da razão pura*, malgrado a *Fundamentação* ser superada em número de comentários apenas pela própria *Crítica*, pouco ou nenhum acordo teria sido logrado acerca do que nela se pretende provar, acerca da estrutura de seus argumentos (acerca, portanto, do modo como se prova) e, por isso mesmo, acerca do sucesso ou insucesso na consecução de seus objetivos. Muito embora a interpretação proposta por Wolff seja, sob muitos e variados aspectos, datada, nem por isso seu diagnóstico geral dos problemas exegéticos próprios à *Fundamentação*, problemas estes devidos principalmente à ocorrência de cadeias de raciocínios complexos expostos de forma comprimida em curtos parágrafos, perde a sua atualidade. Se permanece válido para o todo da *Fundamentação*, permanece igualmente válido para as partes, em particular para a terceira seção, intitulada *Transição da metafísica dos costumes à crítica da razão pura*.

A terceira seção da *Fundamentação*, a qual é densamente argumentativa, tem seus argumentos expostos, não raro, de forma extremamente condensada. Ademais,

¹ Este estudo retoma parcialmente e com alterações algumas das análises apresentadas anteriormente nos ensaios “Agir segundo princípios na *Fundamentação da metafísica dos costumes*” (In: Rocha; Levy, 2011, pp. 169-178) e “A autonomia da vontade na *Fundamentação da metafísica dos costumes*” (In: Louzado, 2012, pp. 203-217). Agradeço aos participantes do Ciclo de Conferências: Filosofia Moral de Kant realizada na UFRJ, Marília Espírito Santo, André Klaudat, Pedro Costa Rego, Guido de Almeida e Antonio Saturnino Braga pela discussão e sugestões apresentadas à uma versão preliminar deste trabalho.

* gerson.louzado@gmail.com

² As referências à *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS), à *Crítica da razão prática* (KpV) e *Religião nos limites da simples razão* (RGV) remetem à edição da Academia, abreviada por AA, seguida do número do volume e do número da página. As referências à *Crítica da razão pura* serão feitas simplesmente por remissão às paginações da primeira edição (A) de 1781 e da segunda edição (B) de 1787. As edições das obras de Kant utilizadas se encontram na bibliografia.

reclama um apelo sistemático não apenas a teses expostas em seções anteriores da própria *Fundamentação*, mas também a teses centrais à filosofia transcendental expostas na *Crítica da razão pura*, teses essas que são retomadas, no mais das vezes, de modo excessivamente simplificado. Não é, pois, de espantar que a terceira seção enseje tantos desacordos quanto aqueles apontados por Wolff como atinentes à obra como um todo. Com efeito, discorda-se, em geral, acerca do que se busca provar, se a possibilidade meramente do imperativo categórico ou a possibilidade tanto do imperativo categórico quanto da lei moral ela mesma. Discorda-se, em geral, acerca da validade da prova: trata-se de uma dedução transcendental bem-sucedida, ou deveremos aguardar por sua reformulação em termos de um *facto da razão* no âmbito da *Crítica da razão prática*? Discorda-se, igualmente, acerca da estrutura dos argumentos parciais envolvidos em uma tal dedução: afinal, qual é exatamente a estrutura da prova da legitimidade da atribuição da liberdade à vontade de todos os seres racionais ocorrente na segunda subseção, intitulada justamente *A liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais*? Apela-se ao que é atinente à razão teórica para concluir, por analogia, ao que convém à razão prática? Ou apela-se ao que convém à razão em geral de sorte a se poder concluir pela necessária pressuposição da liberdade tanto em ordem teórica quanto em ordem prática? Além disso, o que precisamente é provado com esse argumento? A validade e/ou realidade objetiva da liberdade concebida como *espontaneidade* (capacidade de agir segundo princípios autoimpostos, sejam eles morais, sejam eles meramente prudenciais) ou como *autonomia* (capacidade de agir segundo princípios *puros* autoimpostos)? E o que dizer do ‘suposto’ círculo argumentativo da terceira subseção, intitulada *Do interesse que se prende às ideias da moralidade*? Trata-se de um círculo vicioso ou de uma petição de princípio? Como quer que seja, trata-se de um problema aparente ou de um problema real?

No estudo que segue, não se buscará solucionar um a um os problemas que se enfrenta na interpretação da terceira seção da *Fundamentação*, problemas que, como se pode perceber, estando sujeitos a uma plethora de respostas diferentes, aguardam ainda um tratamento capaz de lograr algum acordo. Buscar-se-á, ao contrário, examinar tão-somente uma dificuldade, a qual, pretende-se, condiciona a compreensão das demais: a suposta confusão entre *espontaneidade* e *autonomia* da vontade, confusão essa que seria cometida por Kant no início mesmo da terceira seção (na primeira subseção, intitulada *O conceito da liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade*).

A terceira seção da *Fundamentação* debuta com a caracterização da vontade em geral como uma causalidade livre (atinente apenas aos seres racionais) e da liberdade como a qualidade de operar independentemente de qualquer determinação

causal extrínseca (onde a liberdade, portanto, é definida negativamente como a qualidade de não ser determinado por causas extrínsecas). Dessas caracterizações, segue-se que a vontade, por ser uma causalidade, é uma capacidade de produzir seus objetos e, por ser livre, que essa produção se faz independentemente de qualquer determinação extrínseca. Igualmente, por ser causalidade e por toda causalidade ser sujeita a leis, a vontade é sujeita a leis. Como, ademais, a vontade é livre, a sua sujeição a leis não pode se dar por força de uma imposição extrínseca. Em vista disso, as leis que governam a vontade devem ser leis autoimpostas (não podendo, sobretudo, ser a vontade compreendida como sujeita às leis naturais que regem a faculdade de desejar) e, por conseguinte, a vontade se determina à produção de seus objetos (se determina como causalidade) por si mesma, *no e pelo* próprio querer do agente. Como, então, chama-se *heteronomia* à determinação de uma causalidade a operar por *força de e em conformidade com* leis que lhe são extrínsecas, chamar-se-á *autonomia* à autodeterminação de uma causalidade, definindo-se, assim, positivamente a liberdade em termos de autonomia.

Alcança-se aqui o lugar próprio da confusão atribuída à Kant na primeira subseção da terceira seção da *Fundamentação*. Como Kant afirma que uma vontade que se autodetermine, que seja “em todas as suas ações uma lei para si mesma” (GMS, AA 04: 447), é *uma e mesma coisa* que uma vontade que se sujeita ao princípio que estabelece que não se deve agir senão segundo uma máxima que possa também tomar a si mesma por objeto como uma lei universal (princípio que, observe-se, é fórmula do imperativo categórico), temos que vontade autônoma e vontade moral (vontade moralmente boa) são numericamente idênticas, embora sejam qualitativamente, isto é, no modo de conceber, distintas.³

³ Dito de outro modo: a vontade livre (no sentido positivo de liberdade) é idêntica numérica e qualitativamente à vontade autônoma, isto é, ao querer do agente que (em todas as suas ações) sua vontade seja lei para si mesma. Porém, o querer do agente que sua vontade seja lei para si mesma, de um lado, é apenas numericamente idêntico ao querer como princípios de ação apenas aqueles que, em seu querer, são também passíveis de serem queridos como princípios válidos universalmente. Como, de outro lado, o querer como princípios de ação apenas aqueles que, em seu querer, possam ser igualmente queridos como universalmente válidos é perfeitamente idêntico a uma vontade autônoma em sentido estrito, uma vontade que tem como princípio constitutivo “não escolher de outro modo senão de modo tal que as máximas de sua vontade sejam compreendidas ao mesmo tempo como uma lei universal” (GMS, AA 04: 440), e como esta última é igualmente idêntica numérica e qualitativamente a uma vontade submissa à lei moral, temos finalmente que uma vontade que se quer lei para si mesma (uma vontade *espontânea* ou autônoma, digamos, *lato sensu*) é numericamente, mas não qualitativamente, idêntica a uma vontade submissa à lei moral (a uma vontade autônoma *stricto sensu*). Dentre outras considerações sobre vontade autônoma *stricto sensu* e autonomia *stricto sensu*, encontramos: a vontade autônoma é uma *vontade universalmente legislante*, isto é, “*uma vontade que legisla universalmente através de todas as suas máximas*” (GMS, AA 04: 432); a autonomia “é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (GMS, AA 04: 436); como princípio supremo da moralidade, “a autonomia da vontade é a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)”, de modo que o seu princípio é “não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer” (GMS, AA 04: 440).

Não são poucos os intérpretes que denunciam semelhante identificação como espúria.⁴ A valer a identificação numérica de uma vontade como capacidade autolegislativa e autodeterminante em geral⁵ com uma vontade que é mais que uma mera capacidade de se autodeterminar universalmente (autolegislar) e de se autodeterminar particularmente a esta ou aquela ação a partir da autodeterminação universal (lei autoimposta), com uma vontade que se autodetermina universalmente de modo puro (cujas leis são independentes de qualquer qualidade atinente aos objetos possíveis da volição),⁶ obtém-se como resultado que toda vontade, por ser vontade, seria já uma vontade moral (moralmente boa). O que, por sua vez, acarretaria que as ações contrárias ou simplesmente conformes (não executadas por força da lei) não seriam espontâneas. De onde: por não serem espontâneas (autodeterminadas), estariam sujeitas à heteronomia natural (necessidade natural),⁷ não sendo, em última análise, imputáveis ao agente.

Em face de uma tal ilicitude, seria necessário enfatizar que a espontaneidade (autonomia *lato sensu*) consiste em uma concepção moralmente neutra da liberdade (em seu sentido positivo). Sendo assim, a título de concepção anterior e independente em relação à autonomia moral (autonomia *stricto sensu*), seria compatível tanto com esta última quanto com a heteronomia moral – heteronomia essa (heteronomia *lato sensu*) que, enquanto um tipo particular de operação espontânea, deveria, por seu turno, ser distinguida da heteronomia típica da necessidade natural (heteronomia *stricto sensu*), a qual se mostra incompatível com o conceito mesmo de vontade.

Postas as coisas nestes termos, a espontaneidade, enquanto noção positiva da liberdade implicada na concepção da vontade em geral como causalidade livre, deveria ser, como já indicado, compreendida como a capacidade de agir segundo princípios autoimpostos, sejam esses princípios morais ou meramente pragmáticos.⁸ Assim entendida, a espontaneidade deveria ser tomada como elemento constitutivo fundamental à essência do querer ou vontade em geral e, por conseguinte, concebida como determinante da *forma do querer em geral*, forma essa que encontraria sua expressão canônica no chamado *princípio da incorporação* apresentado na *Religião nos limites da simples razão*:

(...) a liberdade do arbítrio <Willkür> é de natureza de tal modo peculiar que apenas pode ser determinada a agir por um móvel <Triebfeder> qualquer na medida em que o ser humano o tenha incorporado em sua máxima (o tenha tomado como regra

⁴ Dentre outros, Paton (1971, p. 213), Wolff (1973, pp. 121-122) e Allison (1990, p. 95; 2012, pp. 287-288).

⁵ A qual é, por certo, uma vontade livre (em sentido positivo) ou uma vontade espontânea (capaz de agir segundo princípios autoimpostos) ou, ainda, uma vontade autônoma *lato sensu*.

⁶ Uma vontade que é, portanto, autônoma *stricto sensu*.

⁷ Como será indicado a seguir, também a heteronomia poderia ser distinguida entre heteronomia *stricto sensu* (heteronomia natural) e heteronomia *lato sensu* (heteronomia moral).

⁸ O modelo de análise da vontade exposto a seguir baseia-se naquele apresentado por Allison (1996, pp. 129-142).

universal para si mesmo, de acordo com a qual quer se conduzir). (RGV, AA 06: 23-24.)

Todas as contas feitas, os conceitos fundamentais da filosofia moral kantiana seriam apresentados como segue. A autonomia *stricto sensu* (autonomia moral) consistiria em uma espécie de espontaneidade (autonomia *lato sensu*), espécie essa contraposta à heteronomia moral (heteronomia *lato sensu*). Como espécie, seria mais que a mera capacidade de se impor princípios face aos quais o querer se (auto) determina particularmente por certos cursos de ação antes que outros:⁹ seria a capacidade de fazer isso (resumidamente: a capacidade de ser uma lei para si mesma) *independentemente de qualquer qualidade atinente aos objetos da volição*.¹⁰ Essa autonomia, como capacidade de autolegislação ou de autodeterminação universal pura, seria, ela sim, apta a figurar como noção recíproca ou numericamente idêntica àquela da moralidade (determinação pela lei moral). A heteronomia *lato sensu* (heteronomia moral), por sua vez, consistiria em uma espécie de espontaneidade contraposta à autonomia (*stricto sensu*), definível como qualidade ou capacidade da vontade de ser uma lei para si mesma (espontânea, portanto) tendo em vista justamente as qualidades dos objetos da volição, tendo em vista a satisfação de inclinações e desejos do agente.¹¹

Um tal modelo de análise dá azo a uma complexa teoria da vontade, a qual pode ser esquematizada como segue: caberia distinguir, em primeiro lugar, a vontade como capacidade executiva ou capacidade de determinação particular (determinante da ação), chamada de arbítrio <Willkür>, da vontade como capacidade legislativa ou capacidade de determinação universal, determinante da lei segundo a qual será escolhida a ação, a qual é chamada de vontade *stricto sensu* <Wille>.¹² Em segundo lugar, no que concerne ao arbítrio, distinguir-se-ia o *arbitrium brutum*, sujeito à necessidade natural (causal ou patologicamente determinado por impulsos, inclinações e desejos naturais sensíveis) e, por conseguinte, heterônimo *stricto sensu*, do *arbitrium sensitivum liberum*, ou, simplesmente, livre-arbítrio, o qual, embora afetado sensivelmente por impulsos, inclinações e desejos, não seria por eles determinado (Cf. *KrV*, A 534/B 562 e A 802/B 830). O livre-arbítrio, então, seria livre em sentido negativo (independência de condições naturais sensíveis) e, por isso mesmo, igualmente livre em sentido positivo: determinar-se-ia particularmente a agir de tal ou qual modo a partir da representação de leis – ou, se preferir-se, o livre-arbítrio seria essencialmente caracterizado por uma espontaneidade particular

⁹ Essa característica definiria tão-somente o seu gênero.

¹⁰ Característica que definiria a diferença específica da autonomia moral.

¹¹ “Se a vontade busca a lei que deve determiná-la *em qualquer outro lugar* que não seja a aptidão de suas máximas para uma legislação universal própria, por conseguinte, se, indo além de si mesma, vai buscá-la na qualidade de qualquer um de seus objetos, o resultado então será sempre *heteronomia*” (GMS, AA 044: 441).

¹² Na *Fundamentação*, segundo Allison (1990, pp. 130-131), Kant anteciparia, de certo modo, a dualidade de funções explicitada pelo par *Wille-Willkür* introduzido expressamente na *Metafísica dos costumes*.

encarnada no princípio da incorporação.¹³ Em terceiro lugar, consistindo o agir segundo a representação de leis em determinar-se particularmente por um certo curso de ação em função de leis elas mesmas escolhidas ou adotadas pelo agente, seguir-se-ia que a determinação particular espontânea (autodeterminação particular) implica uma determinação universal igualmente espontânea (autodeterminação universal). A noção de vontade como capacidade legislativa <Wille> seguir-se-ia, por conseguinte, da noção de vontade como livre-arbítrio <Willkür>. Ora, a vontade *stricto sensu* (capacidade legislativa), por seu turno, poderia autodeterminar-se (autodeterminação universal) seja por uma legislação pura, adotando princípios normativos que não contemplem de modo algum as qualidades dos objetos possíveis do querer, seja por uma legislação materialmente afetada (levando em conta justamente as qualidades dos objetos de volição). No primeiro caso, tratar-se-ia de uma vontade pura ou moralmente autônoma e, no segundo, de uma vontade impura ou moralmente heterônoma. Como, ademais, chama-se vontade *lato sensu* ao complexo livre-arbítrio + vontade (*stricto sensu*), o arbítrio livre governado por uma vontade (moralmente) autônoma é uma vontade (*lato sensu*) moralmente boa e o arbítrio livre governado por uma vontade (moralmente) heterônoma é uma vontade (*lato sensu*) moralmente má.¹⁴

Semelhante modelo de análise parece conformar os argumentos expostos nas subseções subsequentes – parece conformar, em particular, o exame da validade ou realidade objetiva da liberdade na segunda subseção e, *eo ipso*, o exame do “suposto” círculo vicioso da terceira subseção.¹⁵ Como se pode notar, o modelo apresentado impõe a admissão de duas possibilidades, opostas e concorrentes, para o complexo livre-arbítrio + vontade: autodeterminar-se por princípios ou leis puras (morais) ou autodeterminar-se por princípios ou leis que levam em conta aspectos materiais atinentes à influência do desejo e das inclinações sensíveis. O modelo admite, pois, como plausível a hipótese de uma vontade (*lato sensu*) que se autodetermine exclusivamente por imperativos hipotéticos. Dito de outro modo: admite a hipótese de uma vontade espontânea e não autônoma. Ora, as dificuldades avançadas, por exemplo, à interpretação do argumento em favor da objetividade da liberdade (prova de que um agente pode apenas agir sob a pressuposição de sua própria liberdade) parecem decorrer, em sua forma mais geral, da assunção justamente da possibilidade de um agente espontâneo e não moral (não autônomo em sentido estrito). Com efeito, se a prova se mostra apta a estabelecer que só é possível agir sob a suposição de sua

¹³ Desse ponto vista, o livre-arbítrio poderia escolher a ação em acordo ou em desacordo com o princípio ou máxima adotado, justificando, assim, a possibilidade da prevaricação. Sobre a prevaricação, ver GMS, AA 04: 424.

¹⁴ Em tais circunstâncias, poder-se-ia explicar como um agente que excepciona eventualmente (ao prevaricar) um princípio moralmente bom por ele adotado ainda é, em certo sentido, moralmente bom.

¹⁵ Dado que um dos arcos do círculo, se for mesmo um círculo, é constituído justamente pela passagem da liberdade para a moralidade. Sobre os argumentos em questão, veja-se, por exemplo, Almeida (1997, pp. 175-202); Henrich (1998, pp. 303-341) e, mais recentemente, Espírito Santo (2018, pp. 135-159).

própria espontaneidade, então, nada poderia ainda ser estabelecido acerca da liberdade como autonomia *stricto sensu*.¹⁶

Face ao exposto, considere-se a plausibilidade, que, ao menos à primeira vista, parece indisputável, da assunção de agentes espontâneos não autônomos, de agentes autodeterminados universalmente apenas por imperativos hipotéticos. A principal dificuldade com uma tal concepção parece dizer respeito à incompatibilidade engendrada pela assunção de agentes ou vontades espontâneas não autônomas *stricto sensu* com a alegação kantiana de que na ação moral, na ação por dever, o determinante exclusivo da vontade nada mais é do que a *forma do querer em geral* ou, se preferir-se, *o princípio formal do querer em geral*:

Onde, pois, pode residir esse valor se ele não deve estar na vontade em relação com o esperado efeito dela? Ele não pode estar em outro lugar *senão no princípio da vontade*, abstração feita dos fins que possam ser efetuados por tal ação; pois a vontade está bem no meio entre seu princípio *a priori*, que é formal, e sua mola propulsora *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa bifurcação, e, *visto que a vontade tem de ser determinada por alguma coisa, então ela terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando uma ação ocorre por dever*, visto que lhe foi subtraído todo princípio material. (GMS, AA 04: 400, último grifo nosso)

A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem de ser um imperativo categórico, conterà, portanto, de maneira indeterminada com respeito a todos os objetos, a mera *forma do querer em geral*, e isso aliás, enquanto *autonomia*; isto é, a aptidão da máxima de toda boa vontade a se tornar uma lei universal é ela própria a única lei que a vontade de todo ser racional se impõe, sem meter por baixo como fundamento qualquer mola propulsora e interesse da mesma. (GMS, AA 04: 444)

Ora, parece claro que, se na ação moralmente boa, na ação por dever, o determinante da vontade é a *forma do querer em geral*, não é admissível uma caracterização dessa forma que acarrete a sua compatibilidade com a heteronomia moral (heteronomia *lato sensu*). Como já apontado, pretende-se que a espontaneidade (autonomia *lato sensu*), na qualidade de forma do querer ou da vontade em geral possa ser atualizada, quer como vontade espontânea autônoma *stricto sensu* (como vontade moral ou moralmente boa), quer como vontade espontânea heterônoma *lato sensu* (vontade espontânea não autônoma, vontade que se autodetermina universalmente, nesta ou naquela ocasião, ou talvez mesmo sempre, apenas por imperativos hipotéticos). Assim, por estar em relação de gênero para espécie, não parece possível que a espontaneidade conte como determinante exclusivo de uma vontade moralmente boa e, por isso mesmo, malgrado as aparências em contrário, que cumpra o papel de *forma do querer em geral*.

¹⁶ Não raro, a dificuldade se apresenta de forma reduplicada, assumindo que, no argumento em questão, buscar-se-ia, equivocadamente, passar de uma espontaneidade lógica (ou teórica), a espontaneidade do poder de julgar (cujo exercício implicaria uma agência espontânea não sujeita à lei moral) para uma espontaneidade prático-transcendental (a espontaneidade da vontade, cujo exercício, ao fim e ao cabo, poderá ser ou autônomo *stricto sensu* ou heterônomo *lato sensu*).

Postas as coisas nestes termos, faz-se necessário retomar a análise da noção de vontade exposta na segunda seção da *Fundamentação*, análise essa que é subjacente ao argumento da primeira subseção da terceira seção. Retome-se, pois, a passagem que, de resto, introduz de forma altamente condensada o que convém essencialmente à vontade e da qual se pretende derivar a distinção entre espontaneidade e autonomia *stricto sensu*.

Toda coisa da natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação de leis*, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade*. Visto que se exige a *razão* para derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que razão prática. Se a razão determina a vontade infalivelmente, então as ações de tal ser, que são reconhecidas como objetivamente necessárias, também são necessárias subjetivamente, isto é, a vontade é uma faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom. Mas, se a razão por si só não determina suficientemente a vontade, esta está submetida ainda a condições subjetivas (certas molas propulsoras), que nem sempre concordam com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como efetivamente acontece no caso dos homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, em conformidade com leis objetivas, é *necessitação*; isto é, a relação das leis objetivas com uma vontade não inteiramente boa é representada como a determinação da vontade de um ser racional, é verdade, por razões da razão, às quais, porém, essa vontade não é por sua necessariamente obediente. (GMS, AA 04: 412-413)

Dada a passagem acima, cabe explicitar primeira e principalmente o que está envolvido no exercício da faculdade racional prática, isto é, no exercício da vontade. Pode-se dizer que *agir segundo a representação de leis* implica, em primeiro lugar, que o agente represente certas regras universais como leis válidas para si: deve querê-las como regras válidas universal e necessariamente (como leis) no domínio de suas ações possíveis (para si). De onde se segue que a constituição de princípios práticos subjetivos ou máximas (como determinações universais da vontade)¹⁷ é função do próprio querer do agente, de sorte que toda determinação universal da vontade do agente é sempre uma autodeterminação. Em segundo lugar, como querer certas regras universais como leis para si implica querer que suas ações sejam queridas em função dessas leis, temos que querer executar certas ações é uma e mesma coisa que autodeterminar-se particularmente a sua execução apenas na medida em que se mostram *deriváveis* dessas leis. Dito de outro modo, o querer de uma ação, a autodeterminação particular do agente, é sempre o querer da ação sob perspectiva definida por um princípio igualmente querido. Não havendo lugar para uma vontade

¹⁷ “*Máxima* é o princípio subjetivo para agir e tem de ser distinguida do *princípio objetivo*, a saber, da lei prática. Aquela contém a regra prática que a razão determina em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a ignorância ou também com as inclinações do mesmo) e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, e o princípio segundo o qual ele *deve agir*, isto é, imperativo” (GMS, AA 04: 420-421, nota).

ou querer sem princípios, não há lugar para ações circunstanciais (ações determinadas pelas circunstâncias ou de modo exclusivamente circunstancial): semelhantes ações são ações cegas e, por conseguinte, ainda que sejam ações *de facto*, não o são de direito. Em terceiro lugar, segue-se das observações anteriores que a vontade constitui uma unidade indissociável e cogente de dois aspectos: a autodeterminação universal, o querer que uma regra seja lei ou princípio, e a autodeterminação particular, o querer de uma ação particular por força da autodeterminação universal (Cf. Bittner, 2003, pp. 07-25).

Face ao exposto, pode-se retomar o papel do princípio da incorporação como expressão canônica da forma geral do querer: algo só é objeto do querer ou da vontade na medida em que for incorporado a algum princípio universal. Se o princípio da incorporação pode ser identificado com a forma do querer em geral, então, o querer e o incorporar deverão consistir em uma e mesma coisa, não havendo querer sem incorporação e incorporação sem querer. Como, ademais, obtém-se a título de corolário do esquema de análise da noção de vontade exposto acima que o querer é uma e mesma coisa que a autodeterminação (universal e particular), segue-se que, se querer é incorporar e querer é autodeterminar-se, incorporar e autodeterminar-se são uma e mesma coisa. Sendo assim, dado que um agente apenas se autodetermina a uma ação particular (a fazer algo) se essa ação for incorporada em algum princípio fundamental seu (a alguma regra que ele quer como sua lei ou máxima) e dado o nexos intrínsecos entre autodeterminação universal (o querer da lei) e autodeterminação particular (o querer da ação como caso da lei), o agente querer o fazer particular (a ação) em função do princípio (da sua lei) é, por isso mesmo, querer o princípio concretizado no fazer particular e querer o fazer particular universalizado em seu princípio. Ademais, pelo significado mesmo do que é querer uma regra universal como determinação universal da vontade realizável em casos particulares, em cada caso de ação, quer-se concomitantemente, de um lado, a validade para si da regra universal e, de outro, a ação cuja legalidade é posta por sua incorporação à regra, de sorte que, a cada nova circunstância de ação, deve-se querer a ação *na* e *pela* regra querida como lei.¹⁸ Observe-se, contudo, que, ainda que querer realizar uma ação seja querê-la *na* e *pelo* princípio querido (querê-la incorporada ao princípio) e que querer o princípio seja querê-lo *na* ação (conformando a ação), não é possível pretender-se que querer o princípio também seja querê-lo *pela* ação. Com efeito, não pode haver completa simetria entre o querer do princípio e o querer da ação: fosse o princípio querido *na* e *pela* ação, o querer da lei (a autodeterminação

¹⁸ Com efeito, não parece bastar que o agente meramente *queira* que as regras universais valham como leis para si, sendo necessário que as *faça* leis para si: o agente deveria, pois, fazer, em cada circunstância de ação, da regra o princípio determinante da escolha e da ação escolhida um caso do princípio subjetivo ou máxima (isto é, deve, no que concerne à ação, escolhê-la por compreendê-la ou interpretá-la como um caso da regra), fazendo, desse modo, da regra um princípio universal e necessário para si.

universal) seria meramente circunstancial, seria um querer cego e, mesmo que fosse um querer *de facto*, não o seria de direito.

Ora, para que uma certa regra universal seja legítima, legal ou justificadamente querida como princípio ou lei *por e para* um agente, faz-se necessário que esse querer (autodeterminação universal) seja ele mesmo submetido à *forma do querer em geral*. Então, se a autodeterminação universal deve responder ao modo de funcionamento geral do querer (a incorporação), a regra universal deve ser querida apenas na medida em que incorporada em um princípio (igualmente querido pelo agente) que lhe seja superior. Como indicado, as regras universais (as possíveis máximas ou possíveis princípios práticos subjetivos), quando adotadas pelo agente como suas leis, estão para as ações particulares como universais que as conformam, que lhes dão a forma da lei, de sorte que estão para ações particulares (na autodeterminação particular) como a forma está para a matéria. Essas mesmas regras, porém, enquanto são também objetos possíveis do querer (como algo que pode ser querido como lei), são elas mesmas tomadas por particulares (cada regra é uma dentre os possíveis candidatos a lei), de sorte que, na autodeterminação universal (na escolha de uma lei para si), as regras constituem a matéria a ser conformada (a ter conferida a forma da lei, a legalidade) por algum princípio superior que opere, em relação a elas, como forma.¹⁹ A adoção ou escolha de uma regra como lei exige, então, para sua legitimidade, que ela (a regra) seja apresentada como caso de um princípio mais fundamental. Pode-se, em vista disso, dizer que, na autodeterminação universal, quer-se uma regra como lei ou princípio por força de um outro princípio, querendo-se simultaneamente este outro princípio mais fundamental concretizado na regra e a regra universalizada no princípio. Ademais, como, de um lado, querer a regra como lei implica também querê-la concretizada na ação, então, em última análise, querer uma regra como lei implica querer o princípio fundamental, imediatamente realizado na regra, mediamente realizado na ação. E como, por outro lado, querer a ação implica querê-la universalizada na regra que se quer universalizada no princípio fundamental, então, em última análise, autodeterminar-se particularmente implica querer a ação, imediatamente universalizada na regra, mediamente universalizada no princípio fundamental.

Agora, se a diversidade numérica das regras se define pela diversidade de seus conteúdos materiais (quer por serem atinentes a diferentes domínios particulares de ação ou diferentes aspectos da vida do sujeito, quer por, atinentes a um mesmo domínio de ação, divergirem em suas prescrições), ainda que essas regras possam ser formais em relação às ações possíveis (conformam as ações dando-lhes a forma da lei), a lei para a escolha de leis (a regra para as regras) deverá tomá-las como matéria para nelas realizar sua forma. Dado, porém, que a lei das regras deve poder

¹⁹ Observe-se, de passagem, que esse princípio fundamental, sob pena de regresso ao infinito, não poderá ser querido legitimamente senão por si mesmo.

ser aplicável à diversidade material das mesmas (para poder conformar regras acerca toda e qualquer matéria, domínio ou aspecto da vida do agente), ela mesma deverá ser puramente formal (sem remissão a qualquer domínio particular de ações possíveis, sem remissão, portanto, a qualquer qualidade concernente aos objetos possíveis do querer). Nada resta, portanto, ao princípio supremo da legalidade da vontade senão o querer da forma mesma da legalidade (a necessidade e a universalidade) como conformadora de toda regra que venha a ser admitida como lei ou princípio subjetivo (máxima).

Contudo, a necessidade e universalidade exigidas para que uma regra seja escolhida legalmente não podem possuir o mesmo caráter que a necessidade e universalidade que lhes será conferida uma vez escolhidas pelo agente. Em vista disso, dado que, se acolhidas como leis, tanto sua universalidade quanto sua necessidade serão subjetivas (serão queridas e feitas válidas no domínio de ações possíveis do agente que as acolhe e serão necessárias apenas enquanto o agente as quer e as faz infalíveis para si), segue-se, de um lado, que a universalidade requerida pelo princípio supremo deverá ser objetiva (validade universal no domínio de ações possíveis de todos os agentes possíveis; no caso, de todos os seres racionais) e, de outro lado, que a necessidade requerida deverá advir de sua admissibilidade como lei por todo e qualquer agente racional possível, na medida em que é racional, sendo, pois, igualmente objetiva.

Se o modelo de análise esboçado acima for plausível, o princípio supremo da escolha de regras para a vontade é um e o mesmo que o princípio determinante da forma do querer em geral (a saber, o princípio da incorporação), que, por seu turno, é um e o mesmo que o princípio supremo da moralidade expresso pelo imperativo categórico. E, sendo assim, o princípio que determina a essência do querer é um e o mesmo que o princípio que determina a natureza do bem querer. Que as coisas se passem desse modo, no entanto, parece conduzir diretamente à dificuldade que o modelo analítico que distingue espontaneidade de autonomia pretendia evitar: se a vontade é o querer na forma da lei (o querer de ações com base em princípios apenas são legitimamente queridos se objetivamente válidos) e se o querer na forma da lei é o querer moralmente bom, como não agir senão moralmente bem? E, sendo assim, como imputar ao agente uma ação moralmente reprovável?

Para esboçar uma resposta a tal problema, parece necessário levar em conta o modo como a distinção entre *estar sujeito à lei* e *obrigar-se pela lei* (submeter-se à lei a qual se está sujeito) se organiza face ao peculiar modo de ser da vontade como faculdade racional prática.²⁰ Deve-se, em primeiro lugar, observar que não parece

²⁰ A distinção entre *estar sujeito* e *ser submisso às leis morais* é fundamental ao movimento argumentativo da terceira seção da *Fundamentação*. Com efeito, é essa diferença que responde pela exigência da prova da possibilidade de um imperativo categórico (a qual alcança seu ponto culminante apenas na quarta subseção, intitulada *Como é possível um imperativo categórico?*) não obstante os resultados conjugados da primeira e da segunda subseções, a saber, que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e mesma coisa” (GMS, AA 04: 447) e que “todo

razoável supor que a vontade tenha a forma que tem por ser uma faculdade natural. Supô-lo equivaleria a assumir que, como faculdade natural, é conformada a operar do modo como opera por força da necessidade natural, assumindo-se, por conseguinte, que ela é intrinsecamente heterônoma em sentido estrito.²¹ Antes, parece mais razoável supor que ela nada mais seja que a resultante da arregimentação de uma faculdade natural e seus produtos (a faculdade natural de desejar) mediante a sua submissão a certas leis ou princípios normativos fundamentais que, por normativos, não são e não podem ser eles mesmos *dados à razão*, mas apenas *postos pela razão*. Se for assim, a forma do querer em geral, não sendo *dada ao agente*, mas *posta pelo mesmo*, deverá, antes de qualquer coisa, ser querida pelo agente como algo válido para si. Se, então, o próprio princípio conformador do querer ou da vontade em geral deve ser objeto do querer do agente, sob pena de se pretender contraditoriamente haver *um querer* antes de haver *o querer* ele mesmo, deverá ser possível distinguir um ato de vontade absolutamente originário pelo qual se constitui a forma da vontade em geral, uma autodeterminação originária da vontade, e atos derivados pelos quais a vontade se autodetermina universalmente (segundo a sua forma) por esta ou aquela regra de conduta (convertendo-a em máxima do agente) e, em função desta, autodetermina-se particularmente por esta ou aquela ação. Apenas se for assim, apenas como um poder autoconstituído (“como soberana absoluta de suas próprias leis” e “não como arauto” sabe-se lá de qual “natureza tutelar” [GMS, AA 04: 425]), será possível dizer que a vontade é um poder constituído por princípios normativos.

Ora, é em termos de uma contraposição análoga entre um *ato originário* e *atos derivativos* que Kant, na *Religião nos limites da simples razão*, introduz o fundamento do *mal radical* (uma *propensão* para o mal) que assola a vontade humana como uma degradação originária deliberada da *predisposição* para o bem que é a predisposição à personalidade (cf. *RGV*, AA 06: 27-28.). Tal contraposição pode, *mutatis mutandis*, lançar alguma luz naquilo que concerne à inteligibilidade de um possível *feito* absolutamente originário autoconstitutivo da razão (correspondente ao *facto da razão* da *Crítica da razão prática*).²²

ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade* é, por isso mesmo, de um ponto de vista prático, realmente livre, isto é, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à ideia da liberdade” (GMS, AA 04: 448). É essa diferença, por conseguinte, que permite a afirmação, na terceira subseção, de que ainda não se pode discernir claramente “*donde adviria que a lei moral obrigue*” (GMS, AA 04: 450). Mais que isso, é a reflexão sobre a diferença em questão que, subjacentemente, preside, ainda na terceira subseção, a suspeição e a subsequente abolição da suspeição de viciosa circularidade na argumentação até então apresentada, constituindo, assim, os passos preparatórios à prova da quarta subseção.

²¹ Dito de um modo geral: não parece razoável, pelas mesmas razões, pretender quer que a vontade seja uma faculdade fundada na natureza empírica dos seres racionais, quer que seja uma faculdade fundada em uma natureza metafísica ou transcendente destes seres (tomados como coisas em si).

²² Acerca do *facto da razão* e, sobretudo, acerca das dificuldades que cercam a interpretação dessa noção, ver Almeida (1998, pp. 53-81).

Nada é, contudo, moralmente (i.e., imputavelmente) mau senão o que é feito por nós. Porém, pelo conceito de uma propensão é compreendido um fundamento determinante do arbítrio *que precede todo ato* e, portanto, que não é ele mesmo ainda um *ato*. Haveria, portanto, uma contradição no conceito de uma simples propensão se essa expressão não pudesse, de algum modo, ser tomada em dois sentidos diferentes, ambos, contudo, reconciliáveis com o conceito de liberdade. Ora, o termo ‘ato’ pode em geral aplicar-se tanto ao uso da liberdade através do qual a máxima suprema (seja a favor ou contra a lei) é adotada no arbítrio quanto ao uso pelo qual as ações elas mesmas (materialmente consideradas, i.e., com respeito aos objetos do arbítrio) são performadas de acordo com a máxima. A propensão ao mal é um feito no primeiro sentido (*peccatum originarium*) e, ao mesmo tempo, o fundamento formal de todo ato contrário a lei de acordo com o segundo, [isto é, de um feito] que resiste à lei materialmente e é, então, chamado vício (*peccatum derivativum*); e o primeiro indubitavelmente permanece, mesmo que o segundo possa ser repetidamente evitado (...). O primeiro é chamado de um feito inteligível, cognoscível através apenas da razão, à parte de qualquer condição temporal; o segundo é sensível, empiricamente dado no tempo (*factum phenomenon*). (RGV, AA 06: 31)

O *mal radical*, a (auto) constituição da vontade que contempla o ocasional desvio do princípio supremo da moralidade, é apresentado como uma *propensão* universal para o mal (Cf. RGV, AA 06: 32), a qual tem, como forma extrema, a propensão do livre-arbítrio para a reversão da ordem moral mediante a adoção de máximas que subordinam a motivação da lei moral às motivações do amor-próprio. Em tais circunstâncias, é chamado de *depravação* (*vitiositas, pravitas*), ou *corrupção* (*corruptio*), ou, ainda, *perversidade* (*perversitas*) do coração humano (RGV, AA 06: 30). A forma geral dessa propensão para o mal, contudo, parece ser definida por sua forma mais branda, a *fragilidade* (*fragilitas*), da qual as demais formas (a impureza e a perversidade) diferem em grau (RGV, AA 06: 29-30). A fragilidade, a qual, segundo Kant, seria expressa na “queixa de um apóstolo: ‘o que deveria, não faço!’” (RGV, AA 06: 29), é caracterizada como a incorporação da lei moral nas máximas do arbítrio de tal modo que, embora a lei seja um motivo irresistível objetivamente, ela é subjetivamente mais fraca que as motivações originárias das inclinações. Nos termos da *Fundamentação*,²³ a fragilidade seria o próprio de uma vontade que não é determinada infalivelmente pela razão. Nos casos em que a vontade não é suficientemente determinada pela razão, a vontade é sujeita a certas motivações (ou molas propulsoras) subjetivas (advindas de desejos e inclinações) de sorte que “as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, em conformidade com leis objetivas, é *necessitação*” (GMS, AA 04: 412-413). Uma tal vontade imperfeitamente racional, a valer a tese de que o princípio formal do

²³ A diferença terminológica, manifesta na passagem de um discurso sobre a incorporação de particulares à universais (de ações em máximas e de máximas na lei moral), que parece reger a *Fundamentação*, para a incorporação de universais em particulares (no caso, da lei moral em máximas) da *Religião* é devida, pode-se sugerir, a uma diferença de ênfase dada a um ou outro dos movimentos complementares constitutivos da incorporação: a universalização de casos em princípios na *Fundamentação* e a concretização de princípios em casos na *Religião*.

querer (a forma do querer em geral) é numericamente idêntico (é um e o mesmo) que o princípio supremo da moralidade, *está sujeita* às “razões da razão” (por estar sujeita à lei, isto é, ao princípio moral como forma do querer em geral, está sujeita a máximas moralmente boas), mesmo que *não se submeta necessariamente* a elas (mesmo que, por força de um *peccatum originarium*, seja-lhe sempre possível, ainda que nunca o faça, desobedecer ou transgredir a lei). E, sendo assim, pode-se dizer que nem mesmo o pior ser humano pode repudiar a lei moral, quaisquer que, em atitude de rebelde desobediência à lei, sejam suas máximas (RGV, AA 06: 36).

Postas as coisas nesses termos, a forma do *mal radical* (a forma da propensão para o mal em geral) encontra a sua expressão equivalente na *Fundamentação* na apresentação daquilo que se poderia chamar de *forma da prevaricação em geral* (ou forma da transgressão de princípios práticos):

Ora, se prestarmos atenção em nós mesmos por ocasião de toda transgressão de um dever, descobriremos que, em realidade, não queremos que nossa máxima se torne uma lei universal, pois isso nos é impossível, mas é antes o contrário dela que deve continuar a ser universalmente uma lei; só que nos damos a liberdade de fazer uma *exceção* a ela em nosso favor ou (só mesmo desta vez) em proveito de nossa inclinação. (GMS, AA 04: 424)

No caso de uma transgressão a algum princípio prático (a alguma máxima legitimamente assumida ou autoimposta), a ação pela qual se transgride o princípio constituiria uma exceção ao princípio. Desse modo, antes que implicar o abandono do mesmo, implicaria, isto sim, o reconhecimento de sua validade. O que, por seu turno, implicaria, em última análise, que “na realidade, reconhecemos a validade do imperativo categórico e apenas nos permitimos (com todo respeito pelo mesmo) algumas exceções ao que nos parece sem importância e que nos vemos forçados a fazer” (GMS, AA 04: 424).

Adotar um comportamento desviante em relação a um princípio subjetivo prático implicaria, portanto, em primeiro lugar, que o curso de ação desviante fosse apreendido como oposto àquele legitimado pelo princípio, implicando, assim, que, de algum modo, a ação desviante fosse compreendida e querida em função do próprio princípio que ela transgride.²⁴ Em tais circunstâncias, poder-se-ia dizer que a ação transgressiva é incorporada, *ainda que negativamente*,²⁵ no princípio infringido e que a regra universal na qual ela poderia ser *positivamente* incorporada não é alçada à condição de princípio ou máxima do agente.

²⁴ Não fosse desse modo, a ação e seu querer não constituiriam primariamente uma infração a um certo princípio querido pelo agente, mas uma ação e um querer legitimados por algum outro princípio igualmente querido pelo agente em um impossível conflito princípios (impossibilidade essa determinada por força do regramento da escolha de princípios pela forma do querer em geral, isto é, pelo princípio moral).

²⁵ Se podemos dizer que na incorporação *positiva* uma ação é querida pela lei (como um caso da lei) e a lei é querida como concretizada na ação, uma incorporação *negativa* seria aquela em que a ação é querida por ser compreendida como um contraexemplo da lei (antes que como um caso de alguma outra lei) e a lei como tendo concretizada a sua violação naquele caso.

A passagem gradativa de uma vontade (auto) constituída de maneira inelutavelmente *frágil* para uma vontade *perversa*, via vontade *impura*, parece conformar-se ao que poderia contar como consequência imediata do dito popular que afirma que a exceção faz a regra. Com efeito, a fragilidade da vontade se manifestaria em ato na concessão de exceções que implicam uma regra a partir da qual são compreendidas como exceções, confirmando assim, pode-se dizer, a regra nos casos não excecionados.²⁶ A consequência em questão estabeleceria que, quando a exceção se torna regular e o regular, exceção, abandonou-se a regra em prol de sua oposta. Em vista disso, os graus subsequentes da propensão ao mal poderiam, a partir da possibilidade da exceção como característica da insuficiência *eventual* da razão em determinar o querer de ações boas (como o próprio à fragilidade da vontade), ser apresentados como diferenças definidas pelo incremento contínuo dessa fragilidade. Assim, na vontade impura, encontrar-se-ia uma vontade que, por força de prevaricar (por não ser a razão apenas *eventualmente* insuficiente, mas, por sê-lo *no mais das vezes*), requer, para que, antes que as exceções, o agente queira, *a contrario*, fazer aquilo que os princípios do dever determinam que deve ser feito, que outras motivações não morais estejam presentes. Por fim, na vontade perversa, por força de sua impureza (*impuritas, improbitas*), por não ser a razão apenas *no mais das vezes* insuficiente, mas por sê-lo *sempre*, por necessitar-se sempre e cada vez mais de motivações não morais para fazer, *a contrario*, o bem, passa-se a aceitar, como exceção ao próprio princípio formal da vontade, a adoção *eventual* de regras em desacordo com o princípio moral e, por conseguinte, a reversão *eventual* do ordenamento moral.²⁷

Caberia, para concluir, executar o exame, mesmo que rápido, da estrutura fina da articulação entre a efetivação da transgressão e natureza autoimposta da vontade. Destacar-se á, aqui, apenas dois dos elementos envolvidos nessa estrutura e, ainda assim, expostos maneira bastante esquemática e incompleta. Como sugerido anteriormente, a vontade se autoconstitui mediante um ato inteligível absolutamente originário pelo qual a razão impõe um princípio normativo que define como *dever ser* as operações vontade, ato originário este que se faz incontornavelmente em *peccatum originarium*. Uma vez que a razão busca submeter ao seu governo uma faculdade natural (de sorte que suas operações e produtos resultem avaliáveis segundo o *bem feito* e o *mal feito*) com vistas à produção de “uma *vontade boa*, não certamente *enquanto meio* em vista em vista de outra coisa, mas, sim, *em si mesma*” (GMS, AA 04: 396), ela não pode, por óbvio, impor princípios determinantes dessa

²⁶ Que algo conte como exceção, poder-se-ia dizer, confirma a existência de uma regra que, à parte os casos excecionados, estabelece que tal e tal deve ser feito em tal ou qual circunstância.

²⁷ Cf. *RGV*, AA 06: 30. Diz-se que a adoção de regras excecionadas ao princípio moral é apenas *eventual* (embora, talvez, possa mesmo vir a sê-lo *no mais das vezes*) por não ser possível uma *vontade diabólica* (vontade absolutamente má), onde algo estar em oposição à lei moral constituiria sempre a motivação para a adoção de uma máxima (cf. *RGV*, AA 06: 35).

faculdade enquanto faculdade natural e não pode, por conseguinte, impedir que seu modo natural de operar afetado por sensações e inclinações converta-se, mediante a transformação dessas sensações e inclinações em objetos de interesse (Cf. GMS, AA 04: 413, nota), em “condições subjetivas” (em motivações ou molas propulsoras possíveis de ações por interesse) dissonantes em relação às “condições objetivas” (motivações morais que conduzem a ações desinteressadas) (GMS, AA 04: 412-413). A razão não pode, por conseguinte, pretender constituir, mediante o ato inteligível originário, uma vontade (humana) que se deixe governar ou determinar infalivelmente pela razão ela mesma. Semelhante impossibilidade, oriunda da impossibilidade do engendramento *ex nihilo* de uma faculdade humana por parte da razão humana, traduz-se na natureza incontornavelmente *normativa* (e não descritiva) dos princípios postos *pela* razão. Em vista disso, parece razoável dizer que a natureza imperativa ou prescritiva dos princípios impostos pela razão à vontade não é senão o correlato da incontornabilidade do *peccatum originarium* (da fragilidade do coração humano).

De outro lado, apontou-se que o *agir segundo a representação de leis* (ter uma vontade) implica não apenas o *querer* de uma regra como lei para si (isto é: o querer da regra como máxima), mas, igualmente, o *fazer* dela a sua lei. Como, por sua vez, o fazer de uma regra a sua lei é fazê-la válida universal e necessariamente no domínio de suas ações particulares possíveis, o agente deve, em todo e qualquer novo caso de ação, fazer da regra o princípio de sua autodeterminação particular (querer realizar a ação por força da regra) e, desse modo, incorporando a ação na regra, querer a regra (concretizada) na ação e a ação universalizada na regra. Mais que isso, justamente porque o *agir segundo a representação de leis* tampouco implica apenas o *fazer* de uma regra a sua lei, mas também o *querer* da regra como tal e porque a legitimidade de semelhante querer se funda na incorporação da regra sob um princípio que igualmente se *quer como* e se tem de *fazer ser* o determinante último da própria vontade como capacidade racional, a vontade se autoconstitui continuamente nesse sempre renovado exercício de incorporação de ação em máxima, de máxima em princípio supremo e de princípio supremo nele mesmo (este último, em um feito da razão absolutamente originário).

Ora, a conjugação de semelhantes teses aponta não apenas que o tratamento do mal moral em termos de exceção é crucial para a manutenção sistemática da cogência entre as diferentes camadas de querer e fazer que constitui a capacidade complexa que é a vontade, mas aponta também que o modo de constituição da vontade, por ser uma autoconstituição e por ter de ser sistematicamente refeita, revela-se crucial tanto para o exame das minudências da normatividade em geral quanto para a possibilidade de uso dinâmico do modelo da exceção (o querer e o fazer de uma regra a sua lei em um caso não determina os querer e fazeres futuros, quer de ações, quer de regras), sob o qual se pode assentar o tratamento da degeneração e da regeneração moral dos agentes.

Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ALLISON, H. E. *Idealism and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ALLISON, H. E. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- ALMEIDA, G. A. "Liberdade e moralidade segundo Kant". In: *Analytica*, vol. 2, 1997.
- ALMEIDA, G. A. "Kant e o 'facto da razão': 'cognitivismo' ou 'decisionismo' moral?". In: *Studia Kantiana*, vol. 01, nº 01, 1998.
- BITTNER, R. "Máximas". In: *Studia Kantiana*, vol. 05, nº 01, 2003.
- ESPÍRITO SANTO, M. "O círculo na Fundamentação da metafísica dos costumes". In: *Studia Kantiana*, vol. 16, nº 3, 2018.
- HENRICH, D. "The Deduction of the Moral Law: The Reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals*". In: GUYER, P. (ed). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Guido Antônio de Almeida, São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução: Valério Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, I. "Religion within the Boundaries of Mere Reason". Tradução: George di Giovanni, in: WOOD, A. & DI GIOVANNI, G. *Religion and Rational Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- LOUZADO, G. (ed.). *Ensaio sobre Kant*. Porto Alegre: Linus, 2012.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- ROCHA, E.; LEVY, L. (orgs.) *Estudos de Filosofia Moderna*. Porto Alegre: Linus, 2011.
- WOLFF, R. P. *The Autonomy of Reason*. New York: Harper & Row, 1973.

Resumo: A terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* tem seus argumentos expostos, não raro, de forma extremamente condensada, reclamando, ademais, um apelo sistemático não apenas às teses expostas em seções anteriores da própria *Fundamentação*, mas também a teses centrais à filosofia transcendental expostas na *Crítica da razão pura*, teses essas que são retomadas, no mais das vezes, de modo excessivamente simplificado. Em vista disso, pouco ou nenhum acordo tem sido logrado acerca do que se pretende provar na terceira seção, acerca da estrutura de seus argumentos (acerca, portanto, do modo como se prova) e, por isso mesmo, acerca do sucesso ou insucesso na consecução de seus objetivos. No presente trabalho, não se buscará solucionar um a um os problemas que se enfrenta na interpretação da terceira seção, problemas que, estando sujeitos a uma plethora de respostas diferentes, aguardam ainda um tratamento capaz de lograr algum acordo. Buscar-se-á, ao contrário, examinar tão-somente uma dificuldade, a qual condiciona a compreensão das demais: a suposta confusão entre espontaneidade e autonomia da vontade, confusão essa que seria cometida por Kant no início mesmo da terceira seção.

Palavras-chave: moral, vontade, espontaneidade, autonomia, normatividade.

Abstract: The third section of Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals* is densely argumentative and has its arguments exposed often in an extremely condensed way, claiming in addition for systematic appeal not only to the theses exposed in previous sections of the *Groundwork* itself, but also to theses central to the transcendental philosophy exposed in the *Critique of Pure Reason*, theses that are taken up, in most cases, in an excessively simplified way. In view of that, little or no agreement has been reached on what it is intended to prove, about the structure of its arguments (about how it is proved) and, for this very reason, about the success or failure in achieving its goals. In the present work, we will not try to solve one by one the problems that we face in the interpretation of the third section of the *Groundwork*, problems that, being subject to a plethora of different answers, still await a treatment capable of reaching an agreement. On the contrary, we will seek to examine only one difficulty which affects the understanding of the others: the supposed confusion between spontaneity and autonomy of the will which would be committed by Kant at the very beginning of third section.

Keywords: moral, will, spontaneity, autonomy, normativity.

Recebido em: 10/2019

Aprovado em: 12/2019

Entre *analiticidade e reciprocidade*: Schönecker e Allison sobre *GMS III*

[Between analyticity and reciprocity: Schönecker and Allison on *GMS III*]

Robinson dos Santos *

Universidade Federal de Pelotas (Pelotas, Brasil)

Considerações preliminares

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) de Kant conta nos dias de hoje com uma literatura comentadora cuja extensão e desdobramentos impõem cada vez mais dificuldades para o estabelecimento de um diagnóstico atualizado da discussão. Esta obra continua sendo objeto de investigações no âmbito da *Kant-Forschung*, tanto por conta de seus problemas imanentes, tais como sua *estrutura*, o *emprego de determinados conceitos e argumentos*, quanto em função de seu *status no corpus* kantiano, isto é, sua posição e relação face às outras obras, especialmente as de filosofia prática. Isso apenas corrobora a tese de que ainda não se chegou a uma interpretação conclusiva desta obra, ainda que tenhamos à disposição, como já dito, uma literatura abrangente e altamente especializada.

Neste contexto, entre os trabalhos já reconhecidos, são muito relevantes as interpretações do pesquisador alemão Dieter Schönecker *Kant: Grundlegung III – Die Deduktion des kategorischen Imperativs* (1999) e de Henry Allison, um dos mais renomados pesquisadores kantianos de língua inglesa, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary* (2011). Estas são duas das mais importantes interpretações contemporâneas tanto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*¹ como um todo, quanto da sua *Seção III* em particular².

Entre as razões que podem ser citadas para justificar tal relevância eu destacaria três: a) primeiro pelo fato de serem interpretações abrangentes, rigorosas e extremamente detalhadas (oferecem evidências textuais em abundância para suas respectivas interpretações); b) segundo por tratar-se de dois reconhecidos

* E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

¹ Daqui para a frente citada de modo abreviado como *Fundamentação* ou *GMS* quando me referir à obra como um todo.

² Daqui para a frente, a referência à terceira Seção da Fundamentação será citada como *GMS III*.

especialistas no tema dentro da *Kant-Forschung* que se ocupam com o tema há décadas e; c) terceiro, sobretudo, por que se trata de duas interpretações fundamentalmente *diferentes* da *GMS III*, ainda que algumas posições sejam semelhantes, no tocante a alguns aspectos da obra.

O objetivo deste trabalho consiste em apresentar o debate entre estas duas interpretações sobre a *GMS III*, as críticas recíprocas (de Schönecker a Allison e as críticas deste a Schönecker) e reconstruir seus respectivos argumentos. Para isso serão identificadas primeiramente as passagens da obra de Kant às quais estas interpretações se relacionam. Em seguida, serão apresentados os argumentos e a perspectiva de um e de outro intérprete e suas respectivas críticas. Por fim, estabelecemos um resumo das questões centrais da controvérsia.

1. Onde começa o problema?

A *GMS III* está estruturada em seis partes, isto é, em *cinco subseções* e uma *observação final*. As cinco subseções são: “1. O conceito de liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade”; “2. A liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de seres racionais”; “3. Do interesse que anda ligado às ideias da moralidade”; “4. Como é possível um imperativo categórico?”; “5. Dos limites extremos de toda a filosofia prática”.

Kant tem como tarefa, neste contexto, a execução ou, pelo menos, o primeiro passo de uma “transição da Metafísica dos Costumes para a crítica da razão prática”. Trata-se da elucidação da relação entre liberdade e moralidade, como também de uma demonstração da validade do imperativo categórico. Dito de outro modo, o que está em jogo aqui é a questão da justificação desse imperativo e, portanto, a resposta à pergunta: “como é possível um imperativo categórico?”.

Na primeira subseção Kant quer mostrar *como* estão ligadas liberdade e moralidade. Trata-se aí de oferecer uma resposta à pergunta acerca do que propriamente é a liberdade da vontade e, com isso, tornar compreensível seu significado e posição como “chave” para a possibilidade da moralidade. Para realizar esta tarefa ele inicia com uma *determinação negativa* – como ele mesmo diz – deste conceito: “A vontade é um tipo de causalidade de seres livres, na medida em que são racionais e a liberdade seria aquela propriedade dessa causalidade, na medida em que ela pode ser independente de causas determinantes em relação a ela” (*GMS*, AA 04: 446,7-10). Meramente a partir desta *determinação negativa*, que nada diz propriamente sobre o que é liberdade, ainda não é possível encontrar uma resposta, conforme observa Kant. No entanto, “promana” (*fließt*) dela (*GMS*, AA 04: 446,14.) uma *determinação positiva*: a liberdade é uma causalidade de tipo especial. O conceito de causalidade assenta sobre o de *leis*. Seres não-racionais têm sua causalidade, isto é, suas leis, na necessidade natural.

Mas seres racionais, sejam eles perfeitos ou imperfeitos, têm uma vontade própria. Seres racionais podem, portanto, por meio de sua própria vontade livre (livre primeiramente de qualquer determinação estranha) ser legisladores de si próprios, isto é, agir livremente sob a perspectiva de autodeterminação (ou, ainda, agir autonomamente). A *liberdade* é, deste modo, “a propriedade da vontade de ser uma lei para si mesma” (GMS, AA 04: 447,1-2).

A estas ideias Kant conecta duas formulações que constituem o ponto de partida para diferentes interpretações acerca da *GMS*. Tais formulações são as seguintes:

- a) “...portanto, uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e mesma coisa” (GMS, AA 04: 450,6);
- b) “Se portanto a liberdade da vontade é pressuposta, segue-se daí a moralidade junto com seu princípio por meio da mera análise de seu conceito” (GMS, AA 04: 447,8.) e;
- c) “...pois liberdade e legislação própria da vontade são ambas *autonomia* e, com isso, conceitos recíprocos” (GMS, AA 04: 450,23.).

Estas formulações de Kant, atrás de sua aparente simplicidade, escondem problemas (e não são poucos) e, por isso, mesmo são objeto de controvérsia nas interpretações. Algumas das questões que podem ser levantadas aqui são: como deve ser entendida a definição de que uma *vontade livre* tem de ser equivalente a uma *vontade sob leis morais*? Estaria compreendida aqui também uma vontade sob o imperativo categórico? A qual tipo de vontade refere-se aqui o discurso de Kant? Para além disso, coloca-se também a pergunta – neste contexto – se a tarefa e questão fundamental que Kant se propõe a resolver na *GMS III* foi respondida de modo suficiente e convincente.

Dieter Schönecker e Henry Allison, dois estudiosos da filosofia kantiana, dedicaram parte de seus esforços a resolver este problema e suas interpretações possibilitam dois modos substancialmente distintos de se ler a *GMS III*. Ainda que suas interpretações desta questão sejam desenvolvidas no contexto de investigações abrangentes sobre a *GMS* como um todo, restringirei meu trabalho aqui ao conteúdo referente às passagens 447,6 e 447,8, que acima foram expostas. Precisamente em torno destas duas passagens é que as posições de Schönecker e Allison diferem uma da outra. Estas posições ou hipóteses de interpretação são chamadas por seus proponentes de *tese da analiticidade* (*Analytizitätsthese*) e *tese da reciprocidade* (*Reciprocity Thesis*) respectivamente.

No que segue caracterizarei ambas as posições e analisarei tanto os argumentos de sustentação, quanto as objeções que ambos intérpretes apresentam um ao outro. Para tal tomarei o terceiro capítulo da minuciosa investigação de Schönecker (1999) sobre a terceira *GMS III* (“Liberdade e moralidade: a tese da

analiticidade”) e a quarta parte do livro de Allison (2011) sobre a *Fundamentação*, que se concentra sobre a *GMS III* e, de modo especial, dentro desta parte, o item 10: “The moral Law, the categorical imperative and the reciprocity thesis”. Obviamente não poderei tratar aqui de toda a constelação de problemas referentes à *GMS III* contemplados em ambas leituras.

2. O que diz a tese da analiticidade?

A primeira pergunta que surge quando se lê a interpretação de Schönecker poderia ser assim formulada: por que afinal as teses de Kant em 447,6 e 447,8 são chamadas justamente de *tese da analiticidade*? O que o autor quer evidenciar exatamente com tal denominação?

Logo no começo do terceiro capítulo de seu livro principal sobre o tema Schönecker observa que esta definição deve ser compreendida no contexto da determinação, levada a cabo por Kant, do imperativo categórico como proposição sintética. Com efeito Schönecker afirma ali que:

Diferentemente da sinteticidade do imperativo categórico – e somente em imediata delimitação a esta tese é apresentada a tese da analiticidade por parte de Kant – a lei moral, para seres racionais perfeitos ou para uma vontade pura, é uma proposição analítica (Schönecker, 1999, p. 147).

Após algumas análises preparatórias sobre o conceito de liberdade (tais como: se ações segundo imperativos hipotéticos são transcendentemente livres ou não e sobre as dificuldades acerca da relação entre liberdade transcendental e liberdade prática no âmbito da *Crítica da razão pura*), Schönecker resume sua posição frente a estes problemas e adentra, então, na análise do significado da tese da analiticidade.

O significado da tese da analiticidade é desenvolvido em três etapas: 1) primeiro é apresentado um panorama sobre os problemas da estrutura do texto da *GMS III* como um todo; 2) em seguida, é esclarecido o significado propriamente dito da tese da analiticidade e; 3) em terceiro lugar, são arrolados os argumentos de Kant que subsidiam a tese da analiticidade. Para o objetivo proposto aqui são essenciais os passos 2 e 3.

Conforme já mencionei anteriormente, as passagens centrais para as interpretações de Schönecker e Allison são os argumentos de Kant em 447,6 e 447,8. O conceito de vontade é de suma importância nestas passagens. A questão que precisa ser esclarecida aqui é: de qual *vontade* Kant está falando exatamente? Ou, dito de outro modo: à qual tipo de vontade é atribuída a liberdade? A resposta de Kant, logo no início da *GMS III* é: “A vontade é um tipo de causalidade de seres vivos, na medida em que são racionais e a liberdade seria aquela propriedade dessa

causalidade, na medida em que ela pode ser atuante, independente de causas determinantes estranhas a ela” (GMS, AA 04: 446,7).

Conforme é possível notar, trata-se para Kant da *vontade racional*. Apenas a vontade racional tem aquela propriedade: de um lado, negativamente, como independência de causas naturais, isto é, causas estranhas; e de outro, positivamente, na medida em que está apta a ser sua própria legisladora. Essa é a razão pela qual Kant conclui que “...portanto uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e mesma coisa” (GMS, AA 04: 447,6) e respectivamente que “se, portanto, a liberdade da vontade é pressuposta, segue-se daí a moralidade junto com seu princípio por meio da mera análise do seu conceito” (GMS, AA 04: 447,8).

Schönecker conecta a estas passagens a justificação de sua tese da analiticidade. O intérprete adverte seu leitor que “não é fácil entender a tese da analiticidade de Kant”³. Ela não pode ser compreendida como a ideia de que quando se pressupõe a liberdade, com isso estaria provada já a validade do imperativo categórico. Trata-se antes de, nesta passagem da obra, esclarecer a lei moral como proposição analítica.

A tese da analiticidade sustenta que para seres racionais puros, isto é, seres racionais perfeitos, a lei moral não é um imperativo, porque tais seres já agem livremente. Sua vontade é moralmente perfeita e quer apenas o bem. Esta concordância não é uma submissão. Por isso, liberdade e autonomia são entendidas neste caso como “conceitos recíprocos” (*Wechselbegriffe*). Para seres racionais sensíveis, os quais dispõem de uma vontade não-pura ou imperfeita, por outro lado, o imperativo categórico vale como um princípio sintético porque estes seres nem sempre agem moralmente. Dito de outro modo, a vontade destes seres racionais sensíveis é também livre do ponto de vista inteligível, mas ao mesmo tempo condicionada (afetada) sensivelmente. Justamente por isso o imperativo categórico constitui para ela uma obrigação.

Neste contexto Schönecker defende que sua linha de interpretação “é o único modo que permite levar o texto de Kant a uma compreensão coerente” (Schönecker, 1999, p. 154). No entanto, logo em seguida admite ele que “esta compreensão evoca, ao mesmo tempo, grandes dificuldades” (*idem, ibidem*, p. 154).

³ Schönecker (1999, p. 154). Cabe chamar atenção aqui para um aspecto que considero problemático no ponto de partida de Schönecker. Há uma diferença enorme entre a tese da analiticidade ser a denominação de uma interpretação ou abordagem - que é a de Schönecker - e a afirmação categórica por parte do intérprete de que a tese da analiticidade é exposta por Kant. Kant não apresenta em lugar algum a expressão “tese da analiticidade”. Na minha opinião ele faz um uso forçado nesta frase atribuindo a Kant, algo que é de sua (de Schönecker) formulação e interpretação. Este uso pode ser classificado como uma petição de princípio: supõe como dado, o que na verdade ainda deve ser demonstrado. É claro que ele argumenta na sequência de sua obra em defesa disso. E, sua leitura tem, aliás, muita plausibilidade; mas disso não se segue que Kant mesmo fale ou apresente de modo claro e direto uma tese de analiticidade.

Para apoiar sua interpretação o autor chama a atenção para problemas da estrutura e construção da *GMS* III e, ao mesmo tempo, para as diferentes interpretações desta parte da obra. Nesta Seção da *Fundamentação* Kant quer responder à pergunta “como é possível um imperativo categórico?”. Esta resposta não é outra coisa que a justificação da validade do imperativo categórico, ou seja, a dedução da lei moral. Conforme a interpretação de Schönecker esta dedução acontece na quarta subseção (dentro da *GMS* III).

O problema é que Kant denomina a segunda subseção, que vale como preparatória, de um modo que pode confundir o leitor, a saber: “A liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais” (*GMS*, AA 04: 447,6). Mas, conforme aponta Schönecker, na medida em que Kant apresentara pouco antes a tese da analiticidade [“Se, portanto, a liberdade da vontade é pressuposta segue-se daí a moralidade juntamente com o seu princípio por meio da mera análise do seu conceito” (*GMS*, AA 04: 447,8)] e ele afirma agora no título da subseção 2 que a liberdade tem de ser pressuposta, isso pode induzir o leitor a pensar que a dedução já fora realizada.

A dificuldade nesse contexto (isto é, na subseção 2) é que Kant ainda não ofereceu uma justificação suficiente para a ideia de liberdade, a qual vale como pressuposto fundamental para a possibilidade da lei moral. No fim das contas o problema é adiado para a subseção 3. Ora, isso pode trazer dificuldades ao leitor, mas permite entrever, ao mesmo tempo, uma definição correta do que a tese da analiticidade *não pode significar*: “ela não pode significar que somente quando se provou a liberdade da vontade humana, estaria provada com isso também a validade do imperativo categórico para o ser humano” (Schönecker, 1999, p. 157). Isso tem como consequência, de acordo com Schönecker, que o final da subseção 3 estaria incompleto.

3. Em que a tese da analiticidade não pode consistir?

Um mal-entendido sobre a tese da analiticidade que Schönecker afirma notar em quase todos os intérpretes e que ele pretende desfazer residiria na seguinte afirmação: “Quando demonstrado que o ser humano tem uma vontade livre, então está também demonstrado que o mesmo está sob leis morais; portanto, está submetido ao imperativo categórico” (Schönecker, 1999, p. 159-160). Com efeito, o autor afirma que, por meio desta compreensão, a reconstrução da terceira seção não seria mais possível. E seu posicionamento a respeito disso é exposto por meio do seguinte argumento:

Em primeira linha trata-se para mim, portanto, da prova que esta interpretação é enganadora. De acordo com a leitura alternativa que eu gostaria de sugerir agora, a tese da analiticidade de Kant descreve a vontade de um ser racional que não está

exposto às influências dos impulsos sensíveis e por conta disso age apenas de modo racional (*idem, ibidem*, p. 160).

O pensamento central da tese da analiticidade é, portanto, a ideia de Kant de uma vontade pura, isto é, perfeita. Quando Kant descreve a vontade no início da subseção 1 como “um certo tipo de causalidade de seres vivos” (GMS, AA 04: 446,7), tem-se imediatamente a impressão de que esta definição de seres vivos está relacionada aos seres humanos (seres racionais sensíveis). Esta impressão é evidentemente errônea. Trata-se para Kant em primeira linha da vontade de um ser racional perfeito ou da vontade de um ser racional sensível *meramente* considerado desde sua perspectiva inteligível (isto é, exclusivamente como membro do mundo inteligível).

Outro mal-entendido neste contexto e que aparece em várias interpretações (que Schönecker demonstra em detalhes e que não posso reconstruir aqui devido ao limite de extensão do texto) é a compreensão de *lei moral* e *imperativo categórico* como se fossem equivalentes no que concerne à vontade. Ora, isso é esclarecido por Kant no âmbito da explicação do caráter vinculante ou necessitante (*nötigende*) das leis objetivas, especialmente entre 413 e 414. Aqui aparece mais uma distinção central: esta se refere à uma *vontade que está sob a lei moral* e uma *vontade que está sob o imperativo categórico*. Trata-se, neste caso, de um erro de interpretação (muito frequente, aliás, quando se lê o texto de Kant de modo apressado), quando se entende “vontade sob lei moral” e “vontade sob o imperativo categórico” como sendo um e mesmo tipo de relação. Na verdade ambas podem ser entendidas como relação de sujeição (*Unterwerfungsverhältnis*) mas não já como uma relação de “obrigação”. O próprio Kant enfatiza em 414 que uma vontade perfeita estaria “sob leis objetivas”, mas não “necessitada” (*genötigt*), porque ela mesma, segundo sua “constituição subjetiva” pode ser determinada somente pela representação do bem (GMS, AA 04: 414,6). Este não é o caso de uma vontade que é imperfeita. Justamente porque ela não é, em sua constituição subjetiva, determinada por meio da representação do bem, a lei moral representa para ela uma “necessitação” (*Nötigung*): “A representação de um princípio objetivo, na medida em que ele é necessitante para uma vontade se chama mandamento (da razão) e a fórmula deste mandamento se chama imperativo” (GMS, AA 04: 413,22).

O imperativo expressa, portanto, este mandamento e vale, por isso, para uma vontade que por si mesma (isto é, desde sua constituição subjetiva) não quer sempre e somente o bem. Por esta razão, apenas a vontade imperfeita está *sob o imperativo categórico*. A partir da perspectiva acima esboçada os argumentos de Schönecker podem ser resumidos em três tópicos principais:

- a) “Uma vontade livre é, portanto, uma vontade sob o princípio da moralidade mas não sob o imperativo categórico” (Schönecker, 1999, p. 163);

- b) “A vontade livre de um ser racional sensível e uma vontade sob leis morais não são ‘uma e mesma coisa’ – que elas o devam ser, é justamente o que na dedução do imperativo categórico ainda tem de ser provado” (*idem, ibidem*, p. 164);
- c) “O querer da ação boa ‘não está contido’ no querer da vontade de um ser racional sensível; ele não pode ser ‘derivado’ daquela” (*idem, ibidem*, p. 165).

Deste modo o autor sugere (I) uma determinação própria para a tese da analiticidade e ao mesmo tempo (II) uma possível reconstrução ou paráfrase, que reproduzo no que segue:

I – “A tese da analiticidade diz: uma vontade que se caracteriza unicamente por meio da razão e da liberdade é uma vontade que está ligada analiticamente com a lei moral e quer sempre o bem” (Schönecker, 1999, p. 165-166);

II – “Se, portanto, a liberdade da vontade de um ser puramente racional é pressuposta ou também a vontade de um ser racional sensível é considerada meramente em sua liberdade e racionalidade, segue-se daí o princípio da moralidade como proposição analítico-descritiva. A vontade de um ser racional sensível é boa justamente quando sua máxima é universalizável. Com efeito, meramente por meio da análise do conceito da vontade de um ser racional sensível, a propriedade de ser universalizável de suas máximas não pode ser encontrada” (*idem, ibidem*, p. 166).

A estes argumentos principais de Schönecker sobre a tese da analiticidade, apresentados até aqui de forma bastante sucinta, eu acrescento apenas uma rápida revisão das objeções que ele apresenta a Allison neste contexto de discussão. Schönecker parte de uma determinação e interpretação anterior de Allison sobre a tese da analiticidade, desenvolvida nos anos 90, e enfatiza que ela é uma “característica geralmente negligenciada da teoria moral de Kant”. Por isso ele critica Allison quanto aos seguintes aspectos:

- a) Allison teria conferido pouca atenção ao texto e ao pano de fundo da tese da analiticidade;
- b) A distinção entre o caráter sintético e analítico da lei moral “não desempenha qualquer papel para ele (Allison)”, o que para Schönecker é uma falha que faz com que a interpretação de Allison conduza a uma falsa direção;
- c) Allison conecta a tese da analiticidade de modo muito forte com a problemática da fundamentação (justificação).

Após apresentar e detalhar estas objeções contra a leitura de Allison, ele retoma os argumentos do próprio Kant que fariam em favor da tese da analiticidade.

4. No que se baseia a tese da reciprocidade?

Em seu livro *Kant's Theory of Freedom*, publicado em 1990, Henry Allison já havia formulado sua linha de interpretação sobre a GMS III. Com seu livro de 2011 *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals – A Commentary* Allison retoma, ao lado de seus comentários gerais sobre as partes principais da *Fundamentação*, o ponto específico da terceira Seção. Por meio disso ele procura tanto reforçar sua interpretação sobre o tema quanto responder às críticas de Schönecker.

Como já foi mencionado antes, Allison estrutura sua interpretação a partir da *tese da reciprocidade*. Em que medida ela se diferencia da tese da analiticidade e sobre o que se funda, eis o que na sequência deve ser reconstruído (ainda que de modo resumido) e analisado.

Para Allison é claro que a GMS III tem como tarefa especialmente aquilo que no geral se atribui ao conjunto da *Fundamentação*, a saber, “o estabelecimento da validade objetiva ou a realidade do princípio da moralidade por meio de uma dedução” (Allison, 2011, p. 273-274). Esta dedução⁴, lembra Allison com toda razão, naturalmente não pode ser confundida com a *dedução transcendental*.

Allison estrutura sua análise da GMS III em dois passos: 1) primeiro deve ser analisada a identidade do princípio ou princípios para os quais Kant objetivava uma dedução e nisso devem ser contabilizados a inclusão da lei moral e do imperativo categórico; 2) em seguida, o argumento dos três primeiros parágrafos do texto (446, 7 – 447, 5) onde é anunciado que “o conceito de liberdade é chave para a explicação da autonomia da vontade”, deve ser analisado minuciosamente. Nesta passagem, de acordo com Allison, se encontra o que ele denomina de *tese da reciprocidade*, isto é, “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são uma e mesma coisa” (GMS, AA 04: 447,6-7). Exatamente nesta parte de seu comentário Allison se confronta com a interpretação de Schönecker e responde às suas respectivas objeções.

Conforme Allison, ainda que haja concordância geral de que o trabalho principal da *Fundamentação* consiste em uma dedução do imperativo categórico e, portanto, a justificação de sua obrigatoriedade universal e incondicional para todos os seres agentes (isto é, racionais sensíveis), as interpretações sobre *como* Kant faz isso, no entanto, são claramente divergentes.

Por essa razão Allison refere-se a duas interpretações concorrentes (Allison, 2011, p. 274) e argumenta que a diferença de ambas reside no peso e no *status*

⁴ Sobre o emprego e os diferentes significados do termo dedução, vale conferir o *Kant-Lexikon* (3 Vols.), p. 348 e seguintes.

conferido à lei moral em comparação com o imperativo categórico. Com efeito, assim observa Allison:

A disputa não se refere à questão se Kant distingue entre eles [isto é, lei moral e imperativo categórico] na medida em que é óbvio que ele o faz; ela se refere muito mais a como ele entende a relação entre os dois e, mais especificamente, se a única dedução contida no texto é do imperativo categórico ou se ela contém também uma dedução da lei moral (*idem, ibidem*, p. 275).

Allison denomina estas duas interpretações como “leitura da dedução única” e “leitura da dedução dupla”⁵. Ele considera que a interpretação de Schönecker se situa na primeira modalidade (*single deduction*) e para isso aduz duas razões:

- a) Em primeiro lugar, ele aponta para a ênfase ou preferência colocada por Schönecker na subseção 4 da *GMS III*, a saber, sobre a pergunta “como é possível um imperativo categórico?” (*GMS*, AA 04: 453-455). Esta passagem é considerada aparentemente como o “coração” da *GMS III* porque os argumentos para demonstrar ali como um imperativo é possível, são iguais ou comparáveis com a dedução e, portanto, as subseções antecedentes são entendidas apenas como meramente preparatórias. Nesta medida, se Kant respondeu a esta questão, o trabalho da *Fundamentação* estaria completo.
- b) Em segundo lugar, a consideração de que para a lei moral, isto é, o princípio supremo da moralidade, enquanto algo que é diferente do imperativo categórico, não é necessária uma dedução, porque se trata de uma proposição analítica.

Allison defende a leitura da dupla dedução (Allison, 2011, p. 275). Como referência central para o apoio de sua interpretação ele analisa os três empregos do conceito de “dedução”. De acordo com ele este conceito é empregado com significados distintos.

O segundo destes está localizado no terceiro e final parágrafo da seção comprometido com a possibilidade de um imperativo categórico e indica claramente que contribuir para esta possibilidade é a tarefa da dedução (em 454,20). Mas na sua primeira aparição o termo se refere ao conceito de liberdade e Kant sugere que o que é necessário é a dedução deste conceito ‘a partir da razão prática pura’, à qual ele adiciona, irá conter também para a possibilidade do imperativo categórico (447,22-23). Mas ainda, na sua aparição final, Kant se refere à ‘nossa dedução do princípio supremo da moralidade’ (463,21-22), uma expressão que ele usualmente emprega como equivalente para a lei moral, mais do que para o imperativo categórico” (*idem, ibidem*, p. 275).

⁵ Respectivamente *single deduction reading* e *double deduction reading*.

De modo resumido, portanto, o emprego do termo *dedução* é feito contendo três significados distintos: a) está relacionado ao conceito de liberdade; b) relacionado à possibilidade do imperativo categórico; c) é pensado como dedução do princípio supremo da liberdade.

Kant possivelmente não considerou o primeiro e o segundo como diferentes, na medida em que ele conectou a dedução da liberdade (apesar de todos os problemas que podem ser discutidos em sua argumentação) com a possibilidade do imperativo categórico. No entanto, leis morais e imperativo categórico não são uma e mesma coisa. A dedução da lei moral como proposição analítico-descritiva de um ser racional perfeito não comprovaria ao mesmo tempo e de modo suficiente a obrigatoriedade do imperativo categórico para um ser racional imperfeito (portanto, nenhum significado prescritivo por princípio); mas ela seria para tal, todavia, uma condição indispensável, conforme o argumento de Allison. A dedução da lei moral é, portanto, “uma pré-condição essencial para a dedução da obrigatoriedade do imperativo categórico para seres como nós” (Allison, 2011, p. 276).

Allison prossegue em sua argumentação por meio da determinação da lei moral de modo análogo ao imperativo categórico enquanto uma proposição sintética *a priori*. Para isso, “o primeiro passo é identificar a proposição que Kant caracteriza como lei moral”, pois Kant não a estabelece de modo claro e, ao mesmo tempo, em um local específico da obra. Há, no entanto, uma passagem em que Kant a compara com o princípio moral e chama a atenção ao aparente problema de circularidade no argumento: “Portanto, ao que parece, é como se, a rigor, apenas pressupuséssemos na ideia de liberdade a lei moral, a saber, o princípio da autonomia da vontade ele mesmo, sem que pudéssemos provar por si mesma sua realidade e necessidade objetiva (...)” (GMS, AA 04: 449,24-27).

De acordo com Allison haveria aqui uma caracterização inconfundível daquilo que é a lei moral e Kant teria reconhecido aqui também o problema no estabelecimento de sua validade, o que ele não teria feito se o tivesse considerado um princípio analítico. A partir desta consideração Allison prosseguirá em sua análise no intuito de esclarecer a questão de se a *lei moral* é um princípio analítico ou sintético. Para tal, ele se refere a três passagens da *GMS* (que me limito apenas a indicar aqui, a saber 440,16-32; 444,35-445,5; e 447,9-14) e sua observação conclusiva é a seguinte:

Embora as duas primeiras pareçam dar suporte à visão de que a lei moral é analítica e a terceira, que parece confirmar sua autenticidade, foi objeto de considerável debate, eu quero argumentar que as duas primeiras são perfeitamente compatíveis com a visão de que a lei moral é sintética e a terceira, que prova ser decisiva, tem de ser lida afirmando isso” (Allison, 2011, p. 276).

5. Considerações finais

Para finalizar minha exposição, gostaria de apontar para mais alguns tópicos breves que podem auxiliar na identificação das diferenças entre as interpretações de Schönecker e Allison, já apontadas ao longo deste trabalho. Valho-me aqui também de algumas das considerações de Allison relativas a ambas abordagens, isto é, concernentes tanto à *tese da analiticidade* quanto à *tese da reciprocidade*.

Primeiro, cabe salientar que se trata de duas interpretações fundamentalmente diferentes e, na verdade, não apenas sobre a *GMS* III, mas sobre a *GMS* no seu conjunto. Nas palavras do próprio Allison isso fica evidente. Com efeito, afirma ele: “apesar de amplas áreas de concordância, nós oferecemos leituras significativamente diferentes do texto” (Allison, 2011, p. 294). São leituras divergentes de fato, pois se referem a diferentes objetos, isto é, a diferentes constelações de problemas.

Para Schönecker o objeto de análise são os problemas imanentes da *GMS*, bem como os respectivos argumentos e conceitos sobre os quais o texto de Kant é estruturado. Allison não se restringe ao âmbito exclusivo interno da *GMS*, mas retoma claramente os argumentos de Kant também a partir da segunda crítica (*KpV*) e do escrito sobre a religião (cf. Allison, 2011, p. 288, 298). Isso faz uma grande diferença pois, como o próprio Schönecker observa (Schönecker, 1999, p. 227) e, com razão, uma coisa é a teoria da autonomia dentro da *Fundamentação*; ao passo que o que Kant formulou em outros escritos é algo bem diverso.

A *tese da reciprocidade* quer mostrar que, não apenas a relação entre uma *vontade livre* e uma *vontade sob leis morais* é uma e mesma coisa, mas também que quando a liberdade é pressuposta, então a moral, juntamente com seu princípio se segue a partir da análise do conceito de liberdade, isto é, não se pode afirmar a liberdade e negar a lei moral ao mesmo tempo.

A *tese da analiticidade* defende uma relação de “via única” e isso seria na visão de Allison apenas uma parte da tese da reciprocidade. Além disso a tese da analiticidade de Schönecker teria, segundo Allison, um papel muito mais relacionado à explicitação do problema, enquanto a tese da reciprocidade seria o primeiro passo na resolução do mesmo (Allison, 2011, p. 295).

Para finalizar considero algo exagerada a afirmação de Schönecker – a despeito do alto nível de sua competência e do rigor de sua argumentação – de que sua abordagem seja a *única* que permite entender a empresa levada adiante na *GMS* e na *GMS* III de um modo coerente, pois a leitura de Allison também o permite, assim como de outros comentadores. No entanto, para justificar esta minha conclusão será preciso escrever outro trabalho sobre o tema.

Referências bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary.* Oxford: Oxford University Press, 2011.
- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom.* New York: Cambridge University Press, 1990.
- AMERIKS, K; STURMA, D. (Hrsg.). *Kants Ethik.* Paderborn: Mentis Verlag, 2004.
- BAUMGARTEN, H. U.; HELD, C. (Hrsg.). *Systematische Ethik mit Kant.* München, 2001.
- GUNKEL, A. *Spontaneität und moralische Autonomie: Kants Philosophie der Freiheit.* Bern – Stuttgart – Wien: Verlag Paul Haupt, 1989.
- GUYER, P. (Ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays.* Lanham; Boulder; New York; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.
- HÖFFE, O. (Hrsg.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein Kooperativer Kommentar.* 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2000.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* 2. Aufl. Hrsg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Felix Meiner: Hamburg, 2016.
- KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften.* Hrsg. von der Königlichen Preussischen, bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1902 ss. (Akademie-Ausgabe/AA).
- KANT, I. *Werke in sechs Bänden.* Bd. VI. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.(Weischedel-Ausgabe/WW).
- KLEMMME, H. *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Ein systematischer Kommentar.* Stuttgart: Reclam, 2017.
- PATON, H. J. *The categorical Imperative: a study in Kant's moral philosophy.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- REATH, A. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory.* Oxford: Oxford University Press, 2006.
- SANTOS, R.; CHAGAS, F. C. (Orgs.) *Moral e Antropologia em Kant.* Passo Fundo; Pelotas: IFIBE e EDUFPEL, 2012.
- SCHÖNECKER, D. *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs.* München: Alber Verlag, 1999.
- SCHÖNECKER, D; WOOD, A. *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar.* Paderborn – München – Wien – Zurich: UTB; Schöningh, 2002.
- SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. A “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” de Kant: Um comentário introdutório. Trad. Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

- SEDGWICK, S. *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant: uma chave de leitura*. Trad. Diego K. Trevisan. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- WILLASCHEK, M.; STOLZENBERG, J.; MOHR, G.; BACIN, S. (Hrsg.). *Kant-Lexikon*. 3 Bde. Berlin: De Gruyter, 2015.
- WOOD, Allen. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Resumo: O objetivo deste trabalho consiste em apresentar o debate entre duas interpretações sobre a *GMS* III de Kant. As interpretações aqui analisadas são as de Dieter Schönecker e Henry Allison. Isso será feito por meio da reconstrução de seus argumentos e teses centrais, bem como da consideração das críticas recíprocas. Para isso serão identificadas primeiramente as passagens da obra de Kant às quais estas interpretações se relacionam. Em seguida, serão apresentados e analisados os argumentos e a perspectiva de um e de outro intérprete. Por fim, estabelecemos um resumo das questões centrais da controvérsia.

Palavras-chave: liberdade, moralidade, analiticidade, reciprocidade, Kant.

Abstract: The aim of this paper is to present the debate between two interpretations of Kant's *GMS* III. The interpretations analyzed here are those of Dieter Schönecker and Henry Allison. This will be done through the reconstruction of their central arguments and theses, as well their reciprocal criticism. For this purpose, the passages of Kant's work (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*) to which these interpretations relate will first be identified. Then, the arguments and perspective of both interpreters will be presented and analyzed. Finally, we set out a summary of the central issues of the controversy.

Keywords: freedom, morality, analyticity, reciprocity, Kant.

Recebido em: 09/2019

Aprovado em: 12/2019

A tese da analiticidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*

[The Analyticity Thesis in Kant's *Groundwork for the Metaphysics of Morals*]

Marília Espirito Santo*

Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, Brasil)

Na terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant afirma que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa” (*ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist einerlei*)¹ (GMS, AA 04: 447). Difundida na literatura como tese da reciprocidade, o sentido dessa afirmação depende da caracterização da *Einerleiheit* a que se refere Kant na primeira subseção do texto. A questão é determinar se o adjetivo *einerlei* designa uma identidade entre o conceito de vontade livre e o conceito de vontade sob leis morais ou, mais que isso, uma mesmidade, em vista das relações extensional e intensional entre esses conceitos. A denominação da tese de Kant, mais precisamente, como tese da analiticidade, em vez de tese da reciprocidade, requer essa determinação. Para compreender a relação entre uma vontade livre e uma vontade sob leis morais, é preciso caracterizar, também, o exato sentido da noção de liberdade, uma vez que ela aparece sob diferentes acepções na *Fundamentação*, e o exato sentido da expressão “sob leis morais”, uma vez que a lei moral não é representada analiticamente, mas sinteticamente, como imperativo categórico, pelos seres racionais finitos, como os seres humanos. Os sentidos da noção de liberdade e da expressão “sob leis morais” definem o alcance da tese de Kant. Considerada na

* Bolsista PNP/CAPES no PPGLM. E-mail: mariliae@yahoo.com.br. Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada no *Ciclo de conferências: filosofia moral de Kant* (PPGLM/UFRJ) e discutido com os professores André Klaudat, Antonio Saturnino Braga, Gerson Louzado, Guido de Almeida e Pedro Rego. A eles nossos agradecimentos. Agradecemos também a Luciano Codato pelas sugestões à presente versão.

¹ A tradução das passagens mais importantes para nosso argumento são de nossa responsabilidade. Também se fez uso, em várias ocasiões, da tradução da *Fundamentação* publicada pelo professor Guido Antônio de Almeida (*Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução nova com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009). À exceção da *Crítica da razão pura*, citada conforme as primeira (A) e segunda (B) edições, os textos de Kant são citados conforme o volume e a página da edição da Academia de Berlim: *Prolegômenos* (Prol, AA 04), *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS, AA 04), *Crítica da razão prática* (KpV, AA 05), *Lógica de Jäsche* (Log, AA 09), *Reflexões sobre lógica* (Refl, AA 16), *Reflexões sobre metafísica* (Refl, AA 18), *Lógica de Viena* (V-Lo/Wiener, AA 24), *Lógica de Dohna-Wundlacken* (V-Lo/Dohna, AA 24).

literatura, trata-se de saber se ela se estende a todos os seres racionais, finitos e infinitos, ou somente aos seres racionais infinitos.

Antes de esclarecer os conceitos em questão na tese da *Einerleiheit*, é preciso observar o contexto argumentativo em que ela é enunciada. No início da *Fundamentação* III, intitulada “transição da metafísica dos costumes à crítica da razão prática pura”, a tese da *Einerleiheit* apresenta-se na subseção 1, intitulada “o conceito da liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade”. No plano geral da *Fundamentação*, diante do duplo objetivo de “busca e estabelecimento do princípio supremo da moralidade” (GMS, AA 04: 392) anunciado no prefácio, o contexto argumentativo da terceira seção é o do estabelecimento, isto é, da justificação do princípio, cuja busca se deve à primeira e à segunda seções. Justificar o princípio significa provar a possibilidade real da moralidade humana (e não sua efetividade) mediante uma dedução transcendental, o que exigirá de Kant uma inversão no procedimento adotado. Se a “busca” é realizada pelo procedimento analítico das duas primeiras seções, o “estabelecimento” deve ser realizado pelo procedimento sintético a partir da subseção 3 da terceira seção. Essa inversão atende à transição anunciada no título da terceira seção: “da metafísica dos costumes à crítica da razão prática pura”.

Kant reconhece, na *Fundamentação* II, o resultado da busca do princípio supremo da moralidade no princípio da autonomia (p. ex. GMS, AA 04: 433, 440, 444). Se há um princípio moral necessário e universalmente válido para todo ser racional em geral e para o ser humano na medida em que é racional, esse princípio só pode ser o da autonomia da vontade. Ele determina “não escolher de modo diferente daquele em que as máximas de sua escolha estejam compreendidas (*begriffen*) no mesmo querer, ao mesmo tempo, como lei universal” (GMS, AA 04: 440). Trata-se de justificar esse princípio, mostrar de que modo ele é possível no caso dos seres racionais infinitos e, principalmente, dos seres racionais finitos, como os seres humanos. Nas primeiras linhas da *Fundamentação* III, na subseção 1, o argumento de Kant se inicia sob o título “o conceito da liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade”:

A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos na medida em que são racionais, e *liberdade* seria aquela propriedade dessa causalidade, uma vez que ela pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias; assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de ser determinada à atividade pela influência de causas alheias (GMS, AA 04: 446).

Kant aí retoma, nesse primeiro parágrafo da subseção 1, os resultados da solução à terceira antinomia da *Crítica da razão pura*. A dissolução da contradição entre a tese da liberdade da vontade e sua antítese, a tese da necessidade da natureza, assegura-nos a possibilidade lógica da vontade racional como causalidade pela liberdade. Mediante a distinção crítica entre fenômenos e númenos aplicada a uma e mesma ação, Kant nos assegura, de um lado, uma representação da relação de causa

e efeito em que toda causa é, necessariamente, efeito de uma causa anterior, atendendo a uma exigência da física; de outro lado, assegura-nos uma representação da relação de causa e efeito em que ao menos uma causa – a causa livre da ação determinada pela vontade racional – não é efeito de uma causa anterior, atendendo a uma exigência da ética. Kant denomina “liberdade transcendental”, isto é, metafísica, essa *causa noumenon* da tese finitista na terceira antinomia, e a esclarece como “poder de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo” (A 533/B 561).

O conceito de liberdade transcendental é apresentado como negativo na *Fundamentação III*, visto que consiste na mera “independência da determinação por causas alheias” (GMS, AA 04: 446). Que a vontade livre seja logicamente possível diante do determinismo natural, isso é insuficiente para provar que ela seja realmente possível. Para que a vontade livre seja realizável, é necessário um conceito positivo de liberdade, sua caracterização como autonomia. Conforme a *Reflexão 6076* (1785-88?): “o conceito negativo de liberdade é independência, o conceito positivo: autonomia pela razão” (Refl, AA 18: 443). Kant mostra a relação entre os conceitos negativo e positivo de liberdade na sequência imediata da subseção 1 da *Fundamentação III*, no segundo parágrafo do texto:

A explicação que aduzimos da liberdade é *negativa* e, por isso, infecunda para fazer ver sua essência; todavia, dela decorre um conceito *positivo* de liberdade, tanto mais rico e fecundo. Uma vez que o conceito de uma causalidade introduz consigo o conceito de *leis*, segundo as quais, por algo que denominamos causa, tem de ser posto algo diferente, a saber, a consequência, então a liberdade, embora não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, nem por isso é sem lei, mas antes tem de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, porém de espécie particular; pois senão uma vontade livre seria um absurdo (GMS, AA 04: 446).

Logo na sequência, ainda nesse segundo parágrafo da subseção 1, Kant discorre sobre a lei da liberdade e sua relação com a moralidade, para então enunciar a tese da *Einerleiheit* – “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa (*einerlei*)” – como conclusão do movimento argumentativo de abertura da *Fundamentação III*:

A necessidade da natureza era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo efeito só era possível segundo a lei de que a causa eficiente seria determinada por outra coisa à causalidade; mas, então, o que pode ser a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser uma lei para si mesma? A proposição de que a vontade é uma lei para si mesma em todas as ações, porém, designa tão somente o princípio de não agir segundo outra máxima, senão aquela que pode ter por objeto a si mesma também como uma lei universal. Essa é, porém, precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade: portanto, uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa (GMS, AA 04: 446-7).

Aí observado, o tema da conexão entre a causalidade e a legalidade remonta aos *Prolegômenos (Prol, AA 04: 257)* e à *Crítica da razão pura* (B 5; A 193/B 238-9). O conceito de causalidade supõe que causas e efeitos estejam conectados por leis necessárias e, nessa medida, imutáveis, porquanto não podem ser de outra maneira. Assim, se a vontade, como causa eficiente, efetua mudanças, isso deve ocorrer segundo uma legalidade que não pode ser a das causas naturais. A independência da vontade, sua negatividade, é insuficiente para determiná-la a agir como causa livre. Em sentido transcendental, metafísico ou negativo, a liberdade não pode ser fundamento determinante da vontade. Mas, se a vontade metafisicamente livre não tem relação com a natureza, então a lei que deve regular suas ações só pode ser encontrada na sua própria atividade. Uma vontade livre em sentido transcendental só pode operar como causa eficiente na medida em que uma lei autoimposta pela vontade seja a lei que regula sua positividade, sua relação de causa eficiente com os efeitos que pode produzir. Ao recorrer à legalidade como contraparte da causalidade, Kant mostra que o conceito de autonomia decorre (*ausfließt*) do conceito de liberdade transcendental, e reitera o resultado da busca do princípio supremo da moralidade na *Fundamentação II*.

No contexto argumentativo em que é enunciada a tese “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa (*einerlei*)” (GMS, AA 04: 447), é preciso compreender que essa *Einerleiheit* designa não apenas a identidade, mas a mesmidade entre a vontade autônoma e a vontade sob leis morais. Uma e outra, vontade livre no sentido de vontade autônoma e vontade sob leis morais, têm esferas idênticas e, na medida em que são ambas autonomia, o mesmo conteúdo. Ambas, vontade autônoma e vontade sob leis morais, afirmam que a “vontade é uma lei para si mesma em todas as ações” (GMS, AA 04: 447). Essa mesmidade, assegurada pela autonomia, é afirmada como resultado da análise do conceito de vontade livre em sentido transcendental. Análise em sentido estrito, correspondente ao título da subseção 1, “o conceito de liberdade é a chave para a *Erklärung* da autonomia da vontade”. Do conceito de liberdade transcendental se deduz o conceito de causalidade, deste se deduz o conceito de legalidade e, por fim, deste se deduz o conceito de autonomia. Kant ressalta, no parágrafo seguinte da subseção 1, como que resumindo o argumento: “se a liberdade da vontade é, pois, pressuposta, segue-se daí, por mero desmembramento (*Zergliederung*) de seu conceito, a moralidade juntamente com seu princípio” (GMS, AA 04: 447).

É preciso notar que o conceito de liberdade não pode ser a chave para a *definição* da autonomia da vontade. “A língua alemã”, escreve Kant na *Crítica da razão pura*, “não tem senão uma palavra, *Erklärung*, para as expressões – exposição (*Exposition*), explicação (*Explikation*), declaração (*Deklaration*) e definição (*Definition*)” (A 730/B 758). Essa passagem do capítulo sobre a *Disciplina da razão pura no uso dogmático*, na *Doutrina transcendental do método*, poderia sugerir a tradução de *Erklärung*, no título da subseção 1 da *Fundamentação III*, por

“definição”, em vez de “explicação”. Contudo, como se comprova na *Lógica de Jäsche*, na parte sobre a metodologia, somente os conceitos matemáticos, como conceitos feitos, podem ser definidos; os conceitos filosóficos, como conceitos dados, não podem ser definidos, apenas explicados. Na filosofia, os conceitos são explicados “analiticamente por decomposição”, ao passo que, na matemática, os conceitos são definidos sinteticamente por composição (A 730/B 758).² Como resultado da análise do conceito de liberdade transcendental, no contexto argumentativo da subseção 1 da *Fundamentação III*, poderia parecer que a “propriedade da vontade de ser uma lei para si mesma” (GMS, AA 04: 447) se referisse a todos os seres racionais, inclusive os seres humanos, já que aí Kant alude à “fórmula do imperativo categórico” (GMS, AA 04: 447). Mas a relação do ser humano com a autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade é sintética, e não analítica. Se o conceito de autonomia é derivado por análise do conceito de liberdade transcendental, então Kant só pode estar se referindo, nesse contexto, aos seres racionais infinitos, dotados de vontade pura como vontade perfeitamente racional, e não aos seres racionais finitos, como os seres humanos. A relação entre a vontade livre como vontade autônoma e a vontade sob leis morais, no contexto argumentativo em que é enunciada a tese da *Einerleiheit*, não trata dos seres humanos.

A caracterização da tese da *Einerleiheit* como relação de analiticidade entre a vontade livre e a vontade sob leis morais converge, em suas linhas mais gerais, com as leituras de Dieter Schönecker (2013; 2015; 2016), de Klaus Steigleder (2006), de Paul Guyer³ (2013) e de Christoph Horn (2015). Mas ela diverge, por exemplo, da leitura de Henry Allison, a partir da qual a afirmação de Kant – “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa” (GMS, AA 04: 447) – foi difundida como tese da reciprocidade.⁴ Allison justifica essa denominação na medida em que, segundo ele, “moralidade e liberdade são conceitos recíprocos” (1986, p. 394; 1990, p. 201; 1998, p. 274), recorrendo a uma passagem da *Crítica da razão prática* segundo a qual “liberdade e lei prática incondicional implicam-se reciprocamente” (*Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselseitig auf einander zurück*) (KpV, AA 05: 29) (1986, p. 396; 1990, p. 203; 2011, p. 284). Allison traduz o verbo *zurückweisen* nessa passagem por “implicar”

² Sobre a tradução do termo *Erklärung*, cf. Almeida (2009, nota 4, p. 410).

³ Convém enfatizar que, se nossa interpretação, por um lado, converge com a de Paul Guyer no que diz respeito à caracterização da tese de Kant como relação de analiticidade, por outro, ela diverge no que diz respeito ao alcance da tese de Kant. Guyer sustenta que a tese da analiticidade se aplica a todos os seres racionais, perfeitos e imperfeitos, o que o leva a sustentar uma “anomalia” no argumento de Kant (cf. Guyer, 2017). De nossa parte, como esclarecemos adiante, a tese da analiticidade, em vista do contexto argumentativo em que é anunciada, só pode se aplicar aos seres racionais perfeitos.

⁴ Allison sustenta essa leitura ao menos desde um artigo publicado em 1986. Jochen Bojanowski, reportando-se a um texto mais recente de Allison (2011), argumenta que o mais apropriado seria denominar tese da reciprocidade a afirmação de Kant em questão, na medida em que se poderia verificar uma relação de bi-implicação entre a vontade livre e a vontade sob leis morais. Bojanowski. (2015, p. 91-92).

(*imply*), conforme o sentido lógico da bi-implicação. O problema, porém, é que o texto de Kant não parece fazer referência à implicação lógica e, portanto, o sentido do verbo *zurückweisen* parece antes o de “remeter” ou “reportar”: “liberdade e lei prática incondicional” reportam-se entre si, voltam-se uma à outra, “remetem-se reciprocamente”.

Na interpretação de Allison, liberdade transcendental e moralidade implicam-se reciprocamente porque da análise do conceito de liberdade transcendental decorre a moralidade e da análise do conceito de moralidade decorre a liberdade transcendental (2011, p. 280, p. 294). Entendida como tese da reciprocidade e caracterizada pela bi-implicação, a relevância da tese de Kant consistiria em que a liberdade transcendental seria condição não apenas necessária, mas suficiente da lei moral (1986, p. 395, p. 424; 1990, p. 201; 1998, p. 274; 2011, p. 283). Allison parece tomar essa e outras caracterizações da relação entre a vontade livre e a vontade sob leis morais como equivalentes.⁵ É preciso observar, entretanto, que as diversas caracterizações propostas por Allison não são, em termos kantianos, equivalentes. Acresce que, para a compreensão da tese da *Einerleiheit*, é preciso distinguir a liberdade transcendental e a lei moral como propriedades da vontade dos seres racionais finitos e dos seres racionais infinitos, o que a leitura de Allison parece minimizar. Nessa leitura, ao contrário do que se pretende aqui sustentar, a tese da reciprocidade diria respeito aos seres racionais finitos (2011, p. 292).

Que a relação de *Einerleiheit* entre uma vontade livre e uma vontade sob leis morais seja ou de analiticidade ou de reciprocidade é uma questão lógica, e não um problema de nomenclatura. Na *Lógica de Jäsche* (§ 12), recíprocos são conceitos que têm esferas idênticas (*einerlei*) (Log, AA 09: 98) e são aplicáveis aos mesmos conceitos e coisas. Trata-se de conceitos idênticos quanto à forma ou extensionalmente idênticos. Para determinar a relação lógica de reciprocidade entre conceitos, é preciso abstrair de sua intensão e refletir sobre sua extensão. Em outras palavras, é preciso abstrair de seu conteúdo e refletir sobre sua forma. A reciprocidade entre conceitos é, por isso, uma relação formal.

Já as relações de análise e síntese não são, na concepção kantiana da lógica, relações formais. Para determiná-las, não se pode abstrair do conteúdo dos conceitos. Seu sentido é intensional, e não extensional. Na relação analítica entre conceitos, o predicado está contido no sujeito, ou seja, P é um dos conceitos parciais de S. Visto

⁵ Allison apresenta diversas caracterizações, em sua leitura convergentes entre si, da relação entre a liberdade transcendental e a lei moral: a) elas são conceitos recíprocos (1986, p. 394; 1990, p. 201); b) elas implicam-se reciprocamente (1986, p. 396; 1990, p. 203, p. 204; 2011, p. 284); c) elas são conceitos idênticos (1986, p. 419); d) a liberdade transcendental é condição necessária e suficiente da moralidade (1986, p. 395, p. 424; 1990, p. 201; 2011, p. 283); e) há uma conexão analítica entre a liberdade transcendental e a lei moral (1986, p. 417; 1990, p. 210); f) a lei moral seria analítica, se a liberdade da vontade fosse pressuposta (1986, p. 394; 1998, p. 274); g) da análise do conceito de liberdade transcendental segue-se a moralidade, e da análise do conceito de moralidade segue-se a liberdade transcendental (2011, p. 280, 294); h) a liberdade transcendental e a lei moral se bi-implicam (2011, p. 294).

que o predicado é uma das partes do todo do conceito sujeito, basta analisar S para que se verifique P em sua intensão. Em uma relação analítica, “o vínculo do sujeito com o predicado é pensado por identidade” (B 10), de maneira que o predicado se deduz do sujeito por não contradição. No exemplo de Kant (cf. *L*, AA 09: 96), negar do sujeito ouro o predicado metal, ou afirmar do sujeito ouro o predicado não metal, é contradizer a identidade entre os conceitos ouro e metal, já pensada no sujeito ouro.⁶

Encontram-se em relação de reciprocidade, na interpretação de Allison, uma “vontade livre” em sentido transcendental, isto é, “o poder do agente de iniciar *por si* um estado” (2011, p. 286), e uma “vontade sob leis morais”, isto é, uma “vontade para a qual as leis morais funcionam como norma suprema que devem justificar suas escolhas” (não uma vontade que, mais precisamente, obedece a essas leis morais) (2011, p. 299). No sentido kantiano da reciprocidade, isso significa que, do ponto de vista lógico, a liberdade transcendental e a lei moral seriam conceitos idênticos, dotados da mesma extensão, aplicáveis aos mesmos conceitos e coisas. Ocorre que, no âmbito da finitude, a liberdade transcendental e a lei moral não têm, e não podem ter, a mesma extensão. No caso dos seres racionais finitos, conforme a *Fundamentação II*, a liberdade transcendental é condição necessária tanto para ações autônomas, quanto para ações heterônomas; tanto para ações ordenadas pelo imperativo categórico, quanto para ações ordenadas por imperativos hipotéticos. Nos termos da *Crítica da razão pura*, a liberdade prática, a “independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade” (A 534/B 562), também se fundamenta na liberdade transcendental (A 533/B 561). Toda e qualquer ação humana, moral ou não, supõe o poder do agente de iniciar por si um estado, quer ações que envolvam escolhas justificáveis pelo princípio do amor de si, quer ações que envolvam escolhas justificáveis pelo princípio da moralidade. No caso dos seres racionais finitos, a liberdade transcendental e a lei moral não podem, portanto, ser conceitos recíprocos em sentido kantiano. À diferença do que se pretende com a tese da reciprocidade, a extensão do conceito negativo de liberdade é mais ampla que a extensão do conceito de lei moral, justamente porque todas as ações dos seres racionais finitos dependem da liberdade transcendental.

Allison sustenta que a liberdade transcendental e a lei moral são, no caso dos seres racionais finitos, conceitos recíprocos, apesar de reconhecer que, nesse caso, a liberdade transcendental é condição necessária para as ações não morais (cf. 2011, p. 296-segs.). Essa condição, porém, só apareceria de modo explícito, segundo o comentador, nos textos de Kant dos anos 90, mais especificamente na *Metafísica dos costumes* e na *Religião* (com a distinção *Wille-Wilfür* e a chamada “tese da incorporação”). Na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática*, Kant abordaria a questão da liberdade “da perspectiva limitada de sua relação com a lei moral e o

⁶ Cf. Espírito Santo, M. & Codato, L. (2019). Sobre a lógica segundo Kant, cf. Codato, L. (2004).

imperativo categórico” (2011, p. 297/n. 41). De todo modo, Allison afirma que as distinções explicitadas nos anos 90 já operam de modo implícito na *Fundamentação*. Mas, se é assim, então como se poderia manter uma abordagem limitada da liberdade na *Fundamentação*?

Para defender a tese da reciprocidade contra os argumentos aqui expostos, seria possível alegar que a liberdade transcendental e a lei moral são conceitos recíprocos no caso dos seres racionais finitos, na medida em que mesmo as ações heterônomas, segundo imperativos hipotéticos, pressuporiam a autonomia. Essa pressuposição ocorreria em dois sentidos: no caso das ações imorais, a lei moral serviria como critério de avaliação de sua imoralidade; no caso das ações amorais, ela serviria como critério de sua permissibilidade moral.⁷ As esferas da liberdade transcendental e da autonomia seriam, por isso, idênticas. Em todas as ações que o sujeito pudesse ser causa eficiente mediante sua vontade independentemente de causas alheias, ele autolegislaria a lei moral, ainda que fosse apenas para ela servir de critério de avaliação da imoralidade da ação ou de sua amoralidade, e não propriamente como motivo determinante da ação. Essa objeção parece encontrar apoio na *Fundamentação* II: “a ação que pode coexistir com a autonomia da vontade é autorizada; a que não concorda com ela é desautorizada” (GMS, AA 04: 439).

Convém examinar tal objeção à luz da introdução do conceito de “heteronomia da vontade” (GMS, AA 04: 441), na sequência dessa passagem da *Fundamentação* II. Kant explica o conceito de heteronomia, apresentado em oposição ao conceito de “autonomia da vontade” (GMS, AA 04: 440): “se a vontade busca a lei que deve determiná-la (...) indo além de si mesma (...), então o resultado será sempre *heteronomia*. Não é a vontade ela mesma que se dá então a lei, mas é o objeto que dá a lei à vontade por sua relação com ela” (GMS, AA 04: 441). Ora, se a vontade metafisicamente livre vai além de si mesma em busca da lei que deve determiná-la, como conciliar essa condição com a declaração de que a vontade autolegisla a lei moral como critério de avaliação da imoralidade ou da amoralidade? Se a vontade é livre em sentido transcendental, então ela deve poder autolegislar a lei moral, mas ao agir para satisfazer um objeto da vontade, essa possibilidade de autolegislação moral é para ela apenas uma potência, não uma atualidade. Além disso, quando a autonomia funciona como critério da imoralidade ou da amoralidade, ela não é a lei que determina a ação. Ao que parece, trata-se de dois juízos distintos: um que determina praticamente a ação, outro que avalia teoricamente a ação. Essa avaliação consiste em afirmar que ações imorais ou amorais, embora praticadas livremente, estão fora da esfera da autonomia. Manter, mesmo assim, que ações heterônomas pressuporiam a autonomia, parece algo condizente com uma doutrina moral já estabelecida, não com uma fundamentação, sobretudo quando a justificativa

⁷ Agradecemos ao professor Guido de Almeida por ressaltar esse ponto.

do princípio supremo da moralidade é considerada no contexto de “transição da metafísica dos costumes à crítica da razão prática pura” (GMS, AA 04: 446).

A interpretação da tese da *Einerleiheit* como tese da reciprocidade, conforme proposta por Allison, compromete-se com uma relação de bi-implicação entre os conceitos de “liberdade e lei prática incondicional” (KpV, AA 05: 29). Embora não se encontrem, nos textos lógicos de Kant, comentários à relação de bi-implicação, pode-se tentar caracterizar seu sentido kantiano a partir dos comentários à forma do juízo hipotético e à relação de implicação. O juízo hipotético representa, segundo Kant, uma relação entre dois juízos, por exemplo, “se existe justiça perfeita, então o malfeitor será punido” (A 73/B 98). O juízo antecedente é a razão (*Grund*); o juízo consequente é a consequência (*Folge*). Ambos constituem a matéria do juízo hipotético. A relação de inferência (*Konsequenz*) entre eles constitui a forma (cf. *L*, AA 09: 105; *V-Lo/Dohna*, AA 24: 763; *V-Lo/Wiener*, AA 24: 933-4). Para a determinação do valor de verdade do juízo hipotético, considera-se a verdade ou a falsidade da inferência do antecedente ao consequente, não a verdade ou a falsidade do antecedente ou do consequente neles mesmos, de modo que se podem conectar verdadeiramente dois juízos falsos. Sob o aspecto da modalidade, o juízo hipotético relaciona dois juízos problemáticos, mas a inferência é assertórica. Béatrice Longuenesse (2019, p. 501-2) observa que a relação entre os juízos no juízo hipotético pode ser entre razão lógica e consequência lógica, em que o liame é analítico, feito por identidade (“se os corpos são extensos, então são divisíveis”), ou pode ser entre razão real e consequência real, em que o liame é sintético, isto é, o consequente não está contido conceitualmente no antecedente (“se o sol ilumina a pedra, então ela se aquece”⁸).

Como entender a bi-implicação entre “liberdade e lei prática incondicional” (KpV, AA 05: 29) a partir dessa caracterização do juízo hipotético? A bi-implicação compõe-se de duas implicações, sendo que o antecedente em uma é o consequente na outra (se A, então B; se B, então A). Se A é razão e B, consequência, então B também precisa ser razão e A, consequência, para termos uma bi-implicação. Do ponto de vista lógico, o resultado da bi-implicação seria a identidade entre A e B, daí a dificuldade para aceitar a interpretação de Allison sobre a inferência da liberdade à moralidade e vice-versa, no caso dos seres racionais finitos. A interpretação da *Einerleiheit* como reciprocidade por bi-implicação significaria: se a vontade é livre em sentido transcendental, então ela está sob leis morais; e se a vontade está sob leis morais, então ela é livre em sentido transcendental. Essa interpretação consiste em afirmar que a liberdade transcendental e a lei moral teriam a mesma esfera, seriam extensionalmente idênticas, aplicáveis aos mesmos conceitos e coisas.

⁸ Este segundo exemplo não se encontra no comentário de Longuenesse. Ele se verifica, porém, nos *Prolegômenos*, cf., §§ 20 e 29 (*Prol*, AA 04: 301n e 312).

É verdade que, na *Fundamentação* III, no contexto da suspeita de círculo entre a liberdade e a moralidade no caso dos seres racionais finitos, objeto da subseção 3 (“do interesse que se prende às ideias da moralidade”), Kant afirma que “(...) liberdade e legislação própria da vontade são ambas autonomia, por conseguinte, conceitos recíprocos (*Wechselbegriffe*)” (GMS, AA 04: 450). Mas entenda-se: no caso dos seres racionais finitos, são conceitos recíprocos a liberdade positiva e a moralidade, não a liberdade negativa e a moralidade. Em outras palavras, são conceitos recíprocos a liberdade como autonomia e a moralidade, não a liberdade como liberdade transcendental e a moralidade. Fosse a tese contrária, como poderíamos, consideradas em relação à moralidade, distinguir a heteronomia e a autonomia? Não bastasse isso, com a reciprocidade por bi-implicação, a tese – se a vontade é livre em sentido transcendental, então ela está sob leis morais; e se a vontade está sob leis morais, então ela é livre em sentido transcendental – significaria que a liberdade transcendental seria razão de conhecer da moralidade, e a moralidade seria razão de conhecer da liberdade transcendental. Isso contraria, porém, a declaração de Kant, no prefácio à *Crítica da razão prática*, de que a liberdade é a *ratio essendi* da moralidade, e a moralidade é a *ratio cognoscendi* da liberdade (cf. KpV, AA 05: 4n.). Mais precisamente, a liberdade transcendental é a *ratio essendi* da lei moral, e a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade transcendental.⁹

Para interpretar a *Einerleiheit* como reciprocidade por bi-implicação, Allison sustenta que a relevância da tese de Kant está em sustentar que a liberdade transcendental é condição não apenas necessária, mas suficiente da lei moral. Em termos lógicos, uma condição S é necessária para P, se P só pode ser verdadeiro se S for verdadeiro, mas, para que P seja verdadeiro, não basta que S seja verdadeiro, é preciso algo mais. Uma condição S é suficiente para P, se S, sendo verdadeiro, sempre implica que P seja verdadeiro, isto é, basta que S seja verdadeiro para que P seja verdadeiro. Afirmer que S é condição necessária e suficiente de P significa que S é verdadeiro *se e somente se* P é verdadeiro. Em outras palavras, S e P ou são simultaneamente verdadeiros, ou são simultaneamente falsos.

Que Allison interprete a reciprocidade não em termos kantianos, mas nos termos contemporâneos da bi-implicação, isso não resolve o problema em favor da

⁹ Por que uma relação analítica, quanto a qualquer tipo de vontade que se queira levar em conta, não respeitaria a distinção entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*, tal como estabelecida no início da segunda *Crítica*? A interpretação que propomos da tese da analiticidade respeita essa distinção, visto que é por análise do conceito liberdade transcendental, no âmbito da infinitude, que se extrai o conceito de lei moral. Em uma relação analítica sujeito/predicado, P é conceito parcial do conceito total S, que consiste no fundamento (*ratio*, *Grund*) da predicação. Mas, se P é conceito parcial de S sob o aspecto intensional, então P é *ratio cognoscendi* (*Erkenntnisgrund*) de S sob o aspecto extensional. Nos termos da segunda *Crítica*, S é *ratio essendi* de P, assim como P é *ratio cognoscendi* de S. Em nossa interpretação da tese da analiticidade, visto que a liberdade transcendental é aquilo que é pensado no conteúdo de S, e visto que a lei moral é pensada por P, então “a liberdade é pois a *ratio essendi* da lei moral, mas a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade” (KpV, AA 05: 4/n.). Cf. *Reflexão* 2916 (1764-69?) (Refl, AA 16: 575), *Reflexão* 3216 (1764-75?) (Refl, AA 16: 716-7), *Lógica de Jäsche*, § 7 (Log, AA 09: 95). Agradecemos a André Klaudat por levantar essa questão.

Einerleiheit como reciprocidade. A tese de Kant na subseção 1 da *Fundamentação* III não pode ser uma relação de reciprocidade entre a liberdade transcendental e a lei moral no âmbito da finitude. Nos termos da lógica contemporânea, a bi-implicação expressa a equivalência entre os valores de verdade dos enunciados de ambos os lados da proposição. Isso significa que A e B ou são simultaneamente verdadeiros, ou são simultaneamente falsos. Em outras palavras, A é verdadeiro se e somente se B for verdadeiro; e A é falso se e somente se B for falso. Em sentido contemporâneo, a liberdade transcendental e a lei moral teriam o mesmo valor de verdade, isto é, seriam ou simultaneamente verdadeiras ou simultaneamente falsas. Contudo, no que diz respeito aos seres racionais finitos, há casos em que se verifica a liberdade transcendental e não se verifica a lei moral, casos de ações não morais, justificadas pelo princípio do amor de si e não pelo princípio da moralidade. Nesses casos, a liberdade transcendental é verdadeira e a moralidade, falsa. Mas, se a liberdade transcendental e a moralidade não têm o mesmo valor de verdade, se elas não estão em uma relação de bi-implicação, então se afastam as razões da interpretação da *Einerleiheit* como reciprocidade.

Considere-se o argumento a favor da tese da reciprocidade pela possibilidade de extrair por análise da liberdade transcendental a lei moral. Aí a liberdade transcendental e a lei moral seriam pensadas analiticamente por identidade, de modo que não seria possível afirmar de uma vontade livre em sentido transcendental que ela não está sob a lei moral. Nos termos de Allison, se a vontade é livre em sentido transcendental, então, para essa vontade, a lei moral funciona como “norma suprema que deve justificar suas escolhas”, suas máximas. Uma “vontade *sob* leis morais” expressa uma relação extensional de subordinação entre conceitos, em que o sujeito vontade livre está contido sob o predicado lei moral, isto é, sob sua extensão. Examinada essa relação entre conceitos sob o aspecto intensional, o predicado lei moral está contido no sujeito vontade livre, isto é, em sua intensão. Essa relação intensional é aquela que pode ser ou analítica ou sintética, visto que a relação extensional abstrai do conteúdo e reflete sobre a forma dos conceitos. No caso em que a relação intensional é analítica, não é necessário ir além do conceito de vontade livre para verificar o conceito de lei moral. Já no caso em que a relação intensional é sintética, é necessário ir além do sujeito para verificar o predicado, de modo que se acrescenta ao conceito de vontade livre o conceito de lei moral com base em uma relação externa a esses conceitos. Nessa medida, para os seres racionais finitos, a relação entre a liberdade e a moralidade é de sinteticidade, assim como é de analiticidade para os seres racionais infinitos. Interpretar a *Einerleiheit* como reciprocidade, a exemplo de Allison, é conferir analiticidade, porém, à relação entre a liberdade e a moralidade para todos os seres racionais.

Uma vontade livre em sentido transcendental não se relaciona analiticamente por identidade com uma vontade sob leis morais no caso dos seres racionais finitos,

como os seres humanos. Ao chamar atenção para o caráter sintético *a priori* do imperativo categórico na *Fundamentação II*, Kant esclarece:

Conecto *a priori* o ato com a vontade, sem condição pressuposta a partir de qualquer inclinação, por conseguinte, necessariamente (embora apenas objetivamente, isto é, sob a ideia de uma razão que tivesse pleno poder sobre todas as causas motrizes subjetivas). Eis aí, portanto, uma proposição prática que *não deriva analiticamente* o querer uma ação de outro querer já pressuposto (*pois não temos uma vontade tão perfeita*), mas o conecta imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como algo que não está contido nele (GMS, AA 04: 420/n.). [Itálicos nossos]

Devido ao caráter sintético *a priori* do imperativo categórico, a justificativa do princípio supremo da moralidade para os seres racionais finitos exige de Kant uma dedução transcendental na subseção 4 da *Fundamentação III*. Admitida a leitura de Allison, Kant não precisaria proceder “a uma crítica da razão prática pura” para justificar que a moralidade humana é realmente possível.

Se a vontade livre em sentido transcendental e a vontade sob leis morais não se relacionam de modo analítico no âmbito da finitude, então a liberdade transcendental é condição necessária, mas insuficiente da moralidade. É condição necessária porque a vontade precisa ser livre em sentido transcendental para que a lei moral deva justificar suas ações e escolhas. Mas é insuficiente, pois não basta que a vontade seja livre em sentido transcendental para que a lei moral seja normativa, para que deva justificar as ações e escolhas da vontade. A relação sintética exige um terceiro termo que dê suficiência à essa vinculação no âmbito da finitude. Esse terceiro termo será apresentado por Kant na sequência na subseção 3 da *Fundamentação III*.

A tese da *Einerleiheit*, no contexto argumentativo em que é enunciada, expressa uma relação de analiticidade entre a liberdade e a moralidade apenas no caso dos seres racionais infinitos, dotados de vontade pura, perfeitamente racional. Por isso, na sequência da subseção 1 da *Fundamentação III*, Kant prossegue no terceiro parágrafo com uma adversativa, após resumir o argumento referente aos seres racionais infinitos:

Se a liberdade da vontade é, pois, pressuposta, segue-se daí, por mero desmembramento de seu conceito, a moralidade juntamente com seu princípio. No entanto (*Indessen*), este último [o princípio da moralidade] é sempre uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre, considerada como lei universal, conter em si a si mesma, pois por desmembramento do conceito de uma vontade absolutamente boa não pode ser encontrada aquela propriedade da máxima (GMS, AA 04: 447).

A adversativa (“no entanto”, *indessen*) introduz a abordagem da relação entre a vontade livre e a vontade moral no caso de seres racionais finitos, como os seres humanos. Relação essa que depende de um terceiro termo para a síntese entre a

vontade racional imperfeita com “algo que não está contido nela” (GMS, AA 04: 420/n.). Da análise de uma vontade racional imperfeita não se deduz a moralidade.

A liberdade transcendental é, no caso de uma vontade racional imperfeita, fundamento da autonomia e, também, da heteronomia, conceito utilizado em dois sentidos na *Fundamentação*. Na subseção 1 da *Fundamentação* III (GMS, AA 04: 446), Kant o utiliza para se referir à heteronomia absoluta das causas eficientes, ao determinismo das causas naturais. Na *Fundamentação* II (GMS, AA 04: 441), Kant o utiliza para se referir a qualquer princípio posto à vontade por seus objetos e não por seu próprio poder de legislar. Trata-se aí da heteronomia relacionada aos imperativos hipotéticos. Na medida em que é a vontade como razão prática, “como poder de agir segundo a representação de leis” (GMS, AA 04: 412), que “busca a lei que deve determiná-la em qualquer outro lugar (...) indo além de si mesma” (GMS, AA 04: 441), não se trata de uma heteronomia absoluta, mas de uma heteronomia que pressupõe a liberdade transcendental da vontade.

Se não é possível, quando se trata dos seres imperfeitamente racionais, extrair por análise da vontade livre em sentido transcendental a vontade sob leis morais, então é preciso recusar a caracterização da tese da *Einerleiheit* como tese da reciprocidade. Em contrapartida, admitir que uma vontade livre em sentido transcendental se relaciona de modo analítico com uma vontade sob leis morais quando se trata dos seres imperfeitamente racionais, como propõe Allison, é admitir que teriam de poder ser justificadas pela lei moral todas as ações e as escolhas desses seres racionais finitos, as quais, para serem denominadas ações e escolhas, têm de ser livres em sentido transcendental. Difícil, porém, é conciliar essa proposta com a solução da terceira antinomia, em que Kant assegura, para os seres racionais finitos, um domínio de ações não morais, isto é, um domínio de ações que não seriam justificadas pela lei moral, mas que só são possíveis pela liberdade transcendental. Se as ações não morais ou heterônomas não fossem pensadas pela liberdade transcendental, então não seriam propriamente ações, mas apenas relações necessárias de causa e efeito como tudo na natureza, o “movimento do peixe na água e do pássaro no ar” (Log, AA 09: 11), nos exemplos da *Lógica de Jäsche*.

A liberdade atribuída aos seres racionais dotados de *arbitrium sensitivum*, a liberdade prática, fundamenta-se na liberdade transcendental. Uma vontade só pode ser livre em sentido prático se o for em sentido transcendental, pois se exige a potência dos contrários. Mas o inverso não é o caso, visto que uma vontade pode ser livre em sentido transcendental, mas não em sentido prático. Uma vontade livre em sentido prático é afetada por impulsos sensíveis, mas não é por eles determinada. Trata-se de uma liberdade heterônoma, que consiste na “independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade” (A 534/B 562). Em todo caso, para que a vontade seja causa eficiente, ela tem de ser regulada por alguma lei. Como se trata da realização de objetos postos sensivelmente à vontade, são esses objetos que

forneem a lei que deve determinar a vontade, o que significa, em uma palavra, heteronomia (cf. GMS, AA 04: 441).

Esse sentido de liberdade heterônoma não figura no argumento da subseção 1 da *Fundamentação* III. O que Kant extrai por análise do conceito de liberdade transcendental na subseção 1 é o conceito de liberdade como autonomia em sentido moral. Tampouco se deve atribuir ao argumento da subseção 1 a derivação do conceito de espontaneidade a partir do conceito de liberdade transcendental. Não que a liberdade da vontade dispense a espontaneidade da razão, já que “é impossível pensar uma razão que, com sua própria consciência com respeito a seus juízos, recebesse de outra parte uma direção, pois então o sujeito não atribuiria a determinação da faculdade do juízo (*Urteilkraft*) a sua razão, mas a um impulso. A razão tem de se considerar como autora de seus princípios, independentemente de influências alheias...” (GMS, AA 04: 448). Mas não é isso que Kant declara no contexto argumentativo da subseção 1, em que afirma a tese da *Einerleiheit*. A relação entre a liberdade da vontade e a espontaneidade da razão é abordada na subseção 2, sob o título “a liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais” (GMS, AA 04: 447). Na subseção 1, Kant estabelece a relação analítica entre a liberdade transcendental e a liberdade como autonomia em sentido moral, e não em sentido neutro¹⁰.

A caracterização da *Einerleiheit* como relação de analiticidade entre a vontade livre e a vontade sob leis morais no âmbito da infinitude depende da determinação do exato sentido da expressão “sob leis morais” na subseção 1. Em primeiro lugar, estar “sob leis morais” não significa, nesse contexto, “estar obrigado pelo imperativo categórico”. É no âmbito da finitude, em vista da vontade imperfeitamente racional, que se exige o imperativo categórico. A vontade perfeitamente racional não precisa ser obrigada a agir moralmente. Nessa etapa do argumento, Kant mostra que, no caso dos seres racionais infinitos, a autonomia moral se justifica a partir da análise da vontade livre em sentido transcendental. Kant nada prova ainda sobre a conexão de uma vontade imperfeitamente racional com a moralidade. Para justificar a autonomia como imperativo categórico, é preciso “ainda de algum preparativo” (GMS, AA 04: 447). Na subseção 1, a transição anunciada no título da *Fundamentação* III, antecipada pelo prefácio e imposta pela justificativa da possibilidade real da moralidade humana, ainda não foi feita. Isso confirma nossa interpretação da tese da *Einerleiheit* como tese da analiticidade, e não como tese da reciprocidade.

Em segundo lugar, a expressão “sob leis morais” aplicada à vontade não pode ser compreendida meramente como potência do querer, isto é, como poder de autolegislar a lei moral. Kant parece fazer referência a uma atualidade do querer na subseção 1:

¹⁰ Allison (2011, p. 287-8) observa uma equivocidade no uso da noção de autonomia e sustenta que o argumento de Kant teria de levar a um conceito neutro de autonomia, não ao conceito moral.

(...) o que pode ser a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser uma lei para si mesma? A proposição: a vontade *é* uma lei para si mesma *em todas as ações*, porém, designa tão somente o princípio de não agir segundo outra máxima, senão aquela que pode ter por objeto a si mesma também como uma lei universal (GMS, AA 04: 446-7). [Itálicos nossos]

Ao fazer referência a uma vontade que *é* uma lei para si mesma em *todas as ações*, Kant faz referência à determinação completa que caracteriza a vontade perfeitamente racional. Somente uma vontade no âmbito da infinitude *é* uma lei para si mesma em *todas as ações*. Uma vontade no âmbito da finitude, imperfeitamente racional, pode ser lei para si mesma em certas ações, mas também pode buscar a lei que a determina, “indo além de si mesma” (GMS, AA 04: 441). Em outras palavras, a vontade finita não é uma lei, em sentido moral, para si mesma em todas as ações. Nessa medida, a tese da *Einerleiheit* afirma que, no caso de seres racionais infinitos, dotados de vontade perfeitamente racional, as ações livres e as ações morais se entre-exprimem, de modo que a expressão “sob leis morais” na tese de Kant se refere à determinação completa da vontade pura.

A interpretação da tese da *Einerleiheit* como tese da analiticidade, nos termos aqui propostos, encontra apoio em outras passagens do texto de Kant, anteriores e posteriores à passagem sob discussão. Na *Fundamentação II*, além de mostrar que a derivação analítica de uma ação moralmente boa é conectada com uma vontade perfeita (GMS, AA 04: 420/n.), Kant afirma que “a vontade cujas máximas necessariamente concordam com as leis da autonomia é uma vontade santa, absolutamente boa” (GMS, AA 04: 439). Na *Fundamentação III*, a tese da analiticidade é reiterada na subseção 4, no âmbito da dedução transcendental do imperativo categórico. Antes de proceder à dedução, Kant enfatiza: “como mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam (*würden sein*), portanto, perfeitamente adequadas ao princípio da autonomia da vontade pura (...)” (GMS, AA 04: 453).

Essa passagem na subseção 4 é uma das que servem a Schönecker para justificar que a tese da analiticidade abrange, também, o ser racional finito, na medida em que ele se considera tão somente inteligência, isto é, membro do mundo inteligível e dotado de vontade pura (cf. Schönecker & Wood, 2015, p. 185; Schönecker, 2016, p. 173-174).¹¹ Para defender esse alcance da tese da analiticidade, Schönecker se refere, também, a uma passagem do resumo da dedução: “E assim os imperativos categóricos são possíveis por isto, porque a ideia da liberdade faz de

¹¹ Steigleder (2006) parece defender que a tese da analiticidade diz respeito também aos seres racionais finitos. O argumento dele, entretanto, difere do de Schönecker na medida em que, segundo ele, é o conceito de vontade em “vontade livre” que justificaria essa abrangência. Para Steigleder, “vontade”, na tese de Kant, significa livre arbítrio, em oposição ao arbítrio bruto e à razão prática pura. Embora o livre arbítrio não se confunda com a razão prática pura, os seres dotados de livre arbítrio seriam, na interpretação de Steigleder, dotados de razão prática pura, o que significa que teriam o poder de autonomia, embora não a obedecessem necessariamente. Cf. Steigleder (2006, p. 233-238). Em relação ao sentido de “vontade” na tese de Kant, nossa interpretação diverge da de Steigleder.

mim um membro de um mundo inteligível, de maneira que, se fosse unicamente tal membro, todas as minhas ações *seriam* (*würden sein*) sempre adequadas à autonomia da vontade” (GMS, AA 04: 454) (itálicos de Kant).

De nossa parte, parece-nos que, embora o ser racional finito deva, para julgar moralmente, abstrair-se de sua finitude, ele não a suprime, nem deixa de ser finito. Se o ser racional não deixa de ser finito, então como a relação entre a liberdade e a moralidade deixaria de ser sintética e haveria de tornar-se analítica? Por que o ser finito precisaria representar a autonomia como um “eu devo”, se a conexão entre sua vontade livre e a autonomia, ao considerar-se membro do mundo inteligível, haveria de ser analítica? Mesmo ao julgar moralmente como ser pertencente ao mundo inteligível, mesmo ao pôr em suspenso seu pertencimento ao mundo sensível, o ser racional finito não aniquila sua finitude, de modo que a conexão de sua vontade com a moralidade permanece sintética. À diferença do que sustenta Schönecker, a tese da analiticidade não se aplica a um ser racional que pertence, ao mesmo tempo e de uma só vez, ao mundo inteligível e ao mundo sensível, ainda que considerado apenas do mundo inteligível.¹² Embora seja na abstração de sua finitude que o ser racional finito julga moralmente e autolegisla a lei moral, é devido a sua finitude que seu juízo moral tem o sentido de um “eu devo” e assume o estatuto de um imperativo categórico. O juízo expresso na proposição “eu devo” é *a priori*, mas não é analítico, é sintético.

É somente ao compreender de modo apropriado a *Einerleiheit* como tese da analiticidade, sustentada no âmbito da infinitude, que se pode compreender a fundamentação da moralidade humana à luz do projeto crítico. Tentar justificar a moralidade humana por simples análise de conceitos é o que Kant rejeita e, segundo ele, é o que poderia levar a um “círculo”. A relevância da tese da analiticidade se deve, primeiro, à explicitação do objetivo de Kant de justificar, na *Fundamentação*, a moralidade a partir da liberdade. Segundo, e principalmente, a relevância da tese da analiticidade se deve à demonstração da suficiência da análise de conceitos, método de prova na tradição racionalista alemã, para chegarmos ao princípio supremo da moralidade (resultado da tarefa de busca na *Fundamentação* I e II) e para justificá-lo no caso dos seres racionais perfeitos, mas também à demonstração da insuficiência da análise de conceitos para justificá-lo no caso dos seres racionais imperfeitos, como os seres humanos.

Mas isso não é tudo. A tese da analiticidade nos permite mostrar a falácia da objeção segundo a qual, no âmbito da finitude, as ações não morais não são livres, objeção que levará ao tema do mal radical como escolha livre no texto de Kant sobre a *Religião*. Reinhold foi um dos primeiros a elaborar, em 1792, essa objeção. Se a liberdade transcendental é governada, necessariamente, pela lei moral, então todas

¹² Que a tese da analiticidade não se aplica aos seres humanos, seres racionais finitos, é também a interpretação de Horn (2015, p. 140).

as ações livres são morais e todas ações não morais, quer imorais quer amorais, não são livres. O resultado dessa objeção é a inimputabilidade do agente, que não pode ser responsabilizado por uma ação imoral que não seja uma ação livre. Essa objeção a Kant foi reafirmada, quase cem anos depois, por Henry Sidgwick (1888; 1907). Mais recentemente, Bernard Williams (1985, p. 64-65) a reelaborou ao sustentar que somente as ações morais são livres e que todas as demais são produtos da “cega causalidade”. Essas são evidências do sentido em que se deve compreender e do alcance que se deve atribuir à tese da analiticidade na subseção 1 da *Fundamentação III*.

Referências bibliográficas

- ALLISON, H. “Morality and Freedom: Kant’s Reciprocity Thesis”. In: *Philosophical Review*, vol. 95, 1989, p. 393–425.
- ALLISON, H. *Kant’s Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ALLISON, H. “Morality and Freedom: Kant’s Reciprocity Thesis”. In: GUYER, P. (ed.) *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1998, p. 273 – 302.
- ALLISON, H. *Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- ALMEIDA, G. “Introdução do tradutor”. In KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução nova, com introdução e notas por Guido Antônio Almeida. São Paulo: Discurso editorial/Barcarolla, 2009 p. 11 - 55.
- ALMEIDA, G. “Notas do tradutor”. In KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução nova, com introdução e notas por Guido Antônio Almeida. São Paulo: Discurso editorial/Barcarolla, 2009, p. 410-429.
- BOJANOWSKI, J. Die Deduktion des Kategorischen Imperativs. In SCHÖNECKER, D. (org.) *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III: Neue Interpretationen*. Münster: Mentis, 2015, p. 83-108.
- CODATO, L. “Extensão e forma lógica na *Crítica da razão pura*”. In: *Discurso*, n. 34, 2004, p. 145-202.
- ESPIRITO SANTO, M.; CODATO, L. “A *Crítica da razão pura*, de Kant”. In: DOS SANTOS, M. et al. (org.) *Nos ombros de gigantes: por que ler os clássicos?*, 2019 (manuscrito).
- GUYER, P. “Problems with Freedom: Kant’s Argument in *Groundwork III* and its Subsequent Emendations”. In: TIMMERMANN, J. (ed.). *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 176-202.

- GUYER, P. "The Struggle for Freedom: Freedom of Will in Kant and Reinhold". In: WATKINS, E. (ed.). *Kant on Persons and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 120-137.
- HORN, C. "Das Bewusstsein, unter dem moralischen Gesetz zu stehen: Kants Freiheitsargument in *GMS III*". In: SCHÖNECKER, D. (org.) *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III: Neue Interpretationen*. Münster: Mentis, 2015, p. 137-156.
- KANT, I. (1764-75?). Kant's handschriftlicher Nachlaß (Logik). In *Elektronische Edition der gesammelten Werke Immanuel Kants*. Vol. XVI. Disponível em <http://www.korpora.org/Kant/>.
- KANT, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1990.
- KANT, I. (1781). *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
- KANT, I. (1781). *Critique of Pure Reason*. Trans. Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. ^[1]_{SEP}
- KANT, I. (1780s). The Vienna Logic. In Young, J. M. (trans. and ed.). *Lectures on Logic*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 251-377.
- KANT, I. (1783). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In *Elektronische Edition der gesammelten Werke Immanuel Kants*. Vol. IV. Disponível em <http://www.korpora.org/Kant/>.
- KANT, I. (1783). *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Trans. by Gary Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KANT, I. (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Mit einer Einl. hrsg. Von Bernd Kraft und Dieter Schonecker. Hamburg: Meiner, 1999.
- KANT, I. (1785). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução nova, com introdução e notas por Guido Antônio Almeida. São Paulo: Discurso editorial/Barcarolla, 2009.
- KANT, I. (1785-88?). Reflexionen zur Metaphysik. In *Kant's gesammelte Schriften*. Preussische Akademie der Wissenschaften, Vol. XVIII. Berlin: Walter de Gruyter, 1926-28.
- KANT, I. (1788). *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. (1788). Critique of Practical Reason. In Gregor, M. J. (ed.), *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 133-271.
- KANT, I. (1790s). The Dohna-Wundlacken Logic. In Young, J. M. (trans. and ed.). *Lectures on Logic*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 431-516.
- KANT, I. (1800). *Logik*. In *Elektronische Edition der gesammelten Werke Immanuel Kants*. Vol. IX. Disponível em <http://www.korpora.org/Kant/>.

KANT, I. (1800). *Lógica*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LONGUENESSE, B. *Kant e o poder de julgar*. Trad. Cunha, J. G. & Codato, L. Campinas: Unicamp, 2019.

REINHOLD, C. L. (1792). Achter Brief: Erörterung des Begriffs von der Freiheit des Willens. In _____. *Briefe über die Kantische Philosophie*, v. 2. Leipzig.

SCHÖNECKER, D. (2013). “A Free Will and Will under the Moral Laws are the same”. In: SENSEN, O. (ed.). *Kant on Moral Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 225-245.

SCHÖNECKER, D. *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. Freiburg/München: Karl Alber, 2016.

SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. *Immanuel Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

SIDGWICK, H. “The Kantian Conception of Free Will”. In: *Mind*, v. 13, n. 51, 1888, p. 405-412.

SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan, 1907.

STEIGLEDER, K. “The Analytic Relationship of Freedom and Morality”. In: HORN, C.; SCHÖNECKER, D. (orgs.). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006, p. 225-246.

WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Resumo: Na terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant afirma que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa” (4: 447). Difundida na literatura como tese da reciprocidade, o sentido dessa afirmação depende da caracterização da *Einerleiheit* a que se refere Kant. A questão é determinar se o adjetivo *einerlei* designa uma identidade entre o conceito de vontade livre e o conceito de vontade sob leis morais ou, mais que isso, uma mesmidade. A partir da compreensão do exato sentido da noção de liberdade, que aparece sob diversas acepções na *Fundamentação*, e do exato sentido da expressão “sob leis morais”, que é representada, de modo sintético, como imperativo categórico pelos seres racionais imperfeitos, sustentamos que, no contexto argumentativo em que é enunciada, a tese de Kant se refere a uma relação de analiticidade entre liberdade e moralidade restrita aos seres racionais perfeitos.

Palavras-chave: Liberdade; moralidade; analiticidade, reciprocidade, *Fundamentação*

Abstract: In *Groundwork* III, Kant claims that “a free will and a will under moral laws are the same” (4: 447). Although the literature calls this Kant’s reciprocity thesis, we argue for an analyticity thesis. This is not a question of nomenclature, but of logics. To understand the precise sense of Kant’s thesis it is necessary to clarify the *Einerleiheit* to which Kant refers. The alternative is whether the adjective *einerlei* refers to an identity between “free will” and “will under moral laws”, or to a sameness between these concepts. It is also necessary to clarify the precise sense of “freedom”, since Kant uses different conceptions throughout the text, as well as “under moral laws”, since the moral law is synthetically represented as a CI by imperfect rational beings. Kant’s thesis expresses, in its argumentative context, a relationship of analyticity between freedom and morality in the case of perfect rational beings.

Keywords: Freedom; Morality; Analyticity; Reciprocity; *Groundwork*

Recebido em: 09/2019

Aprovado em: 11/2019

O “eu devo” *moral*, o *necessário* “eu quero” e o “eu conheço” *prático* na *Fundamentação 3*

[The *moral* “I ought”, the *necessary* “I will” and the *practical* “I know” in *Groundwork 3*]

André Klaudat*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil)

(...) O dever deve ser uma necessidade da ação para todos os seres racionais (...) e *só por isso* tem de ser também uma lei para toda vontade humana. (GMS, AA 04: 425, p. 229)¹

I. Introdução: o balanço e o que falta

No final da 2ª Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC), Kant atende as expectativas da(o) leitor(a) quanto a ser localizada(o) no argumento da obra, num balanço que é bem-vindo a esta altura, reiterando o que foi *feito*, o que ele ainda precisa *fazer* e o que *se pode* conseguir em relação a isso. Um ponto, em particular, é balizador para a correta compreensão da seção que virá, a 3ª Seção, que conclui a obra.

O objetivo principal da empreitada metafísica da 2ª Seção era “indicar o que pensamos por esse conceito [o do ‘imperativo uno’ da *moralidade*] e o que ele quer dizer” (GMS, AA 04: 421, p. 215)². Uma tarefa não só de clarificação conceitual por certo, mas de *metafísica* na acepção kantiana. Após os argumentos para sua identificação discursiva na 1ª e na 2ª Seções (no segundo caso: a partir do mero conceito de tal imperativo) – podemos saber “qual é o seu teor” (GMS, AA 04: 420, p. 213) – Kant conduz a análise ao *rationale* (o “único” [GMS, AA 04: 441, p. 287]) do princípio: a autonomia da vontade como sua “qualidade”. Kant resume assim o que foi feito até a 2ª Seção:

Apenas mostramos, por desenvolvimento do conceito da moralidade universalmente aceito, que uma autonomia da vontade está inevitavelmente <vinculada [*anhänge*]> ao

* klaudat@ufrgs.br

¹ Immanuel Kant: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Vol. 4 da Edição da Academia), tradução de Guido Antônio de Almeida (Barcarolla/Discurso, 2009), página 425 do Volume 4 e página 229 da tradução brasileira. Cítarei dessa obra desta maneira: “GMS, AA 04: 425, p. 229”. Farei algumas poucas emendas à tradução que utilizo.

² Cf.: “(...) tendo ao menos determinado o princípio genuíno de uma maneira mais exata” (GMS, AA 04: 449, p. 359)

mesmo, ou antes, subjaz a ele. Quem, pois, <toma> a moralidade <por> algo, e não como uma ideia quimérica sem verdade, tem de conceder ao mesmo tempo o referido princípio da mesma. Esta seção, pois, foi exatamente como a primeira, meramente analítica (GMS, AA 04: 445, p. 301).

O que ainda precisa ser feito é mostrar “*como é possível a priori uma tal proposição prática sintética*” (GMS, AA 04: 445, p. 301): o imperativo categórico (IC). Essa formulação é técnica. Se de uma proposição podemos dizer que ela é verdadeira de modo *a priori*, então ela é *necessária*. Consequentemente, mostrar que é “*possível a priori*” é mostrar *como* pode ser necessária. E Kant, na sequência imediata, reforça essa compreensão com: “e por que é necessária”, esse é o problema. Ou seja, mostrar que é possível *a priori* ao mostrar *por que é necessária*. Ora, isso é mostrar *como* é necessária. Kant afirma, a respeito da 2ª Seção, que ele ali não teria “afirmado sua verdade [da proposição do IC]”, e “muito menos alegado ter em [seu] poder uma prova da mesma” (GMS, AA 04: 445, p. 301). Mas, e note-se bem, a tarefa restante é esta mesma: mostrar que o IC “é verdadeiro e absolutamente necessário enquanto princípio *a priori*” (GMS, AA 04: 445, p. 303).

É claro, portanto, que Kant terá de *mostrar* algo. Mas não seria o caso que a enfática negativa quanto a ter em seu poder uma prova não vale também para a 3ª Seção da FMC? Pois, “provar” alguma coisa nunca foi o assunto principal das duas primeiras seções de qualquer modo. Se sim, a pergunta de interesse seria: o que ele sustenta ser *possível* fazer em relação a mostrar como o IC é “*possível a priori*”, e que qualificação isso impõe à defesa da *normatividade* da moralidade? Ou seja, à sua defesa de que devemos agir moralmente?

O que penso que se configura como uma baliza para a interpretação da 3ª Seção é o seguinte: mostrar o desejado não pode ser realizado “dentro dos limites da metafísica dos costumes” (GMS, AA 04: 445, p. 301), é preciso “proceder (...) a uma crítica [da] faculdade racional” que é a “*razão prática pura*” (GMS, AA 04: 445, p. 303). Mas isso requer algo bem específico em relação a essa *faculdade racional*: para que possamos nos convencer que a moralidade não é um *Hirngespinnst*, uma fabulação, é preciso *mostrar* que a razão prática *pura* tem “um *uso sintético possível*” (GMS, AA 04: 445, p. 303)³.

Minha hipótese é: entender o que é demandado como mostrar que a razão *pura* pode ser *prática* (eficaz) por *sintetizar* representações conceituais em *conhecimentos* prático-morais. É preciso mostrar que ela pode ser eficaz/causal neste âmbito dos “conhecimentos práticos” (*im practischen Erkenntnisse* [GMS, AA 04: 420, p. 211]), justamente por gerá-los, por ser a fonte da síntese que eles contêm. Essa “faculdade racional”, portanto, é uma faculdade *cognitivo-causal*. Ou seja, trata-se de mostrar como o homem “pode vir a conhecer leis do uso de suas forças, consequentemente

³ “(...) Tenho necessariamente de *tomar* um interesse nisso [em submeter-me ao IC] e discernir como isso se dá” (GMS, AA 04: 449, p. 357).

de todas as suas ações”, mas “*enquanto inteligência* (portanto, não do lado de suas forças inferiores)” (GMS, AA 04: 452, p. 369)⁴.

A orientação oferecida ao final da 2ª Seção é retomada na 1ª sub-seção da 3ª Seção, intitulada “O Conceito da Liberdade é a Chave para a Explicação da Autonomia da Vontade”. Note-se bem: o “conceito” de liberdade é a *chave* para o esclarecimento almejado, mais especificamente, “o conceito *positivo* da liberdade provê [o] terceiro termo [o *tertium quid*]” a vincular o sujeito e o predicado na proposição do IC. Até a tese da *Einerleiheit* (“uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa” [GMS, AA 04: 447, p. 349]) no final do 2º parágrafo da sub-seção temos a recuperação da “análise” da vontade já realizada, e, no último parágrafo, a identificação do que é preciso ainda fazer com a indicação do caminho a seguir.

Na 3ª Seção, a vontade é analisada e remitida ao seu termo essencial (o que pode ter escapado aos interpretes de Kant que se atém somente à apresentação da 2ª seção: o “agir *segundo a representação das leis*” [GMS, AA 04: 412, p. 183]⁵): ser uma *causalidade*. Ela é “uma espécie de causalidade de seres vivos na medida em que são racionais” (GMS, AA 04: 446, p. 347)⁶. Mas essa “causalidade viva racional” (CVR) precisa ser entendida como livre da “*necessidade natural*”, sob pena de se reduzir à última. Então, a CVR deve estar livre de “ser determinada à atividade pela influência de causas alheias” (GMS, AA 04: 446, p. 347), isto é, de ser uma causalidade determinada/ativada por causas anteriores no tempo (caso no qual “todo efeito só [é] possível segundo a lei que alguma *outra coisa* determinasse a causa eficiente à causalidade” [GMS, AA 04: 447, p. 349, minha ênfase]). Mas, é neste ponto, que o comprometimento *causalista* de Kant adquire importância. É em função da causalidade precisamente que a liberdade “*negativa*”, da independência de causas anteriores no tempo, convida ao entretenimento de uma liberdade “*positiva*”: “causalidade traz consigo o [conceito] de *leis*”. Então, a vontade que é uma CVR livre de causas anteriores no tempo *não* é por isso “sem lei”, ela por certo é tal causalidade independentemente de “leis naturais”, mas “tem de ser uma causalidade segundo leis imutáveis” (GMS, AA 04: 446, p. 349). De outro modo, afirma Kant, “uma vontade livre seria uma <não-entidade> [*ein Unding*]”. Exatamente o quê, pois? Ora, uma causalidade – uma *eficácia causal* presente no mundo – *sem leis* no entanto! Isso seria incompreensível, não compreenderíamos por

⁴ O Corolário ao Teorema II da Analítica da *Crítica da Razão Prática* distingue duas faculdades de apetição, a inferior e a superior, afirmando que se não “houvesse uma lei meramente formal da vontade, que a determinasse suficientemente, não poderia tampouco ser admitida uma faculdade de apetição superior” (KpV, AA 05: 22, p. 77). Ou seja, sem uma lei formal da vontade somente restaria à determinação dessa faculdade “regras práticas materiais” que, todas, põem o fundamento determinante na “faculdade de apetição inferior”, essa que lida exclusivamente com desejos sensíveis.

⁵ Como parece ser o caso com Allison (2011) no seu comentário à FMC, cf. a parte 4 sobre a GMS 3 (*passim*).

⁶ Precisamos “representar-nos em pensamento um ser como racional e com consciência de sua causalidade com respeito às ações, isto é, dotado de uma vontade” (GMS, AA 04: 349, p. 357).

que se trataria, afinal, de uma *agência*, de algo que efetivamente tem “eficácia causal”.

Mas, a lei da “causalidade racional” é, segundo Kant. “de espécie particular” (GMS, AA 04: 446, p. 349). Ele já havia afirmado se tratar, nesse caso, de “leis imutáveis”. É a causalidade, então, que – neste registro abstrato – conduz à opção, por via exaustiva e excludente (se não é heteronomia), da *autonomia*: a vontade é uma CVR somente se tiver a “propriedade” de “ser para si mesma uma lei” (GMS, AA 04: 447, p. 349). Ora, essa lei da vontade para suas ações *por ela própria* – a “vontade [*simpliciter*] é em todas as ações uma lei para si mesma” – é precisamente o que Kant identificou como o princípio da moralidade na fórmula da lei universal do IC: “não agir segundo outra máxima senão aquela que também possa ter por objeto a si mesma [a máxima] como uma lei universal” (GMS, AA 04: 447, p. 349)⁷.

Então, via a causalidade que é a vontade, a liberdade da mesma positivamente considerada, não obstante em abstrato, não é senão o “estar sob” *leis morais*, a tese da *Einerleiheit*. Duas coisas, Kant *não* diz aqui: (1) que a liberdade “analiticamente” (*per metafísica*) atribuída à vontade é a da faculdade de escolher somente (o que poderia ser sugerido por tratar-se de escapar da “necessidade natural” ao se fazer algo⁸); e (2) que essa liberdade está na *efetividade* da ação *moral*, implicando que somente é livre a vontade que age moralmente, que plenamente moral na ação. A tese, analiticamente articulada, da *Einerleiheit*⁹ diz que é a *faculdade* da vontade, em função de sua causalidade, que *pode* ser concebida como livre ao “estar sob” *leis morais*. “Estar sob” *não* é ter *sucesso* em agir em função de leis morais. Mas também *não* é o anódino “estar, nas suas ações, sujeito às leis da moralidade” como estamos sujeitos às leis de trânsito quando dirigimos, como se então pudéssemos, mas não devéssemos, abrir mão de pautar nossas ações pelas leis da moralidade.

A vinculação analítica estabelecida por Kant na etapa metafísica, resumida na *Einerleiheit*, é tal que se um polo puder ser tomado como sendo o caso, então o outro também será o caso: “por mera análise”, se a liberdade for o caso, então a moralidade será o caso, isto é, *valerá*¹⁰. Mas, então, o que o 3º parágrafo da 1ª sub-seção apresenta como a tarefa ainda não realizada?

Ora, mostrar como é *possível*, nesse quadro, uma proposição que “é sempre uma proposição sintética”: o IC como *princípio* da moralidade, princípio de todas as

⁷ Mas por que ser uma lei para si mesmo é querer segundo a universalizabilidade? Só se for o caso que ser lei para si mesmo exige que não se possa ter tal determinação da vontade dependendo do conteúdo da vontade, da sua matéria (objeto), mas somente da sua forma, mas que então *também se precisa querer*: é isso que é a vontade servir de lei para si mesma.

⁸ Cf. a centralidade (como modelo geral), para toda a análise, da *sua* tese da “incorporação”: Allison (2011, especialmente o capítulo 10 sobre a tese da reciprocidade, e as páginas 290-2). Cf. também Allison (1990).

⁹ Pauline Kleingeld, a propósito da tese da reciprocidade expressa na *Crítica da Razão Prática*, afirma: “[It] is a conceptual thesis and does not yet show that we have grounds for assuming that our will is *actually* free or that we are *indeed* bound by the the of pure practical reason” (2010, p. 57).

¹⁰ Aqui concordo com a análise de Allison deste texto, contra Schönecker (2011, pp. 294-6).

leis morais mais específicas. Ela é *sintética* porque apresenta a exigência a uma vontade racional (endereçada no sujeito do imperativo) de que proceda sempre via a *universalizabilidade* da sua máxima (o que constitui o predicado da proposição) de modo *incondicional* (necessário portanto) e sem que esse vínculo se estribe no mero conceito dessa vontade (o vínculo *não é analítico*). A concepção da tarefa é que é notável: precisamos de um “terceiro <termo>” para a vinculação sintética, não obstante necessária, ao qual podemos chegar por intermédio do conceito *positivo* de liberdade, pois ele o “provê”. Essa liberdade “nos remete” ao terceiro termo que garantirá a síntese exigida pelo imperativo. Mas o *caminho* divisado é que é único: mostrar a possibilidade do IC *através* da “dedução” do conceito da liberdade, ou seja, que ele tem “realidade objetiva”¹¹, sendo essa baseada no terceiro termo ao qual somos remetidos pelo conceito mesmo dessa liberdade. No entanto, note-se bem, essa “dedução” deverá se dar “a partir da razão prática pura” (GMS, AA 04: 447, p. 352): uma indicação decisiva quanto à *natureza* do terceiro termo, como veremos.

II. O mergulho na liberdade e o esquema de argumento

A exploração da liberdade que se segue no texto é, então, vista por Kant como o passo inicial necessário no esforço para *estabelecer* a moralidade. Kant se mostra resolutivo quanto à lição de sua articulação metafísica anterior e apresenta na sequência um esquema de argumento¹² que vem a sofrer uma suspeita (“uma espécie de círculo” [GMS, AA 04: 450, p. 361]; “círculo oculto” [GMS, AA 04: 453, p. 371]) que poderá ser rechaçada (“nos resta uma saída” [GMS, AA 04: 450, p. 363]; “está resolvida agora a suspeita” [GMS, AA 04: 453, p. 371]). Vejamos.

Primeiramente, quanto à concepção da liberdade que deverá ser tomada “por fundamento”¹³ pelos seres racionais em suas ações” (GMS, AA 04: 448, p. 353n), Kant afasta como insuficiente a tentativa tipicamente empirista de conceitualizar e provar a liberdade *compatibilista*. A liberdade que importa a Kant não é a liberdade alegadamente *experienciada* na consciência da *causação* da ação por intermédio de um estado interno – um ato da vontade (uma volição) – entretido na ausência de qualquer compulsão ou constrangimento: uma ação marcada, então, pela liberdade de *espontaneidade*, algo *sentido* (ou experienciado) em relação à ação. Na medida em que Kant exige para a liberdade a ausência da “determinação à atividade” por causas anteriores no tempo, sua posição é *incompatibilista*, em função desse aspecto.

¹¹ “(...) A liberdade é apenas uma *ideia* da razão, cuja realidade objetiva é em si mesma duvidosa” (GMS, AA 04: 455, p. 381); “A liberdade, porém, é uma mera ideia cuja realidade objetiva não pode de maneira nenhuma ser comprovada segundo leis naturais, por conseguinte, tampouco numa experiência possível qualquer” (GMS, AA 04: 459, p. 393).

¹² Guido de Almeida o chama de “provisório” (p. 415, nota 35 da sua edição/tradução da FMC).

¹³ *Fundamento* ao qual Kant se refere posteriormente como a “trilha da liberdade”: “a única na qual é possível fazer uso da razão em nossas ações e omissões” (GMS, AA 04: 455, p. 381).

Não obstante, Kant se revelará, no quadro inteiro da sua posição, um *compatibilista resoluto*¹⁴.

Kant se utiliza de sua tese do escopo da moralidade para *articular*¹⁵ a exigência em relação à natureza da liberdade em questão. Como a moralidade deverá ser válida para seres racionais em geral, inclusive para aqueles – se os houver – com uma biologia e uma psicologia diferentes da nossa, então, na medida em que a moralidade “tem de ser derivada *unicamente* da propriedade da liberdade” (GMS, AA 04: 447, p. 353; pela conexão estabelecida na *Einerleiheit*), a liberdade não poderá ser concebida e justificada “a partir de certas pretensas experiências na natureza humana”. Portanto, a liberdade terá “de ser provada enquanto propriedade da vontade de todos os seres racionais”, o que só poderá ser “mostrado” de modo *a priori*. Ora, isso significa: se puder ser feito, terá que ser feito mostrando-se que sua afirmação tem *validade* por ter necessidade, isto é, em função de que o que se afirma ser *necessário*. Mas igualmente decisivo neste ponto é a identificação daquilo em relação *ao que* se terá que mostrar de modo *a priori* que há essa liberdade: “é preciso prová-la como pertencente à atividade de seres racionais e dotados de uma vontade, quaisquer que eles sejam” (GMS, AA 04: 448, p. 353). O que é crucial notar aqui é que a liberdade que interessa a Kant mostrar que é objetivamente real de modo *a priori* é a propriedade que caracteriza uma *faculdade* de seres racionais, caso sejam capazes de ações em função justamente da racionalidade. Kant claramente tem uma concepção distintiva dessa faculdade: a *vontade*. Pois, diz ele, ela é “uma faculdade bem diversa da mera faculdade apetitiva [*Begehrungsvermögen*] (a saber, a faculdade de se determinar a agir *enquanto inteligência*, por conseguinte segundo *leis da razão*, independentemente de instintos naturais)” (GMS, AA 04: 459, p. 393-4, minhas ênfases).

Frederick Rauscher considera decisivo para sua interpretação da 3ª Seção da FMC como da “validação da razão” que se note que a liberdade que importa ao argumento de Kant (*contra* Allison [1990], por exemplo) *não* é a do “poder de escolher, ao determinar a ação, independentemente da causação sensível” (cf. Rauscher, 2009, pp. 208-9), pois Kant mesmo esclarece que se trata da liberdade da

¹⁴ Kant se posiciona de modo a não haver “nenhuma verdadeira contradição (...) entre a liberdade e a necessidade natural das mesmíssimas ações humanas” (GMS, AA 04: 456, p. 383), ou ainda, “de modo que ambas as coisas [a liberdade, com a causalidade da vontade devida a ‘razões determinantes de espécie inteiramente diversa’, e a causalidade da vontade ‘segundo sua determinação externa’ representada em ‘leis da natureza’] podem e até têm de ter lugar ao mesmo tempo” (GMS, AA 04: 457, p. 387). O que Kant sustenta, resolutamente, é que o “sujeito que se presume livre [tem que poder pensar] a si mesmo, quando se diz livre, [como tal e ao mesmo tempo como] submetido à lei natural *tendo em vista a mesma ação*” (GMS, AA 04: 456, p. 383, minha ênfase).

¹⁵ De fato, essa tese é muitas vezes mal compreendida, pois a ordem das razões para Kant é a inversa daquela divisada por aqueles que normalmente a apresentam como o cavalo de Tróia da argumentação de Kant. Pois ele afirma que a moralidade como lei é “lei para nós meramente enquanto <lei> para *seres racionais*”, e só “então ela tem de valer *também* para todos os seres racionais” (GMS, AA 04: 447, p. 353, a última ênfase é minha). Ou seja, é *normativa* (“vale”) para todos porque é *necessária*. E *não* “é necessária porque vale (se endereça a) para todos”. Mas por que, exatamente, é *necessária*?

vontade em relação a “uma causalidade da mesma [da razão] pela qual ela *determina a sensibilidade* em conformidade com seus princípios” (GMS, AA 04: 399, p. 460, minha ênfase). Segundo Rauscher, o que importa a Kant é a liberdade quanto ao “poder causal da razão”, e o que há de incompreensível quanto a essa causalidade *não* concerne à “vontade como uma causa, através de sua decisão, e à ação sensível na natureza como seu efeito”, mas concerne à “razão como uma causa, através dos seus princípios, e à decisão da vontade como seu efeito” (*op. cit.*, p. 209). Concordo com Rauscher quanto ao ponto principal: a liberdade em questão diz respeito à *faculdade* da vontade como uma “faculdade bem diversa”, isto é, como CVR, e *não* diz respeito primariamente à “atividade de seres racionais” entendida essa expressão como se referindo à atividade *de escolher*, ou seja, às decisões tomada pela vontade.

A correção dessa compreensão pode ser verificada pelos termos do *condicional* que Kant apresenta na sequência, através do qual ele indica o *nervus probandi* do seu argumento. O que importa a Kant é a *validade* de leis para a *vontade* como CVR. Eis o condicional que leva a sério o resultado metafísico da *Einerleiheit*: se qualquer ser só pode *agir*, ser agente (ter vontade), “*sob a ideia de liberdade*”, então *como agente* ele é “realmente livre”, mas “de um ponto de vista prático” (isso importa, pela “tese” da *Einerleiheit*, que “para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à ideia da liberdade” [GMS, AA 04: 448, p. 353]). Dois pontos correlatos precisam ser apreciados quanto a isso.

Primeiro, o objetivo passa a ser estabelecer que é o caso que para um ser em particular ele “não pode agir senão sob a ideia de sua própria liberdade” (GMS, AA 04: 448n, p. 353n). Em segundo lugar, trata-se de mostrar que a liberdade é o caso ao tomarmos-la “tão-somente *na ideia*, da maneira como é tomada por fundamento pelos seres racionais em suas ações”. Ora, “ideia” é um termo *técnico* aqui: não se trata de considerarmos-nos livres por não podermos senão pensarmos-nos – como uma constante, uma realidade, psicológica – como livres. *Ideia* aqui é um “conceito da razão”, que, como explica a 1ª *Crítica*, é um conceito formado por “noções” originadas “unicamente no entendimento” (em total independência da sensibilidade), um conceito “que vai além da possibilidade da experiência” (A320/B377). Então, o que Kant precisa mostrar é que seres racionais são *realmente livres* (“de um ponto de vista prático” ao menos, que *não* é o ponto de vista da nossa representação psicológica supostamente inescapável sobre sermos agentes) por não poderem ser agentes senão “*sob a ideia da liberdade*”¹⁶. Pois bem, Kant apresenta seu “esquema de argumento”¹⁷, resolutamente, na passagem que inicia com “Ora, eu afirmo que...” (GMS, AA 04: 448, p. 353-5). Ei-lo:

¹⁶ “Temos necessariamente que conferir a todo ser racional que tem uma vontade também a ideia da liberdade sob a qual somente ele age” (GMS, AA 04: 448, p. 359).

¹⁷ Digo “esquema de argumento” não tanto por não ser um argumento de fato, mas por ser “indeterminado” em pontos cruciais, não obstante apresentar-se conforme um esquema de argumento conhecido (como seu modelo).

1. Nós *nos representamos* “em pensamento” uma “razão que é prática”, ou seja, uma razão “enquanto vontade de um ser racional”;
2. Ter tal “razão” *prática* é ter “causalidade com respeito a seus objetos”;
3. Já que uma razão assim “representada” precisa, para ser razão *bona fide*, ser dotada “com sua própria consciência com respeito a seus juízos”, isto é, precisa ela própria dar a *direção* “com respeito a seus juízos”, a como e a porquê fazê-los, *ela* própria precisa proceder “a determinação do poder de julgar” (essa determinação não pode ser devida “a um impulso”, ela própria “tem de se considerar como autora de seus princípios, independentemente de influências alheia”).

Então,

4. A “razão prática” – “enquanto vontade de um ser racional” – “tem de ser considerada por ela mesma como livre” (essa razão só será vontade se for “uma vontade própria sob a ideia da liberdade”, conseqüentemente a liberdade tem “de ser conferida a todos os seres racionais de um ponto de vista prático”, desse ponto de vista ele é “realmente livre”)¹⁸.

Uma reação costumeira a esse argumento é considerá-lo malsucedido por se assentar numa equivocação: Kant precisaria mostrar que a vontade é livre na causação de “seus objetos” – as *ações* presumivelmente – mas ele somente argumenta, plausivelmente considera-se, que a razão para operar como razão plenamente precisa ser livre nos seus “juízos” – nas suas conclusões em raciocínios logicamente válidos. A validade lógica das conclusões não será preservada se “causas alheias” às inferências justificadas pela própria razão vierem a determinar suas conclusões. A crítica ao argumento de Kant: a “liberdade lógica”, necessária ao bom funcionamento da razão *teórica*, não é por si só suficiente para garantir a “liberdade metafísica” da vontade na sua produção de ações¹⁹.

¹⁸ A remissão a esse “ponto de vista” visa aliviar o “fardo que pesa sobre a teoria”, que seria ter que declarar a vontade “livre em si mesma (...) de uma maneira válida na filosofia teórica”. Kant julga suficiente para o seu “objetivo” apresentar o argumento como dizendo respeito ao “ponto de vista prático”. Cf. Pauline Kleingeld (2010, p. 72): “Kant grants the point that, merely theoretically speaking, freedom of the will might be an illusion, but settling this question lies entirely outside the purview of theoretical reason. Freedom of the will is a necessary assumption for someone judging from a practical point of view, and it can be defended on the basis of the consciousness of the fundamental law of pure practical reason”.

¹⁹ “(...) There are hints that we take up [in the *Groundwork*] the point of view of freedom even when we exercise theoretical spontaneity or act on prudential grounds, which need not, however, prove the strong form of practical freedom required for moral action” (Timmermann, 2010, p. 78n10). Cf. também Andrews Reath: “The claim that we necessarily act under the Idea of Freedom comes, of course, at *G* 4:448. That our theoretical capacities confirm ascribing freedom to ourselves (and that we necessarily act under the Idea of Freedom) comes at *G* 4:451-3” (Reath, 2010, p. 44n22). Na minha visão, o propósito de Kant é argumentar que essa necessidade da ação sob a Idéia de liberdade diz respeito à razão *simpliciter*, portanto, incluindo seu uso *prático*.

O que é notável, no entanto, é que o próprio Kant identifica uma *maneira* de compreender seu argumento pró-liberdade com vistas ao estabelecimento da moralidade como insatisfatório, mas não de modo a lhe imputar uma equivocação entre o lógico/teórico e o prático/eficaz. Com a exploração dessa maneira especial de compreender seu argumento, Kant se lança à determinação necessária dos termos que aparecem em posições-chave no seu argumento. A avaliação do próprio Kant é que toda a argumentação desenvolvida até este momento alcançou somente o estabelecimento de uma *pressuposição* com relação à liberdade, essa que foi vinculada pela *Einerleiheit* à sujeição à moralidade. Kant reconhece, desorientando seu(sua) leitor(a), que com o seu argumento anterior ele não pôde “provar” a liberdade (ou sua ideia) “como algo de efetivamente real [*etwas Wirkliches*]” (GMS, AA 04: 448, p. 355), como se o objetivo ainda não alcançado fosse provar tal *efetividade*, e não antes a “realidade” e “necessidade objetiva” (GMS, AA 04: 449, p. 359) de tal conceito. A pressuposição em questão era a de que, para “representarmo-nos em pensamento um ser como racional e com consciência de sua causalidade com respeito às ações, isto é, dotado de uma vontade” (NB: Kant *não* diz “com respeito ao seus juízos primariamente”, e nem, “dotado ao menos da faculdade da inferência lógica”), precisamos pressupor a ideia da liberdade em relação à posse e exercício de tal *faculdade*. E Kant amplia o escopo dessa pressuposição: “todo ser dotado de razão e vontade [terá creditado a si] essa propriedade de determinar-se a *agir* sob a ideia de sua liberdade” (GMS, AA 04: 449, p. 357, minha ênfase).

A exploração da liberdade empreendida até aqui em função da concepção da vontade como CVR foi realizada no plano da análise metafísica, e essa *não* garante que seja o caso que necessariamente temos que agir “*sob a ideia da liberdade*”. É nesta altura da dialética kantiana que a tarefa de mostrar “como é possível um IC” – um problema posto em termos técnicos por certo – tem sua apresentação mais próxima das preocupações filosóficas tradicionais com a refutação do céptico moral, o personagem filosófico para o qual a moralidade não tem o estatuto que normalmente atribuímos a ela, não obstante a reconhecida importância que conferimos a ela²⁰. O que não estaria respondido a contento pelo argumento na medida em que ele se assenta na mera articulação de uma pressuposição, são as seguintes perguntas:

1. “Por que devo submeter-me a esse princípio [a lei prática]” (GMS, AA 04: 449, p. 357)?

²⁰ Na memorável expressão de Hume: “Morality is a subject that interests us above all others: We fancy the peace of society to be at stake in every decision concerning it; and ‘tis evident, that this concern must make our speculations appear more real and solid, than where the subject is, in a great measure, indifferent to us” (Hume, 1978, p. 455). NB: *não* estou querendo sugerir que Hume seja tal céptico.

2. “Com respeito à sua validade (...) [qual é a] necessidade prática de nos submettermos a ele [esse princípio] (GMS, AA 04: 449, p. 359)?
3. “*Donde adviria que a lei moral obrigue*” (GMS, AA 04: 450, p. 361)?

Mas Kant compreende o problema da “normatividade da moralidade” de maneira mais circunspecta: a análise metafísica (a apresentação do “conceito determinado da moralidade”) nos revelou que temos “necessariamente de *tomar* um interesse” no comportamento exigido pelo IC, em ações “por dever”, e o que precisamos *agora* é “discernir como isso se dá” (GMS, AA 04: 448, p. 365), ou seja, como pode se dar que estejamos obrigados moralmente, ao que se deve que isso seja assim?

O encaminhamento de Kant neste ponto é importante para a minha interpretação do seu argumento na 3ª Seção. O “devo” *moral*, para nós, é “propriamente um ‘quero’ que vale para todo ser racional sob a condição de que a razão seja nele prática sem obstáculos” (GMS, AA 04: 445, p. 357). Ora, por que exatamente? O que é o “quero” que *vale* para todo ser plenamente racional? Que sentido e importância têm que a “razão” seja nele, nessa medida, *prática* “sem obstáculos”? Afinal o que é o “quero” que *vale racionalmente*? O que é, especificamente, “valer racionalmente”, ainda mais se pensarmos que é valer *em função* da racionalidade (ao invés de meramente se impor – por “se aplicar” – a quem pretende ser racional, como parece ser o caso, por exemplo, da racionalidade mínima exigível inclusive daqueles que queiram ser egoístas *racionais* (que aja conforme a lei que considere válida para si)?

III. A “dificuldade” identificada por Kant mesmo: o “círculo oculto”

A dificuldade para o argumento de Kant – que não se endereça ao *nervus probandi* do seu esquema de argumento (a atribuição de liberdade à razão nos seus juízos) – apresentada por ele próprio concerne, de fato, ao ganho probatório *moral* da *Einerleiheit* no contexto desse esquema de argumento. O que, claramente, põe pressão sobre o significado preciso dos termos-chave desse argumento.

A exploração metafísica da vontade no início da 3ª Seção através do conceito da CVR, uma espécie de causa eficiente livre da “ordem das causas eficientes” (GMS, AA 04: 450, p. 361) *naturais*, conduz à *pressuposição* da liberdade *positiva* quanto às ações de todos os seres racionais. Essa liberdade positiva só podia ser, no entanto, atribuída à vontade desses seres na medida em que *essa faculdade* é uma *lei* para si mesma, para suas ações de querer racionalmente. Esse foi o *rationale*, identificado na 2ª Seção, para a determinação prática absolutamente incondicional da vontade: a “qualidade” *da vontade* “pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)” (GMS, AA 04: 440, p. 285), isto é, sua *autonomia*. Mas a *lei* dessa autonomia é exatamente a lei da

sujeição das máximas à exigência da universalidade como *forma* de todo querer racional. O problema está na remissão de ambos os conceitos – de liberdade positiva e de legislação própria da vontade – à *autonomia* dessa faculdade como sua *qualidade* essencial (cf. GMS, AA 04: 450, p. 361) quando a *análise* chegou a essa característica por essas *duas* vias agora aproximadas: a 3ª Seção com a causalidade da vontade exigindo liberdade e a 2ª Seção conduzindo a necessidade prática incondicional à legislação própria da vontade²¹. Ora, esses conceitos têm seus sentidos próximos demais um do outro para que uma exploração desses sentidos (mesmo que correta em termos metafísicos) possa ser decisiva o suficiente para o desiderato probatório. É Kant que afirma:

(...) pois liberdade e legislação própria da vontade são ambas autonomia, por conseguinte, conceitos recíprocos, dos quais, porém, justamente por isso, um não pode ser usado para explicar o outro e dele dar razão [*Grund anzugeben*] (GMS, AA 04: 450, p. 361-3).

Eis a “espécie de círculo” do qual Kant “ao que parece” não poderia escapar em sua argumentação. Pensamo-nos como livres para tomarmo-nos como submetidos às exigências morais da necessidade absoluta (pelas análises no início da 3ª e da 2ª Seções), estando essas representações muito próximas uma da outra (pela *Einerleiheit*). Agora, concluiríamos que somos obrigados moralmente porque nos conferimos “liberdade da vontade” segundo o esquema de argumento apresentado, que é, no entanto, *indeterminado* quanto ao seu cerne. Logo, a defesa da liberdade – só podemos agir “*sob a ideia da liberdade*” – parece *ad hoc* ou perfunctória em função do objetivo maior: mostrar que a moralidade obriga²².

A dificuldade, a meu ver, está em que dizer, simplesmente, que somos livres porque podemos nos determinar a agir através de uma *lei* da nossa própria vontade não deixa minimamente claro, é uma articulação muito abstrata, *por que* essa lei é a lei que é. Por que a lei da autonomia da vontade é a lei *moral* para nós seres racionais é o que Kant precisaria justamente mostrar nesta 3ª Seção.

IV. A “saída” e o *tertium quid*

A “saída” para a compreensão equivocada da sua argumentação está em se fazer uma distinção para a qual Kant dá expressão através da sua distinção *transcendental* entre *aparências* e *coisas em si*, cujo berço é a 1ª *Crítica* e a sua defesa do Idealismo Transcendental. Interessante, no entanto, é a introdução da distinção como envolvendo a adoção de “um outro ponto de vista” (GMS, AA 04:

²¹ O “círculo oculto” é apresentado assim adiante no texto: o erro “em nossa inferência da liberdade à autonomia [per início da 3ª Seção] e desta à lei moral [per 2ª Seção mais o esquema de argumento]” (GMS, AA 04: 453, p. 371).

²² Cf. as observações de Kleingeld sobre o desenvolvimento de um argumento similar “flagrantemente circular” na segunda *Crítica* (2010, pp. 58-9) e de Timmermann sobre o “fantasma da circularidade” nessa obra (2010, p. 78n10).

450, p. 363). A meu ver, não se trata aqui de um pronunciamento que possa servir à disputa em torno da natureza do idealismo de Kant: dois mundos ou dois pontos de vista.

Para a defesa almejada da normatividade do IC, Kant *introduz* um determinado “ponto de vista” segundo o qual “nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*” (GMS, AA 04: 450, p. 363), isto é, como *causas eficientes bona fide* operando com necessidade ou por via da necessidade (ou seja, que são uma CVR). Esse “ponto de vista” é *outro* em relação a “quando nos representamos a nós mesmos segundo nossas ações como efeitos que vemos diante dos nossos olhos” (GMS, AA 04: 450, p. 363), ou seja, quando nos conhecemos como seres vivos cujas ações são *movimentos* físicos causados naturalmente, que são experienciáveis por vermos as “ações” “diante dos nossos olhos”. Esse é o mundo natural, em que há determinismo causal. Da perspectiva de uma filosofia da ação, Kant *parece* aqui se comprometer com uma concepção metafísica tradicional das ações como *efeitos* que são *visíveis* sensivelmente (presente até mesmo na concepção de Elizabeth Anscombe de que há um “conhecimento prático” na ação).

São esses “pontos de vista” que Kant procura articular com a distinção transcendental entre aparências e coisas em si. O carço duro dessa distinção é que representações “que nos chegam sem o nosso arbítrio (como as dos sentidos)” (GMS, AA 04: 450, p. 363) – *de fora* em relação à nossa vontade, portanto, do mundo (que nos inclui)²³ – nos dão a *conhecer* os *objetos* somente “da maneira como eles nos afetam”, não nos dando a conhecer como esses objetos “possam ser em si”. Ou seja, nosso conhecimento sensível é somente “das *aparências*, jamais das *coisas em si mesmas*” (GMS, AA 04: 450, p. 365).

E é essa distinção transcendental *teórica* que leva Kant a distinguir “entre um *mundo sensível* e um *mundo do entendimento* [ou *intelectual* ou *inteligível*]”, e a usar esses “mundos” para articular sua “saída” para a dificuldade apresentada por ele mesmo. *Podemos* pensar que Kant está procedendo aqui da seguinte maneira, ele *estaria* endossando 3 teses em especial:

1. Tese do *pertencimento*: seres racionais como *inteligências* “têm de se ver não como pertencendo ao mundo sensível, mas ao mundo inteligível” (GMS, AA 04: 452, p. 369). E como inteligência o ser racional está sujeito a *leis* desse *mundo somente*, que são leis “independentes da natureza”, são “não empíricas”, elas estão “fundadas na razão apenas” (GMS, AA 04: 452, p. 371).

²³ Nesse nosso conhecimento sensível de nós mesmos como objetos dos sentidos, nós “não [criamos], por assim dizer, [a nós mesmos, mas recebemos o nosso] conceito não *a priori*, mas empiricamente” (GMS, AA 04: 451, p. 365). Ou seja, nós mesmos e os objetos precisam ser *dados* para o conhecimento empírico, esse conhecimento *não* “cria” seus *objetos* (ou os põe em *existência*).

2. Tese da *pura-atividade*: a razão é a faculdade capaz de uma “auto-atividade” *pura*, que supera a espontaneidade do entendimento que produz conceitos unicamente para “subsumir as representações sensíveis a regras”, o entendimento está na sua ação sintética sujeito ao que lhe oferece a sensibilidade. A razão, ao contrário, “ultrapassa tudo o que a sensibilidade possa lhe oferecer”, ela opera com “ideias” e assim manifesta “uma espontaneidade” (GMS, AA 04: 452, p. 369) (sua “auto-atividade”) verdadeiramente *pura*, isto é totalmente incondicionada.
3. Tese do *fundamento imutável*: o “mundo sensível” pode ser “muito diverso”, *variado*, “segundo a diversidade da sensibilidade nos vários espectadores do mundo”, conduzindo a que os espectadores “desse mundo” acabem por, de fato, ver um mundo só seu. O “mundo do entendimento”, no entanto, “permanece sempre o mesmo” – presumivelmente por ser o mundo do qual pertencemos por termos a faculdade da razão, que é *uma só* – e é ele “que subjaz” (*ihr zum Grunde liegt*) o mundo muito diverso que é o sensível. Em suma, o mundo intelectual é o *fundamento imutável* do mundo sensível.

É a concepção do “fundamento imutável” que, então, forneceria a Kant o *tertium quid* para mostrar a *possibilidade* do IC, sua normatividade, por meio da “dedução” da liberdade da vontade. Eis, então, o que *deveríamos* encontrar na subseção central que justamente se endereça a mostrar *como* o IC é possível segundo a “remoção” do “círculo” realizada pelo próprio Kant (“está removida agora a suspeita” [GMS, AA 4: 453, p. 371]).

[Quando] nos pensamos como livres, nos transferimos como membros para o mundo inteligível [*per* tese 1] e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência, a moralidade [*per* tese 2]; se, porém, nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e, no entanto, ao mesmo tempo, ao mundo inteligível [*per* tese 3] (GMS, AA 04: 453, p. 373).

Segundo o quadro aqui traçado, o que a subseção central sobre “como é possível...” faria seria *explicitar*, detalhar essas 3 teses e seus encadeamentos. Não obstante diferenças nalguns pontos específicos, me parece que Onora O’Neill (1990, capítulo 3) e, *malgre lui*, Frederick Rauscher (2009) se comprometem com esse tipo de leitura de Kant, que lhe atribui, ao que me parece, uma “grande estratégia teórica”. Dieter Schönecker e Allen Wood certamente leem Kant nesse quadro, eles encontram na tese 3 um “princípio ontoético” segundo o qual Kant “fundamenta a validade do IC com a *superioridade do status ontológico do mundo inteligível*” (2014, pp. 180-6).

Mas, quer me parecer, uma compreensão bem *diferente* do argumento de Kant é possível, se atentarmos para os pontos *decisivos* da apresentação, por certo esquemática, que ele nos oferece²⁴.

V. O “eu conheço” prático e a possibilidade do Imperativo Categórico

A perspectiva a ser apresentada agora procura fazer justiça à contundência de Kant quanto à sua concepção da *razão prática*. É bem conhecida a passagem do Prefácio à segunda *Crítica* em que Kant fustiga quem conhece o uso *prático* da razão *somente pelo nome*. Poderia parecer haver um “enigma” no cerne da filosofia crítica:

(...) Como se pode negar *realidade* objetiva ao *uso* supersensível *das categorias* na especulação, e, contudo, *garantir* lhes essa *realidade* com respeito aos objetos da razão pura prática; pois isso precisa ter parecido (...) *inconsistente* na medida em que se conhece tal uso prático somente pelo nome (KpV, AA 05: 5).

Como é sabido, o Prefácio da FMC afirma que a parte *racional* da ética, a “*moral* em sentido próprio” (GMS, AA 04: 388, p. 65) é um “conhecimento racional” (GMS, AA 04: 387, p. 61) que é *material*, em oposição ao meramente *formal*. A *moral* tem *objetos* que ela procura *conhecer praticamente*. Precisamos da Metafísica dos Costumes não só por razões *especulativas*, mas também com vistas à *prática*, e isso *não* significa primariamente “com o intuito de servir como um guia para a ação”. O que importa é ao invés o seguinte: para que compreendamos corretamente o que torna *possível* a moralidade ordinária como *conhecimento prático*, precisamos do “fio condutor da norma suprema do seu ajuizamento [dos costumes] correto” (GMS, AA 04: 390, p. 75). “Pois, quando se trata do que deve ser moralmente bom, não basta que seja *conforme* à lei moral, mas também tem de acontecer *por causa dela*”. Ora, o que tem de *acontecer* por *causa* da lei moral – ser produzido porque assim informado – é o juízo prático constitutivo da *ação* moral, e não que uma motivação determinada se verifique na realidade, o fabulado *super severo* “motivo do dever”. Contra Wolff, Kant também no Prefácio afirma que é preciso “investigar a ideia e os princípios de uma possível vontade *pura*” (GMS, AA 04: 391, p. 79) que “fosse plenamente determinada por princípios *a priori*” (GMS, AA 04: 390, p. 77), isto é, fosse assim determinada à ação, e por isso nessa atividade efetiva estivesse – como é o caso com a Filosofia Transcendental, por oposição à Lógica Geral – constituída de modo a *apresentar* “ações e regras particulares do pensamento *puro*, *i.e.* do pensamento pelo qual se conhecem objetos de uma maneira plenamente *a priori*” (GMS, AA 04: 391, p. 75), mas *praticamente*.

²⁴ A visão de Kant como desenvolvendo uma posição segundo a qual a moralidade é “conhecimento prático”, que sustento está por trás do argumento de Kant na 3ª Seção da FMC, foi desenvolvida, em detalhes, por Stephen Engstrom (2009), a quem dou crédito aqui pelo *approach*. Cf. também, na mesma linha, as seguintes obras de Barbara Herman: (1989; 2006; 2009, em especial pp. 72ss; 2011, pp. 57ss).

Na Nota Final à FMC, Kant deixa claro do que se trata quando lidamos com a razão prática *bona fide*. Escreve ele: “o uso prático da razão, *tendo em vista a liberdade*, também [assim como o uso especulativo da razão] leva a uma necessidade absoluta, mas apenas *das leis das ações* de um ser racional enquanto tal. Ora, é um princípio essencial de todo uso de nossa razão fazer avançar seu conhecimento até a consciência de sua *necessidade* (pois, sem essa, não seria conhecimento da razão [*Erkenntniß der Vernunft*])” (GMS, AA 04: 463, p. 407). *N.B.*: conhecimento da razão, daquilo que ela pode conhecer como *seus objetos*, e não sobre a razão, do que ela precisa ser, digamos, como faculdade a ser logicamente caracterizada. Trata-se de discernir a *necessidade* do que deve acontecer, no sentido moral ordinário, porque a razão “tem por fundamento uma condição sob a qual algo (...) deve acontecer”, isto é, em função de seguir-se necessariamente de princípios da razão segundo o seu procedimento próprio, e isso *é conhecer o que deve acontecer praticamente*²⁵.

“Conhecimento da razão” (racional a partir de conceitos) é o que Kant, na primeira *Crítica*, distingue do conhecimento matemático (também racional, mas por “construção de conceitos”) como o conhecimento do “particular somente no universal”, e isso quer designar o conhecimento do particular determinado pelo universal quanto ao que *nele* se conhece. No caso do conhecimento *prático* da razão, trata-se do *conhecimento* que *faz acontecer* o que *deve* acontecer porque é, no sentido *kantiano*, a *causa* do que ele *conhece moralmente* na ação (KrV, AA 01: B740-55).

É isso que *faz* uma vontade *pura*, caracterizada por uma “causalidade da razão”, que denominamos uma vontade de agir de tal maneira que o princípio das ações seja conforme à [propriedade] essencial de uma causa racional, isto é, à condição da validade universal da máxima, enquanto uma lei” (GMS, AA 04: 458, p. 391).

E eis porque o “mundo inteligível” *não* é o *tertium quid* por ter um status ontológico superior:

O conceito de um mundo inteligível é, pois, apenas um *ponto de vista* que a razão se vê necessitada a tomar fora das aparências para se pensar *a si mesma enquanto prática*, o que não seria possível se os influxos da sensibilidade fossem determinantes para o homem, mas que é, sim, necessário na medida em que não lhe deva ser denegada a consciência de si mesmo enquanto inteligência, por conseguinte enquanto causa racional e ativa pela razão, isto é, livremente eficiente (GMS, AA 04: 458, p. 391).

Portanto, central para o argumento de Kant na 3ª Seção é a concepção dessa “causa racional” e *ativa pela razão* em relação à determinação para a ação. Como ela é *constituída*? Por que é de tal natureza?

²⁵ É interessante notar que Pauline Kleingeld oferece uma reconstrução da defesa de Kant, na segunda *Crítica*, da existência da obrigação moral via o “fato da razão” com um “argumento em termos da razão prática” (2010, p. 70), e não, especificamente, com um argumento por apelo à “consciência moral”. Mas, o que de fato cumpre uma função na explicação, é um elemento *allisoniano* do seu *approach*: “In some sense, Kant does offer a non-moral route in the *Critique of Practical Reason*: the entire argument can be cast in (presumably ‘non-moral’) terms of a theory of action and be regarded as the articulation of the self-understanding of agents who take themselves to be reasoning about which maxims to adopt and why” (*op. cit.*, p. 70).

Na 2ª Seção da FMC, Kant, após conceitualizar a vontade como razão prática, define “como bom” aquilo que é “praticamente necessário”, aquilo que a faculdade de desejar *escolhe*, a saber as ações, em função de que, via suas máximas, essas ações “são reconhecidas como objetivamente necessárias” (GMS, AA 04: 412, p. 185), isto é, independentemente da escolha que visaria a satisfação de qualquer inclinação. A vontade é concebida nesse contexto como a “faculdade racional *prática*” que, dependendo de sua “qualidade subjetiva” *perene*, pode ser distinguida, por princípio (“por sua natureza” [GMS, AA 04: 413, p. 185]) entre aquela que *só opera* em função de “suas regras de determinação universais” e aquela para a qual essas regras, em certo ponto, dão origem ao “conceito de dever”, à *necessitação* (*Nöthigung*) da vontade (GMS, AA 04: 412, p. 183).

Bom, então, deve ser tomado “em sentido prático”, que é, em geral, “o que determina a vontade mediante representações da razão, (...) objetivamente, isto é, em virtude de razões que são válidas para todo ser racional enquanto tal” (GMS, AA 04: 413, p. 187). *Bom* assim se distingue do *agradável* que tem influência *prática* sobre a vontade somente via a “sensação” devida a “causas meramente subjetivas”, que, afirma Kant, “só valem para este ou aquele dos (...) sentidos” do sujeito capaz de ação (GMS, AA 04: 413, p. 187). Um “princípio da razão” ao invés “vale para todo mundo”.

É em função dessa concepção de bom em sentido prático que Kant distingue conceitualmente o imperativo categórico do hipotético, pois o primeiro “representaria uma ação como objetivamente necessária por si mesma sem referência a outro fim”, o segundo representa uma ação como praticamente necessária como “meio para outra coisa” (GMS, AA 04: 414, p. 189), isto é, como “boa meramente *para outra coisa*” (GMS, AA 04: 414, p. 191). Ou seja, o imperativo categórico é aquele que representa a ação como “boa *em si*”, e isso significa tão-somente “como necessária numa vontade em si conforme à razão enquanto princípio dessa vontade” (GMS, AA 04: 414, p. 191). É essa *necessidade* na determinação da vontade em atendimento exclusivamente à razão, isto é, não atentando “à matéria da ação e ao que dela deve resultar”, mas atentando unicamente “à *forma* e ao princípio do qual ela [a ação] própria se segue” (à qual forma ela é devida na medida em que é reconhecida como necessária), *isso* é o que leva Kant a “chamar” – num procedimento similar ao da 2ª *Crítica* – o imperativo *categórico* de “imperativo da *moralidade*” (essa sua determinação ulterior) (GMS, AA 04: 417, p. 197)²⁶. Portanto, a análise revelou que “o ‘eu devo’ moral é (...) o necessário ‘eu quero’” (GMS, AA 04: 455, p. 379), e é quanto à natureza dessa “necessidade” (*prática*) que é um

²⁶ Tomar esse ponto como central para a compreensão da argumentação dos seis primeiros parágrafos da Analítica da segunda *Crítica* é o que faz Pauline Kleingeld, o que permite a ela sustentar que a normatividade da moralidade se assenta, *au fond*, na racionalidade da razão prática pura: há uma “lei fundamental da agência racional” (há “a consciência de um princípio racional”) que, como diz Kant, *nós chamamos de lei moral* (cf. em especial *op.cit.*, pp. 66 e 70).

equivoco entender “o necessário ‘eu quero’ dele mesmo [do ‘pior vilão’] enquanto membro de um mundo inteligível” como sua *participação* num mundo *ontologicamente superior*.

Em que sentido, então, o mundo *intelectual* é o *fundamento* (subjaz ao) do mundo *sensível*? No contexto da dissolução da aparência de círculo, Kant afirma que o primeiro “permanece sempre o mesmo”, é *imutável*, enquanto a respeito do mundo sensível o grande problema seria que ele pode “ser muito diverso, segundo a diversidade da sensibilidade nos vários espectadores” (GMS, AA 04: 451, p. 365). Seria equivocado tomar esse “problema da diversidade” como concernente à validade do conhecimento especulativo (teorético) do mundo sensível, pois presumivelmente esse conhecimento quando conquistado é um conhecimento genuíno da realidade acessível aos nossos sentidos que *não* pode ser devido ao que é próprio de cada espectador segundo a diversidade da sensibilidade que o caracteriza particularmente. Na subseção sobre a possibilidade do imperativo, Kant esclarece suficientemente o que está em jogo em o mundo inteligível “conter” (*não* “ser”) o *fundamento* do mundo sensível, nos seguintes termos específicos, que podem ser melhor compreendidos segundo a leitura aqui proposta:

1. Nós como membros do “mundo sensível” teremos nossas vontades, nossas ações determinadas por “aparências” que são nossos “apetites e inclinações” (desejos sensíveis vinculados aos objetos materiais da vontade), ou seja, estaremos sujeitos “à lei natural dos apetites e inclinações”, “à heteronomia”, agiríamos nesse caso unicamente em função do princípio “da felicidade” (GMS, AA 04: 453, p. 373-5).
2. Na medida em que, no entanto, somos membros do “mundo inteligível”, esse mundo “contém” o *fundamento* do mundo anterior *no sentido* em que podemos nos representar nossas ações como “perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura” e como podendo ser *realizadas em função dessa conformidade*, o que soe, para seres como nós, não acontecer naturalmente e nem tão frequentemente. Logo, essa representação da “conformidade perfeita” é para nós o princípio *moral* (o “princípio supremo” da moralidade), exigindo o que *devemos* fazer (GMS, AA 04: 453-4, p. 375).
3. O que aquela *representação* faculta - e é isso que importa para que o mundo inteligível *contenha* o fundamento do mundo sensível – é a *legislação imediata* para todo exercício da vontade. Nesse sentido, o legislar imediato (incondicionado) da própria vontade em relação às nossas ações físicas é o que de fato “dá” leis ao mundo sensível, para as nossas ações em relação às quais apetites e inclinações são incentivos sempre presentes. É só por isso que estamos em nossas

ações “submetidos” àquela representação e ela é para nós *moral bona fide*.

4. O que acontece é o seguinte, em outros termos: a nossa vontade ao ser “afetada por apetites sensíveis”, nela se desenvolvem *desejos sensíveis*, reconhece que a vontade ela mesma (a “mesma vontade”) contém a *ideia* da faculdade que ela é como “pura” e “por si mesma prática”, ou seja, reconhece-se como “contendo a condição suprema [da sua atividade de agir via desejos sensíveis *justificáveis*] segundo a razão”. Ora, a razão também aqui só pode operar segundo a necessidade produzindo *conhecimento*, nesse caso, *prático*. É Kant mesmo que aqui *compara* esse legislar via vontade em relação às ações físicas, em geral assentadas sobre desejos sensíveis, à maneira em que conceitos do entendimento contribuem a *forma* para as “intuições do mundo sensível”, gerando desse modo “proposições sintéticas *a priori*” que possibilitam “todo conhecimento de uma natureza”. No caso do *conhecimento prático*, o imperativo categórico torna possível todo conhecimento racional prático que é o *conhecimento moral*, ou seja, da dimensão moral das ações que nos propomos a realizar em certas circunstâncias sempre situadas.

Que se trata aqui de um conhecimento *prático* (o moral) está registrado ao se concebê-lo como exigindo uma “causalidade da razão” que só faz em relação às ações a exigência de que “o princípio [das mesmas] se conforme à [propriedade] essencial de uma causa racional, isto é, à condição da validade universal da máxima enquanto uma lei” (GMS, AA 04: 458, p. 391). Ou seja, *conhecimento prático* é a realização das ações em função, *por causa*, da “validade universal [das máximas]” dessas ações. A determinação dessa validade universal em relação às máximas é a tarefa precípua (essencial) da faculdade que é a *razão prática*.

Desse modo, o necessário “eu quero” é *para nós* um “eu devo” moral porque ele é um “eu conheço” *prático* (cf. GMS, AA 04: 455, p. 379), um *determinar pela razão* da validade universal – reconhecível por princípio por todos os seres racionais - de se agir em uma situação particular de um modo específico. Não é a participação literal num “mundo inteligível” com “superioridade ontológica” em relação ao “mundo sensível” que fornece a Kant o *tertium quid* para a síntese exigida de modo *a priori* no imperativo categórico, mas é o *conhecimento racional prático*, que pode ser obtido por todos os seres racionais porque é regido (determinado) pela sua *forma*, que, ao nos facultar *conhecer* a validade universal de um querer específico, torna *possível* que o levemos a cabo exatamente por isso. Então, como é o caso com todo conhecimento prático, vemos aqui também que ele é a “causa” daquilo que *ele conhece*, mas em Kant em função do conhecimento prático *puro* que ele é.

É esse conhecimento prático puro que nos faculta a concepção de “uma ordem inteiramente diversa da [dos nossos] apetites no campo da sensibilidade” (GMS, AA 04: 454, p. 377), e a colocarmo-nos “assim numa outra ordem das coisas” e, desse modo, a colocarmo-nos “numa relação com razões determinantes de espécie inteiramente diversa” (GMS, AA 04: 457, p. 387), razões “objetivas” (da própria razão) que justamente por sua natureza nos movem a agir de uma maneira específica em nossas circunstâncias concretas, na nossa situação, a agir *fazendo o bem*. De fato, não há garantia de que faremos o bem, mas é demonstrada a possibilidade de que podemos fazê-lo, pois fazê-lo requer a mobilização do conhecimento prático puro, *moral*, que seres racionais com uma vontade pura, mas afetada sensivelmente, podem obter ao representarem corretamente como se dá a relação de determinação válida do entretenimento de princípios materiais via máximas por parte de princípios formais puros, cujas operações são as *mesmas* – são universais porque necessárias – para todos esses seres racionais. Mas então a moralidade seria *obrigatória* porque o conhecimento prático moral é obrigatório para nós? *Não*, é porque ele é o *conhecimento do bem* em ações, que é o *mesmo* – como é o caso com todo conhecimento genuíno - para todos nós, seres racionais, nas mesmas ações²⁷.

VI. Coda

Intérpretes da filosofia moral kantiana divergem quanto à identidade, à relação entre e quanto ao sucesso dos argumentos da 3ª Seção da *Fundamentação* e do “fato da razão” na Analítica da segunda *Crítica*. Andrews Reath pode ser tomado como representante da visão preponderante de que o argumento na segunda obra envolve a *moralização* do tópico da justificação da moralidade. À posição da *Fundamentação* III, Reath atribui o apelo essencial à concepção da *agência racional*.

Se a capacidade de seguir este princípio [o princípio formal da moralidade que é o princípio constitutivo da volição livre] que nos torna agentes, nós não podemos coerentemente rejeitar sua autoridade e continuar a pensar de nós que somos agentes. Assim, dada a afirmação de que necessariamente pensamos de nós que somos livres e que nos identificamos com nossa agência, a necessidade da moralidade é justificada ao se mostrar que o princípio fundamental (formal) da moralidade é o princípio formal da nossa agência (Reath, 2010, p. 45).

Na *Fundamentação*, então, Kant estaria reconduzindo a autoridade da moralidade a um princípio formal da volição como tal, que seria constitutivo da vontade *livre* que subjaz e que é exercitada “em qualquer coisa que pode ser reconhecida como escolha racional” (Reath, 2010, p. 47). É claro que esse argumento necessita de uma concepção radical e controversa de “liberdade transcendental” que estaria à base de toda forma de agência racional. O “progresso” de Kant para uma

²⁷ É assim que em relação a Kant devemos deixar a deontologia para trás (cf. Herman, 1993)

posição mais satisfatória, na direção da *moralização* da disputa, é vista então assim por Reath:

Na segunda *Crítica*, Kant se afasta desta afirmação [quanto à realidade da liberdade transcendental], talvez porque veio a reconhecer as dificuldades de mostrar que um agente racional necessariamente age sob a ideia da liberdade *transcendental*, mas certamente por causa dos obstáculos para atribuímos liberdade transcendental a nós próprios em bases que são independentes da consciência moral (...). O fato da razão, como eu o entendo, é nosso reconhecimento da autoridade da preocupação moral no pensamento, no juízo e nos sentimentos morais ordinários, e o reconhecimento subsequente da nossa capacidade de agir a partir de preocupações morais, mesmo em face de razões muito poderosas em contrário (Reath, 2010, pp. 47-8)²⁸.

Pauline Kleingeld, no entanto, sustenta uma visão mais matizada, que também pode ser vista como representando um tipo de posição agora mais corrente sobre o assunto, este da *continuidade com mudança estratégica*.

Muitas vezes se pensa que a afirmação de Kant de que a consciência moral é um “fato da razão” reflete seu reconhecimento da futilidade de sua tentativa anterior, na *Fundamentação*, de oferecer uma rota para a moralidade de preocupações e autoconcepções da não-morais. Em algum sentido, Kant oferece uma rota não-moral na *Crítica da Razão Prática* (...). Eu não quero dar a entender que seus argumentos nos dois livros são idênticos. A diferença mais notável é a reversão da ordem do argumento a respeito da liberdade. Na *Fundamentação* ele argumenta da vontade para a lei moral, enquanto que na segunda *Crítica* o argumento vai da consciência da lei moral para a liberdade da vontade. Assim, mesmo que o *objetivo* do argumento de Kant na segunda *Crítica* mostre mais continuidade com a *Fundamentação* do que comumente pensado, as *estratégias* argumentativas para se perseguir esse objetivo são diferentes em aspectos importantes (Kleingeld, 2010, pp. 69-70).

A *continuidade*, para Kleingeld, depende de que entendamos Kant como avançando em direção ao que ela toma como sendo uma concepção “baseada radicalmente no agente”, que diz respeito “ao raciocínio prático a partir da perspectiva do agente, e não do raciocínio teórico *sobre* o agente a partir de uma perspectiva externa” (Kleingeld, 2010, p. 72). O argumento fundamental, que Kant estaria presumivelmente pretendendo também apresentar na *Fundamentação*, assumiria essa perspectiva e poderia ter sua validade reconhecida “para a perspectiva daqueles que se tomam como agentes” (*idem*), isto é, aqueles que se *decidem* por suas ações. Podemos ver de novo aqui como tal interpretação se centra nas exigências da tomada de decisões²⁹.

²⁸ Cf. Kleingeld sobre o modo específico de Kant usar a “consciência moral” no argumento do fato da razão: no primeiro passo do argumento, Kant não toma como estabelecido que a crença na obrigação moral não seja ilusória (cf. 2010, pp. 59, 72).

²⁹ Andrews Reath, por exemplo, se esforça para mostrar como que no caso de leis práticas a forma do princípio por si só nos fornece “uma razão para agir”, e que a não referência ao interesses dos agentes serve nesse caso para fundamentar “a razão para adotar [um] princípio prático”. Sua tese principal é que “o fundamento da escolha é o fato de que a matéria do princípio [qualquer?] tem a forma de uma lei” (2010, p. 40). Na visão de Reath, o essencial, cujo *rational* é a necessidade da tomada de decisões, é que “a forma de uma lei prática é o fato de que todos sujeitos

A “mudança estratégica” dependeria de um reconhecimento decisivo (novo? inédito?) a respeito do que pareceria ser a mera *epistemologia* pertencente ao caso. Na Anotação ao § 6 da Analítica, Kant se pergunta – o que seria crucial ao seu argumento – “onde começa o nosso conhecimento [*Erkenntnis*] do incondicionalmente prático, se pela liberdade ou pela lei prática” (KpV, AA 05: 29, p. 101), uma pergunta que de fato explicita o interesse central de Kant em relação ao conhecimento prático da razão, pois o conhecimento em questão é conhecimento que se obtém via determinação da razão do que por ela é *conhecido* como “incondicionalmente prático”, a saber, moralmente necessário. E sabemos como Kant responde:

(...) é a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes tão logo projetamos para nós máximas da vontade, que se oferece primeiramente a nós e que, na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente delas, conduz diretamente ao conceito de liberdade. (KpV, AA 05: 29, p. 101)

E é o “fato da razão” que viria, na sequência imediata, a responder a pergunta fundamental que, portanto, se coloca: “mas como é possível também a consciência daquela lei moral?” (KpV, AA 05: 29, p. 101). Mas simplesmente não é crível que essa mudança de estratégia pudesse ser devida ao inédito reconhecimento dos nossos limites quanto ao *conhecimento* da liberdade, que não seja porque o final da 3ª Seção da *Fundamentação* é suficientemente explícita sobre esses limites.

A leitura proposta aqui advoga uma leitura distinta do que é central ao argumento de Kant. Na medida em que na *Fundamentação* não há, por exemplo, um enfrentamento detido do “paradoxo do método”, nem o detalhamento de como se verificam as consequências para a nossa sensibilidade do fato de que a fonte do bem é a razão prática no capítulo sobre os incentivos (*Triebfedern*) dessa razão, é crível que Kant não tenha tido clareza completa sobre a necessidade, para os seus propósitos, de dar centralidade na sua argumentação para a doutrina de que a razão prática é a capacidade de *conhecer* o bem. Stephen Engstrom pondera:

Em função de que o objetivo primário na *Fundamentação* é mostrar a fonte da moralidade na razão, essa obra não se ocupa tanto com articular a relação da moralidade com o bem. No entanto, o modo de Kant perseguir seu objetivo primário deu a muitos a impressão de que ele não via absolutamente nenhuma conexão entre a moralidade e o bem. (Engstrom, 2009, p. 9)

possam concordar que qualquer pessoa aja com base no princípio. Dizer que a forma da lei é um fundamento da escolha [decisão] é dizer que a necessidade e universalidade de um princípio [qualquer?] (o fato de que é apropriado para valer como lei universal, ou fazer uma demanda necessária) é uma razão justificadora suficiente para adotá-lo ou observar o princípio” (2010, p. 33). Stephen Engstrom argumenta *contra*: “Máximas parecem estar internamente relacionadas à escolha e são muitas vezes descritas como intenções (...), mas uma lei universal dificilmente parece ser o tipo de coisa a respeito do que poderíamos ter intenções ou escolher” (2009, p. 20).

Parece claro que o argumento de Kant na *Fundamentação* – esse que assenta a moralidade no exercício da razão prática – não visa conectar a moralidade com uma concepção tão mínima de racionalidade de modo que até mesmo o maior cético moral imaginável, contanto que pretenda-se racional, seja forçado pela argumentação a reconhecer a normatividade da moral. Portanto, o objetivo principal de Kant com o “desenvolvimento” e a “justificação” da moralidade baseada no imperativo categórico é, nas palavras de Engstrom, “trazer à luz uma conexão entre [esse imperativo] e a razão prática, concebida como uma faculdade de conhecimento prático” (2009, p. 8). O argumento de Kant, conseqüentemente, não busca estabelecer a tese forte de que todo e qualquer ser racional tem que ser bem-sucedido em se reconhecer como obrigado pelo imperativo categórico. Kant é mais circunspecto: seu argumento procura mostrar que há aquela conexão via sua concepção da razão prática como a faculdade do *conhecimento prático puro*, que, sustenta ele, é uma faculdade que pertence a todo ser racional que

tem a capacidade de conhecer o bem, ou de conhecer aquilo que seria bom fazer, quando o conceito de bem que figura nesse conhecimento, sendo a representação formal do conhecimento prático de seu próprio objeto, é um conceito não-relacional que se aplica não meramente a meios, mas também, e em primeira instância, a fins. (Engstrom, 2009, p. 8).

É por isso que Kant é mais modesto ao final da 3ª Seção. Podemos ao menos justificar a moralidade através do estabelecimento das condições de possibilidade do efetivo conhecimento prático puro, o moral. Podemos discernir a necessidade da pressuposição da liberdade, e isso é “suficiente para o *uso prático* da razão, isto é, para a convicção da *validade desse imperativo* [categórico]” (GMS, AA 04: 461, p. 401), pois trata-se da situação em que a *autonomia da vontade* é “uma consequência necessária” porque é a “condição formal sob a qual somente pode ser determinada” (a vontade) como faculdade racional prática (NB: *prática* enquanto *racional*), uma CVR. Portanto, “para um ser racional consciente de sua causalidade pela razão, por conseguinte de uma vontade (que é distinta dos apetites), é *necessário* (...) sotopô-la [a liberdade] praticamente, isto é, na ideia, a todas as suas ações arbitrárias a título de condição” (GMS, AA 04: 461, p. 401). Como fica implicado (*não* para que simplesmente nos pensemos como livres): para que não sejamos sujeitos somente de ações *arbitrárias*, para que ações possam ser realizadas por serem realizadas por razões *válidas*, para todos, por razões *portanto morais*. Mas, metafisicamente, há aí um limite de compreensão quanto à operação – *quasi* “mecânica” – de uma CVR (que é a face *teórica* da modéstia): sobre a operação dessa normatividade na moral assentada no conhecimento prático puro como o estabelecimento da validade de máximas.

Mas, agora, *como é que* a razão pura, sem outras molas propulsoras, não importa donde sejam tiradas, pode ser prática por si mesma, isto é, como é que [somente] o *princípio da validade universal de todas as máximas enquanto leis* (o qual, é verdade, seria a

forma de uma razão prática pura), sem qualquer matéria (objeto) da vontade em que se possa tomar de antemão um interesse qualquer, pode constituir por si mesmo uma mola propulsora e produzir um interesse que diríamos puramente *moral*, ou por outras: *como é que a razão pura pode ser prática*, explicar isso, eis aí algo de que toda razão humana é inteiramente incapaz, e todo esforço e trabalho no sentido de buscar explicação disso é pura perda (GMS, AA 04: 461, p. 401-3).

Mas, podemos, ao menos, saber filosoficamente sobre essa “causalidade de uma vontade” como razão prática pura que ela se estriba num

algo que resta depois que se exclui das razões determinantes da minha vontade tudo o que pertence ao mundo sensível, só para restringir o princípio dos móveis provenientes do campo da sensibilidade [o princípio da felicidade], limitando esse campo e mostrando que ele não abrange tudo em sua totalidade [há também o conhecimento prático da validade das máximas] (GMS, AA 04: 462, p. 403),

ou seja, há também, “abstração feita de toda matéria, (...) a forma, a saber, a lei prática da *validade* universal das máximas, e, em conformidade com ela, a *razão* em relação com um mundo inteligível como possível causa eficiente [NB: a razão é essa causa *eficiente* e Kant sustenta: é “possível”], isto é, determinante da vontade (...)” (GMS, AA 04: 462, p. 405).

Aqui encontramos, segundo Kant, “o limite extremo de toda investigação moral”, que tocaria tornar “compreensível” – *explicar* – como a razão pura é *prática* (eficiente como razão), ou seja, um esforço de penetração metafísica que é irremediavelmente refreado aqui. Mas, *praticamente*, podemos entender o que é ter tal faculdade com essa aptidão, pois é, como vimos, ter “o uso prático da razão, *tendo em vista a liberdade*, [levando] também [como com o uso especulativo da razão] a uma necessidade absoluta, mas apenas *das leis das ações* de um ser racional enquanto tal” (GMS, AA 04: 463, p. 407). E inclusive nesse caso, há também uma “*restrição* igualmente essencial da [NB] mesmíssima razão que ela não pode discernir (...) a *necessidade* do que deve acontecer se ela não tomar por fundamento uma *condição* sob a qual algo (...) deve acontecer” (GMS, AA 04: 463, p. 407). Para a razão prática, na concepção radical que Kant tem dela, é possível que compreendamos e articulemos “o conceito compatível com essa pressuposição [de que a razão busca sem descanso o incondicionalmente necessário e ‘se vê necessitada a sotopô-lo’- esse ‘incondicionalmente necessário’]”, a saber, que a lei suprema da moralidade, a lei moral *simpliciter*, é a forma de todo *conhecimento prático puro* possível, porque alcançável, para agentes racionais como gostaríamos de ser.

Referências bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: CUP, 1990.
- ALLISON, H. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Oxford: OUP, 2011.
- ANSCOBE, G.E.M. *Intention*. Basil: Blackwell; Oxford: OUP, 1963.
- ENGSTROM, S. *The Form of Practical Knowledge, A Study of the Categorical Imperative*. London: Harvard University Press, 2009.
- HERMAN, B. "Justification and Objectivity: Comments on Rawls and Allison" In: FÖRSTER, E (ed.): *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- HERMAN, B. "Leaving Deontology Behind" In: *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1993.
- HERMAN, B. "Reasoning to Obligation" In: *Inquiry*. vol.49, n. 1; pp. 44-61; February 2006.
- HERMAN, B. "Morality and Moral Theory" In: *Dewey Lectures, Pacific Division, Proceedings and Addresses of the APPA*, vol. 83, n. 2, 2009.
- HERMAN, B. "Embracing Kant's Formalism". In: *Kantian Review*, vol. 16, n. 1; pp. 49-66, 2011.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press. (Selby-Bigge and Nidditch edition), 1978.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, (trad. Valério Rhoden & Udo Moosburger), São Paulo: Abril, 1980.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (trad. Guido Antônio de Almeida). São Paulo: Barcarolla/Discorso, 2009.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática* (trad. Valério Rhoden), São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- KLEINGELD, P. "Moral Consciousness and the 'Fact of Reason'" in: REATH, A. & TIMMERMANN, J. (eds.): *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- O'NEIL, O. "Reason and Autonomy in *Grundlegung III*" In: *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- RAUSCHER, F. "Freedom and Reason in *Groundwork III*" In: TIMMERMANN, J. (ed.): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- REATH, A. "Formal Principles and the Form of a Law" In: REATH, A. & TIMMERMANN, J. (eds.): *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- REATH, A. & TIMMERMANN, J. (eds.): *Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Cambridge UP, 2010.

- SCHÖNECKER, D. & WOOD, A. *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant: Um Comentário Introdutório* (trad. Robinson dos Santos), São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- TIMMERMANN, J. (ed.): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- TIMMERMANN, J. “Reversal or Retreat? Kant’s deductions of freedom and morality” In: REATH, A. & TIMMERMANN, J. (eds.): *Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Cambridge UP, 2010.

Resumo: Na 3ª Seção da *Fundamentação*, Kant procura *estabelecer* o “*princípio supremo da moralidade*” oferecendo o *rationale* para o que sua “*determinação correta*”, alcançada na 2ª Seção através de uma investigação *metafísica*, apresentou como resultado maior: que uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa (a tese da *Einerleiheit*). Ao esclarecer o que isso requer quanto ao tipo de atividade de uma *razão prática*, que o “eu devo” *moral* para os seres humanos é o *necessário* “eu quero” das suas vontades, que pode ser tal na medida em que é a atividade *puramente racional* da vontade, eu procuro explicar a “justificação” da moralidade que Kant oferece nessa Seção através a identificação do que está à base do *necessário* “eu quero”: ele encontra sua justificação “objetiva” ao ser a constituição do “eu conheço” *prático*. Meu argumento é desenvolvido através da atenção aos detalhes da intrincada dialética de Kant na Seção.

Palavras-chave: justificação da moralidade, conhecimento prático, lei moral, liberdade, *Fundamentação*

Abstract: In the 3rd Section of the *Groundwork*, Kant seeks to “*establish the supreme principle of morality*” by offering the *rationale* for what is its “*correct determination*”, achieved in the 2nd Section through a *metaphysical* investigation, at its utmost: that a free will and a will under the moral law are one and the same (the *Einerleiheit* thesis). By clarifying what this requires concerning the type of activity of a *practical reason*, that the *moral* “I ought” for humans is the *necessary* “I will” of their wills, which can be like that in so far as it is the *purely rational* activity of the will, I propose to account for Kant’s effort of “justification” in the Section through the identification of what supports the *necessary* “I will”: it finds its “objective” justification by being the constitution of the *practical* “I know”. My argument is developed through a close attention to the intricacies of Kant’s dialectic in the Section.

Keywords: justification of morality, practical knowledge; moral law, freedom, *Groundwork*

Recebido em: 02/2020

Aprovado em: 03/2020

Algumas considerações em torno das pretensões da razão prática em Kant: a espontaneidade como chave para a “dedução” do princípio supremo da moralidade

[The spontaneity of reason as a key to the deduction of the supreme principle of morality: some notes on the pretensions of practical reason in Kant's philosophy]

João Geraldo Martins da Cunha*

Universidade Federal de Lavras (Lavras, Brasil)

“a razão humana de bom grado descansa neste coxim de suas fadigas e, no sonho de doces miragens (que lhe fazem abraçar uma nuvem em vez de Juno), impinge à moralidade um bastardo composto de membros da mais variada proveniência, o qual se parece com tudo que se quiser ver nele, menos com a virtude, para quem a enxergou alguma vez em sua verdadeira figura” (GMS, AA 4: 426)

I

O problema da moralidade foi enfrentado por Kant a partir de diversas estratégias e por meio de diferentes argumentos não exatamente compatíveis entre si – mesmo considerando somente o quadro conceitual elaborado no período crítico. Diante deste emaranhado cipoal, a pretensão de um uso prático da razão deixou perplexos seus leitores, desde seus críticos contemporâneos até os mais recentes intérpretes de sua filosofia moral¹. De todo modo, uma maneira possível de equacionar o problema da moralidade no interior do projeto crítico talvez seja considerar a relação entre duas noções fundamentais: liberdade e mandamento incondicional da razão². Além disso, também podemos assumir preliminarmente que um uso propriamente prático da razão (ou sua pretensão), para Kant, afasta-se, notoriamente, da antiga prudência aristotélica como habilidade de encontrar meios

* jgmcunha@ufla.br

¹ A bibliografia atual é quase que inesgotável. Aqui, remeto apenas às referências citadas neste trabalho. Para o contexto do debate à época, cf. a Introdução de Heiner F. Klemme para a edição Felix Meiner (Philosophische Bibliothek) da segunda Crítica, de 2003, p.IX-LXIII.

² A primeira por conter a condição *sine qua non* da imputabilidade moral; o segundo, pela conexão estabelecida por Kant entre moralidade e universalidade. Sobre o segundo elemento, cf. *GMS* (Prefácio): “que uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta” (GMS, AA 4: 389).

para um fim que é tomado como bom; razão pela qual, a certa altura de suas reflexões sobre a moralidade, ele tenha sido levado à elaboração do imperativo *categórico* como o único mandamento propriamente moral, em contraposição a todo e qualquer preceito meramente *hipotético* da razão³.

Deixando de lado, no momento, a primeira *Crítica*⁴, as soluções propostas para o problema da moralidade na *Fundamentação à metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática* parecem radicalmente distintas, ou mesmo, completamente opostas. Como muitas vezes enfatizado na literatura especializada, entre uma e outra obra parece haver uma inversão completa na direção geral da argumentação: ou bem a liberdade deve ser provada como condição e meio para se justificar o mandamento incondicional do dever – expresso pelo imperativo categórico –; ou bem a lei moral é assumida como um *factum* da razão a partir do qual podemos inferir (ou *pressupor*) a liberdade da vontade como sua *ratio essendi* (em contrapartida, a lei moral seria a *ratio cognoscendi* da liberdade)⁵. Como se vê, mesmo neste registro mais geral de comparação entre a *Fundamentação* e a segunda *Crítica*, parece que estamos diante de soluções bastante díspares quanto à relação entre liberdade e mandamento incondicional da moralidade.

Porém, contrariando boa parte de seus intérpretes, Kant assevera, no prefácio da segunda *Crítica*, que a *Fundamentação* estaria *pressuposta* na argumentação ora desenvolvida (KpV, AA 5:14); e esta compatibilidade ou continuidade entre os dois textos também foi atestada por seu editor, Karl Vorländer⁶, quando afirmou que a *Fundamentação* deveria ser tomada como uma “introdução” à segunda *Crítica*. Certamente, para lançar mão (muito livremente) de um vocabulário kantiano, entre as pretensões de um autor e a consecução efetiva de seu projeto filosófico, vai quase que a mesma distância entre a intenção e o ato – entre o que se pretende como máxima e fundamento da ação e a motivação efetiva que sub-repticiamente se interpõe entre eles –, ou ainda, em outro registro, entre uma ideia reguladora e sua realização assintótica. Entretanto, nenhuma destas afirmações (em vista da

³ Mesmo de passagem, consoante a isso, cabe notar ainda que, caso o uso prático consistisse exclusivamente em administrar (por meio de imperativos hipotéticos) “o interesse das inclinações segundo o princípio sensível da felicidade” (KpV, AA 5: 217), não se poderia, no final das contas, pretender limitar o uso teórico e, assim, abrir espaço para uma fundamentação racional da moralidade – tese central do “primado prático” na segunda *Crítica* e que, mesmo indiretamente, tem importantes consequências para o tema aqui proposto, como veremos na parte final deste trabalho.

⁴ Cf. Guido A. de Almeida em “Liberdade e moralidade segundo Kant”, *Analytica*, v. 2, n. 1, 1997, p. 175-202.

⁵ Sobre esta inversão, cf. Guido Almeida (1999, p.59-60). De todo modo, cabe lembrar, muito de passagem, que, no contexto mesmo no qual Kant afirma esta relação entre liberdade e lei moral no prefácio da segunda *Crítica*, ele ainda sustenta que a liberdade é “condição da lei moral” (KpV, AA 5: 5) – o que não deixa de ser significativo, mesmo considerando que ser “condição” não implica, *ipso facto*, assumir que esta condição dependa de uma prova. Ademais, a noção de que a lei moral é a *ratio cognoscende* da liberdade (própria à segunda *Crítica* e estabelecida em nome da doutrina do “fato da razão”) não teria sido antecipada pela tese de que vontade livre e vontade submetida à lei moral são uma e mesma coisa (própria da *Fundamentação*)?

⁶ *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner (Philosophische Bibliothek), 1906. p. xvii, *apud* Dieter Henrich, 1998, p. 339.

continuidade entre as duas exposições sobre o problema da moralidade) foi, posteriormente, corrigida de maneira explícita por Kant, de modo que parece plausível perguntar se elas não poderiam ter algum sentido no interior das pretensões que ele próprio atribui ao uso prático da razão. Em suma, talvez caiba perguntar de onde provém esta distância tão marcante entre Kant e seus intérpretes (pelo menos parte considerável destes⁷).

A primeira e, talvez, maior dificuldade, diz respeito ao fato de que Kant parece defender e recusar a ideia de uma “dedução” da liberdade no intervalo entre as duas obras em questão⁸. Em outras palavras, a doutrina do “fato da razão” da segunda *Crítica* parece interditar, por si própria, as pretensões da terceira seção da *Fundamentação* em querer justificar ou deduzir o princípio supremo da moralidade – buscando uma **prova** para a ideia de liberdade⁹. Pior ainda, mesmo no interior da *Fundamentação*, Kant talvez tenha se expressado de maneira suficientemente ambígua a ponto de fazer afirmações tanto em nome desta possível prova da liberdade (que ele chega a chamar de “dedução”¹⁰), quanto ter interditado, ele próprio, esta mesma possibilidade ao apresentar – por exemplo – o que chamou de “extremo limite de toda filosofia prática” (GMS, AA 4: 445). No interior deste tópico, lemos afirmações do tipo:

a razão transgrediria todos os seus limites tão logo empreendesse *explicar* [erklären] como a razão pura pode ser prática, o que seria a mesmíssima coisa que a tarefa de explicar como é possível a liberdade (GMS, AA 4: 458-9, p. 393)¹¹.

Ou ainda, nas linhas finais do livro:

⁷ Uma exceção a este tipo de leitura, no cenário brasileiro, é o texto de Julio Esteves: “A dedução do imperativo categórico na fundamentação III”, *Studia Kantiana*, 5, 2004, p.61-78.

⁸ Na segunda *Crítica*, Kant afirma (KpV, AA 5: 80, p.70-1) que, estabelecida a exposição do princípio supremo da moralidade, “não nos é permitido esperar avançar tão bem quanto ocorreu com os princípios do entendimento” no que diz respeito à “dedução” deste mesmo princípio. A razão para tanto é a referência daqueles princípios aos objetos da experiência possível e este caminho não pode ser tomado para a dedução da lei moral. Desde então, pode-se compreender a substituição do projeto de uma “crítica da razão pura prática” (na terceira seção da *Fundamentação*) por aquele, menos ambicioso, de uma “crítica da razão prática”. Porém, note-se que Kant diz não poder “avançar tão bem” em relação ao princípio moral (quanto teria conseguido em relação aos princípios do entendimento), mas não exatamente que não possa avançar de todo (este aspecto será retomado na parte final deste trabalho).

⁹ De fato, como se sabe a partir de sua correspondência, Kant assumiu o projeto de redação da *Crítica da Razão Prática* apenas entre os anos de 1786-7 (portanto, pelo menos um ano depois da publicação da *GMS*); de modo que, inicialmente pelo menos, a tarefa da terceira seção desta última (uma “crítica da razão pura prática”) teria sido substituída por outra – quiçá mais modesta – de uma “crítica da razão prática” (Beck, 1960, 13-4).

¹⁰ Kant fala em “dedução” da liberdade pelo menos uma vez na *GMS* (AA 4:447, trad. 351). Seguindo Brandt (1988), Allison considera que o problema proposto nesta terceira seção exigiria uma “dedução transcendental”. Cabe ressaltar, porém, como sublinhado por Brandt, que, na primeira *Crítica*, Kant foi cuidadoso em distinguir “filosofia transcendental” e “filosofia prática”. Assim, a meu ver, o texto citado por Allison (*KpV* B116-120) não confirma sua própria interpretação: a questão *quid juris* (implicada tanto no caso das categorias do entendimento quando naquele do princípio supremo da moralidade) exige uma dedução, mas não necessariamente uma “dedução transcendental”, uma vez que esta é definida por Kant ali como “explicação do modo como estes conceitos [puros] podem referir-se a objetos” (B117); o que, notoriamente, não pode se dar em relação à liberdade.

¹¹ As citações da *Fundamentação* serão feitas a partir da tradução de Guido de Almeida; as referências serão indicadas a partir da paginação da academia, seguida da página desta tradução.

E assim não compreendemos, é verdade, a necessidade incondicional prática do imperativo moral, mas compreendemos, no entanto, sua incompreensibilidade, o que é tudo que se pode razoavelmente exigir de uma filosofia que aspira chegar nos princípios ao limite da razão humana (GMS, AA 4: 463, p. 409)

Assumindo que a prova (ou dedução) da liberdade é condição da dedução do princípio supremo da moralidade (e de sua expressão na forma do imperativo categórico para seres imperfeitamente racionais), cabe perguntar: como conciliar esta interdição (da primeira passagem) e reconhecimento do limite de nossa compreensão (da segunda) com as tentativas de prova ou “dedução” tanto da ideia de liberdade quanto do próprio mandamento incondicional da moralidade através dela?

Segundo a interpretação que proponho a seguir – em vista do papel atribuído à espontaneidade –, suponho que uma boa chave de leitura para passagens como estas depende do que devamos exatamente entender por “explicar” [*erklären*] e por “compreender” [*begreifen*] no vocabulário próprio ao contexto em questão. Para adiantar minha hipótese, defendo que, no mais das vezes, “explicar” e “compreender” contêm uma referência, tácita ou não, ao uso teórico da razão¹²; ou seja, Kant está se referindo ao ponto de vista teórico ou especulativo a partir do qual não é possível “explicar” (ou “compreender”) *como* a razão pura pode ser prática, nem *como é possível* a liberdade. Porém, a meu ver, isso *não impede*, em princípio e por si mesmo, uma possível “explicação” ou justificativa da ideia de liberdade (bem como do princípio da moralidade a partir dela) do “ponto de vista” prático. Mas, antes de entrar nos detalhes mais específicos desta proposta de leitura, gostaria de voltar, ainda uma vez, ao quadro geral do problema da moralidade equacionado pelo par liberdade/mandamento incondicional da moralidade.

Quanto ao argumento geral desta terceira seção da *Fundamentação*, creio não ser mera casualidade haver certo consenso nos comentários especializados em torno da ideia de que Kant teria “fracassado” em sua tarefa autoimposta de “dedução” do princípio da moralidade – uma vez que teria, segundo esta chave de leitura, incorrido numa “circularidade” argumentativa (GMS, AA 4: 450, p. 361; GMS, AA 4: 453, p. 371) ou ainda, numa espécie de *petitio principii* acerca da liberdade (Allison, 1990, 217). Assim, a liberdade teria sido afirmada como **pressuposto** para a “dedução” do princípio da moralidade e, ao mesmo tempo, **implicada** como uma das condições de validade deste mesmo princípio. Em suma, o “fracasso” da argumentação de Kant nesta terceira seção da *Fundamentação* consistiria no fato de que a solução proposta para a circularidade, que ele próprio enuncia, entre liberdade e moralidade (ou seu princípio) não teria sido suficientemente eficaz na medida em que seus argumentos não evitariam a equivocidade acerca da relação entre o princípio incondicional da

¹² O próprio Kant fornece uma indicação neste sentido ao afirmar, logo em seguida à passagem citada: “Pois não podemos explicar nada, a não ser o que podemos reconduzir a leis cujo objeto possa ser dado numa experiência possível qualquer” (GMS, AA 4: 449, p.393; o grifo é meu). Cf. Rohden, 1981, p.77 ss.

moralidade e a liberdade; mais exatamente, não haveria elementos textuais suficientes para se estabelecer qual seria a relação condicional entre estes dois termos.

Além disso, se, antes das afirmações que acabo de citar, Kant já teria apresentado a solução para a “circularidade” – e, por meio dela, encontrado o “terceiro termo” entre vontade e mandamento incondicional da razão, a saber, o “ponto de vista” do mundo inteligível –, o que poderia significar o estabelecimento daquele limite “extremo” para as pretensões da razão, notadamente em seu uso prático? Em que consistiria, exatamente, a transgressão ilegítima da razão em suas pretensões de tentar “explicar como a razão pura pode ser prática”, ou “como é possível a liberdade”?

Neste cenário, a doutrina do “fato da razão” parece, pois, apresentar-se como um substituto quase natural para o “fracasso” desta tentativa de dedução, cujos indícios estariam presentes, como se vê, na ambiguidade mesma que percorre esta embaraçosa terceira seção. Segundo esta possível chave de leitura, não poderia haver continuidade entre a *Fundamentação* e a segunda *Crítica*, pois, o próprio Kant teria se mostrado insatisfeito com sua “dedução” uma vez que, ao longo de sua terceira e última seção, parece ter defendido e recusado, sucessivamente, a possibilidade de uma “prova” da liberdade – por meio da qual, por sua vez, uma “dedução” do princípio supremo da moralidade poderia ser estabelecida¹³.

Evidentemente, nos limites deste trabalho, não seria possível desenvolver adequadamente todos os aspectos envolvidos no tema, cujos contornos gerais acabo de delinear. Tampouco teria condições de apresentar aqui uma análise comparativa rigorosa e exaustiva acerca das diferenças nos procedimentos argumentativos e metodológicos envolvidos nestes dois textos centrais tão ricos quanto espinhosos para o problema da moralidade em Kant (*Fundamentação III* e a *Analítica da Crítica da razão prática*).

No sentido de limitar minhas próprias pretensões e tentar evitar maiores extravagâncias dialéticas, gostaria de propor um recorte bastante preciso do texto de Kant como tema de minhas considerações. Refiro-me mais exatamente aos tópicos iniciais desta terceira seção que imediatamente antecedem aquele intitulado *Como é possível um imperativo categórico?*¹⁴. A partir deles, pretendo defender a posição segundo a qual a espontaneidade desempenha um papel decisivo para a *força conclusiva* do argumento geral de Kant nesta seção. E isso pela simples razão inicial de que é apenas deste modo, creio eu, que Kant poderia “provar” a liberdade sem recorrer, para tanto, à própria moralidade (ou a seu princípio). Apenas deste modo, portanto, ele poderia evitar a “circularidade” tão temida por seus intérpretes e, desta

¹³ Na contracorrente desta leitura, algo hegemônica, J. Esteves apresenta fortes argumentos em favor da tese segundo a qual, a rigor, não haveria indício textual de que Kant estivesse insatisfeito com a GMS III (2004: p.79-84).

¹⁴ Kraft e Schönecker rotularam estes passos como “preparatórios” em vista da “dedução” do imperativo categórico (1999, p. XXXII); Schönecker, 2006, p.302-8; GMS, AA 4: 446-453, p.347-373.

feita, apresentar uma relação condicional clara entre liberdade e mandamento incondicional; ou seja: *se* pudermos assumir a liberdade (a partir de um argumento não moral), *então* a moralidade pode ser justificada (tanto na forma da lei moral, quanto na forma do imperativo categórico). Como se verá, com isso quero oferecer, pois, uma hipótese alternativa à chave de leitura do “fracasso”¹⁵.

II

Primeiramente, cabe considerar que esta terceira seção da *Fundamentação* produziu disparidades interpretativas tão consideráveis a ponto de não haver consenso sobre o mais básico, ou seja: sobre qual seria o “tema”, ou o problema de fundo que Kant pretendeu resolver com ela. Para citar duas das interpretações mais reconhecidas, Allison e Schönecker discordam sobre qual seja o *objeto* da “dedução” pretendida ali: ou bem uma dupla “dedução”, do princípio supremo da moralidade e do imperativo categórico (Allison); ou bem uma dedução exclusiva deste último (Schönecker)¹⁶. Esta discrepância, por sua vez, parece-me alimentada por outra mais fundamental acerca do caráter *sintético* ou *analítico* da lei moral como princípio supremo da moralidade. Ao entender que este princípio é sintético, Allison defende que sua “prova” é parte necessária (e preliminar) da dedução do imperativo categórico; por entender que o mesmo princípio é analítico, Schönecker, por sua vez, advoga que a única “dedução” pretendida por Kant, nesta seção, diz respeito ao imperativo categórico.

Esta divergência é decisiva, uma vez que apenas sob a condição de expressar uma proposição *sintética* é que a lei moral exige uma prova ou dedução. Pelo menos é nestes termos que Kant se expressa quando se pergunta pela possibilidade dos imperativos ainda na segunda seção da *Fundamentação*. Ali, afirma que os imperativos hipotéticos expressam uma relação *analítica* entre meios e fins e, portanto, prescindem de justificação (“quem quer os meios, quer os fins”); ao contrário, o imperativo categórico, por expressar uma relação *sintética* entre uma

¹⁵ Creio que, pelo menos em certo sentido, Allison sustenta parte do que quero defender na medida em que minimiza a tese do “fracasso”. Porém, ele assume que a “solução” para a circularidade depende de uma diferença específica entre vontade (*Wille*) e arbítrio (*Willkür*), algo que teria sido desenvolvido por Kant apenas mais tarde – notadamente, no ensaio sobre a religião de 1793. Ele defende, pois, que esta distinção possa ser implicitamente assumida no texto da GMS, ainda que não possa ser textualmente confirmada nela, e, desta forma, a “circularidade” poderia ser contornada. Concordo com sua linha geral de argumentação, mas pretendo defender a possibilidade de uma “dedução” na GMS sem recorrer a elementos extrínsecos e posteriores ao texto de 1785 – por meio da centralidade da espontaneidade para o argumento geral de Kant (ainda que a distinção posterior entre vontade e arbítrio possa confirmar minha leitura). Cf. Allison, 2011, p.271-363.

¹⁶ Allison, 2011, 275; Schönecker, 2006, p.306-7. A dificuldade, a rigor, é maior, pois Kant parece ter em vista três “objetos” distintos (mesmo que inter-relacionados) a serem submetidos ao exame de uma ou mais (e diferentes) “provas” nesta seção: a liberdade (GMS, AA 4: 447; p. 351); ao imperativo categórico (GMS, AA 4: 454; p. 377); e à lei moral (GMS, AA 4: 463; p. 409).

vontade (imperfeitamente racional) e a moralidade (ou necessidade de agir segundo o princípio moral), exige uma “solução” que estabeleça sua possibilidade (GMS, AA 4: 417-420, p. 199-211).

A questão que permanece, porém, sobre a qual Kant não teria sido suficientemente claro, é a de saber como devemos entender a *relação* entre lei moral e imperativo categórico; entre a expressão do princípio supremo da moralidade para seres *perfeitamente* racionais e aquela para seres *imperfeitamente* racionais. A dificuldade, entendamos, não é distinguir entre a lei moral e o imperativo categórico, algo, de resto atestado textualmente por Kant (GMS, AA 4: 414, p. 189), mas a de compreender como se relacionam estas duas expressões da moralidade, ou de seu princípio. Em outras palavras, cabe perguntar: a síntese que exige justificação é aquela entre moralidade (como autonomia) e a vontade *imperfeitamente* racional (que é o caso do imperativo categórico), ou *também* entre aquela mesma autonomia moral e uma vontade *perfeitamente* racional (caso da lei moral)?

Um bom indício na segunda direção é que, no contexto das passagens nas quais afirma a necessidade de justificação do imperativo categórico, Kant toma como sinônimas as noções de lei moral e imperativo categórico e, desta forma, parece expressamente adjudicar a necessidade de “dedução” do princípio da moralidade *tanto* em vista de uma vontade imperfeitamente racional (imperativo categórico), *quanto* em vista de uma vontade perfeitamente racional (lei moral): “no caso desse imperativo categórico *ou* lei da moralidade” (GMS, AA 4: 420, p. 211; o grifo é meu).

Um segundo argumento importante nesta mesma direção reside no próprio modo pelo qual Kant entende a diferença entre uma vontade perfeitamente racional e uma vontade imperfeitamente racional. Ainda na segunda seção, lemos que a primeira “estaria *do mesmo modo* sob leis objetivas (do bem), mas nem por isso poderá ser representada como *necessitada* a ações conformes à lei” (GMS, AA 4: 414, p. 189; o primeiro grifo é meu). Com isso parece dizer o seguinte: como o querer desta vontade não tem outra fonte de determinação a não ser a razão (notadamente: não tem a fonte empírica da sensibilidade), ela não é “necessitada” a agir pela lei de sua razão; por isso, acrescenta ainda Kant, para ela (como vontade *santa*) a lei objetiva da razão não se exprime pelo “dever”. Segue-se, pois que “imperativos são *apenas* fórmulas para exprimir a relação do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana” (GMS, AA 4: 414, p. 189; o grifo é meu)¹⁷.

¹⁷ Deste modo, se o imperativo é apenas uma fórmula da lei moral para seres imperfeitamente racionais, a rigor, não parece haver uma diferença de conteúdo entre a lei moral e o imperativo categórico. Portanto, ou bem este “conteúdo” consiste numa relação sintética entre dois termos, ou bem numa analítica em ambos os casos. O que, notavelmente, não cabe absolutamente em relação o imperativo categórico. Paralelamente, pretender marcar uma possível diferença entre “lei moral” e “imperativo categórico” a partir do caráter descritivo (da primeira) e prescritivo (do segundo), não só não explica aquele “do mesmo modo” da passagem citada, como também – e por isso mesmo

Estas duas considerações fornecem, pois, argumentos em favor da tese de que a tarefa de “dedução” da terceira seção é dupla e deve contemplar *tanto* a relação da moralidade com uma vontade perfeitamente racional, *quanto* essa mesma relação com uma vontade imperfeitamente racional – para a qual, a mesma lei moral se expressa imperativamente. Em suma, a diferença entre uma vontade irrestritamente racional e outra restrita pelas condições sensíveis não está no fato de que ambas (e “do mesmo modo”, diz Kant) estão sob a lei moral, mas no fato de que apenas a segunda é necessitada pela lei objetiva da razão. Portanto, nos dois casos, seria preciso justificar a relação *sintética* entre autonomia (moralidade) e vontade; porquanto, ambas vontades estariam “do mesmo modo” sob leis morais.

Como argumento adicional, ainda é preciso considerar que, caso a relação entre moralidade (como autonomia) e vontade perfeitamente racional fosse *analítica*, teríamos de assumir também que, *qua* racionais, nestes agentes cuja vontade não tem outra fonte de determinação a não ser a razão, a moralidade estaria *analiticamente* inscrita em sua racionalidade (o que implicaria, *ipso facto*, que seu querer seria *necessariamente* moral, *idêntico* a ela¹⁸). O que parece confrontar diametralmente as pretensões de Kant em adjudicar a liberdade para todos os seres racionais dotados de vontade: “Não basta atribuir liberdade à nossa vontade, não importa por que razão, se não temos uma razão suficiente para também conferir exatamente a mesma a todos os seres racionais” (GMS, AA 4: 447, p. 351)¹⁹. E isso no contexto exato no qual estabelece a tarefa de sua fundamentação da moralidade a partir de uma “dedução” da liberdade.

Se assim for, a tarefa de dedução desta terceira seção exige que, para provar a relação entre uma vontade imperfeitamente racional e a moralidade (i.e., deduzir o imperativo categórico), é preciso, como passo prévio, provar a relação da moralidade com uma vontade irrestritamente racional (i.e., deduzir a lei moral). Esta última

– não leva em conta que, em ambos os casos, um princípio moral só poderia prescrever uma ação possível à vontade, seja ela perfeita ou imperfeitamente racional, na medida mesma em que é um princípio prático (e não teórico) da razão. Desde então, assinalar o possível caráter descritivo da lei moral não implicaria, no final das contas, solapar qualquer pretensão prática da razão? Em suma, parece-me que este aspecto é ressaltado pelo próprio Kant quando afirma: “este ‘devo’ é propriamente um ‘quero’ que vale para todo ser racional sob a condição de a razão seja nele prática sem obstáculos” (GMS, AA 4: 449, p. 357).

¹⁸ Ainda que o tema acerca dos critérios pelos quais a “analiticidade” de uma proposição possa ser estabelecida seja objeto de disputa, grosso modo, podemos assumir tanto sua necessidade (Hanna, 2005, p.189), quanto a identidade dos conceitos (sujeito e predicado) envolvidos nela (Log, AA 9: 173), como dois critérios básicos da analiticidade. Desde então, caso a lei moral venha a ser tomada como analítica, será preciso reconhecer a identidade e necessidade da relação entre seus termos, entre racionalidade e moralidade. Mais ainda, a “tese da analiticidade” parece levar a outra dificuldade: na medida em que seres imperfeitamente racionais estão submetidos à lei moral *qua* racionais (GMS, AA 4: 449, p. 357), a relação analítica entre moralidade e racionalidade (expressa na lei moral), a rigor, também deveria ser adjudicada ao imperativo categórico.

¹⁹ Adicionalmente, Kant se pergunta explicitamente: “Mas por que é que devo submeter-me a esse princípio, aliás, enquanto ser racional em geral, e desse modo, por conseguinte, também todos os outros seres dotados de razão?” (GMS, AA 4: 449, p. 357; o grifo é meu). De passagem, cabe destacar o problema, salientado por D. Henrich (1998) e retomado por Allison, de que o argumento oferecido por Kant não contemplaria, propriamente, o ser racional *überhaupt*, mas apenas um ser racional dotado de vontade (Allison, 1990, 218).

demonstração, por sua vez, dependeria do que Allison chamou de “tese da reciprocidade” (Allison, 2011, p.284-293): uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são uma e a mesma. Voltarei a este ponto mais tarde, mas antes quero enfrentar uma possível objeção ao argumento de que Kant se propõe como tarefa na terceira seção esta “dupla” dedução.

Na direção contrária e para sustentar que a única dedução em questão é aquela acerca do imperativo categórico, Schönecker defende, basicamente, o que chamou de “tese da analiticidade” (*Analytizitätsthese*) segundo a qual a lei moral expressa uma relação analítica entre o princípio da moralidade e a liberdade da vontade. Para tanto, mobiliza, fundamentalmente, a seguinte passagem do texto kantiano: “Se a liberdade da vontade é, pois, pressuposta, daí se segue, *por mera análise* de seu conceito, a moralidade juntamente com seu princípio” (GMS, AA 4: 447, p. 349; o grifo é meu). Concordo inteiramente com Allison de que a relação indicada pela “mera análise de seu conceito [liberdade]” não seja argumento suficiente para a defesa de que a lei moral, ela própria, seja “analítica” – como quer Schönecker²⁰. Dentre outras razões, pelo fato notório de que, *imediatamente* em seguida, Kant afirme o caráter sintético do princípio da moralidade: ele é “sempre uma proposição sintética” (*ibidem*). E, exatamente por isso, Kant pode formular seu problema como a busca por um “terceiro termo” (fornecido pela ideia de liberdade como espontaneidade e pela tese do “duplo ponto de vista”) que fundamente esta síntese. Desta forma, sumariando o argumento de Allison contra a “tese da analiticidade”, podemos dizer: “do fato de que a moralidade junto com seu princípio (a lei moral ou o princípio de autonomia) resulte de uma análise do conceito de liberdade não se segue que a lei moral seja ela própria analítica” (Allison, 2011, p. 280).

Para além dele, porém, sustento que a passagem em questão possa ser reconstruída nos seguintes termos: *se* pudermos provar a liberdade, *então* poderemos assumir a moralidade. De tal forma que, **depois** de mostrar que há liberdade (para seres racionais e dotados de vontade), caberá deduzir sua validade para um ser imperfeitamente racional, tema da divisão posterior intitulada “Como é possível o imperativo categórico?”. Assim, não só o texto não parece subsidiar a tese de que a lei moral é analítica, como também parece indicar que a prova da liberdade é um passo prévio necessário para a dedução da moralidade, tanto na forma da lei moral quanto em sua forma imperativa para seres imperfeitamente racionais.

²⁰ Cf. Schönecker, 2006, p. 306-7; para uma crítica detalhada desta posição, cf. Allison, 2011, p. 283 ss. De fato, a passagem em questão parece muito mais indicar a “tese da reciprocidade” (nos termos de Allison) do que sugerir o caráter analítico da lei moral. Não esqueçamos a importante nota dos Prolegômenos que ressalta a diferença entre duas distinções, método analítico e método sintético e proposições analíticas e sintéticas: “O método analítico, por oposição ao método sintético, é inteiramente diverso de um conjunto de proposições analíticas: significa apenas que se parte do que se procura, como se fosse dado, e se vai até às condições sob as quais unicamente é possível. Neste método de ensino, muitas vezes empregam-se apenas proposições sintéticas; a análise matemática é um exemplo disso; e seria melhor chamá-lo método regressivo, para distinguir do método sintético ou progressivo” (Prol, AA 4: 277n).

Por outro lado, também não creio que Kant, com a afirmação “Se a liberdade da vontade é, pois, pressuposta...”, esteja de todo modo, *de fato*, “pressupondo” tacitamente a liberdade (e, nessa medida, alimentando a objeção de circularidade em seu argumento). A meu ver, aqui ele estaria fazendo uma indicação, por assim dizer, metodológica (no sentido daquela nota dos *Prolegômenos* mencionada acima) de que, *se* a liberdade puder ser assumida (por meio de alguma prova com base num argumento não moral), *então* poderemos provar a moralidade e seu princípio. Ou seja, ele estaria apenas indicando a relação condicional entre liberdade e moralidade e *não* efetivamente pressupondo o antecedente desta relação condicional (Vuillemin, 1994, p.59).

Assim, se for verdade que (1) a lei moral expressa uma relação sintética e, por conseguinte, que (2) necessita de uma prova, *tanto quanto* o imperativo categórico, talvez possamos reconstruir o argumento central desta terceira seção da *Fundamentação*, em dois passos básicos: a prova da lei moral e a prova do imperativo categórico, conectadas pela noção de liberdade, de tal forma que esta última se apresenta como o *antecedente* (numa relação de fundamento e consequência) cujo *consequente* é a moralidade; esta, por sua vez, pode ser derivada daquela seja em relação a uma vontade irrestritamente racional, seja em relação a uma restrita de algum modo (no nosso caso, pela sensibilidade).

A dificuldade do argumento, então, parece incidir sobre este *antecedente* (a liberdade) uma vez que Kant articula os dois momentos da dedução por meio de um duplo aspecto da liberdade: ora como espontaneidade do exercício judicativo da razão (através do entendimento), ora como autonomia moral (através do possível uso prático da razão). É neste quadro que a vinculação entre liberdade e racionalidade é, pois, estabelecida a partir da espontaneidade do exercício judicativo do entendimento:

É impossível representar-se em pensamento uma razão que, com sua própria consciência com respeito a seus juízos, recebesse de outra parte uma direção, pois então o sujeito não atribuiria a determinação do poder de julgar à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de se considerar como autora de seus princípios, independentemente de influências alheias; *por conseguinte*, enquanto razão prática, ou enquanto vontade de um ser racional, ela tem de ser considerada por ela mesma como livre (GMS, AA 4: 448, p. 355; o grifo é meu).

Esta passagem pode ser dividida em dois passos básicos: (1) a assunção da tese da espontaneidade e (2) a consequência *prática* que dela se segue. A despeito dos possíveis argumentos pelos quais seria impossível representar uma razão que não seja espontânea em seu exercício judicativo – voltaremos a isso abaixo –, quero salientar que a passagem indica claramente uma relação de *dependência* condicional entre a espontaneidade judicativa e a liberdade moral (esta, por sua vez, como a *condição* de validade da lei moral e do imperativo categórico, segundo a “tese da reciprocidade”). É exatamente porque é “impossível” conceber uma razão sem

espontaneidade *que* podemos sustentar a liberdade moral. A centralidade da espontaneidade como elemento não moral para o argumento é, então, confirmada: é apenas e somente na medida em que a razão não pode se conceber sem espontaneidade em seu exercício judicativo, que a liberdade como autonomia pode ser “provada” por um argumento extramoral (evitando, assim, uma circularidade entre *antecedente* e *consequente* na prova pretendida nesta terceira seção da *Fundamentação*).

Mas aquele “por conseguinte” da citação, ligando espontaneidade e autonomia, merece esclarecimentos adicionais. O primeiro, e mais importante, é que esta inferência só se justifica porque, anteriormente, já foi estabelecida a tese segundo a qual liberdade e moralidade são conceitos recíprocos²¹ – o que Allison chamou de “tese da reciprocidade”. Em outras palavras, se é verdade que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa” (GMS, AA 4:447, p. 349), e se (como afirmado agora) a liberdade deve ser adjudicada à razão (como espontaneidade), então segue-se que a liberdade, *como* autonomia, deve ser atribuída à vontade de um ser dotado de razão (como uma espécie de regra constitutiva daquela “independência” que, em vista do interesse teórico, ficava indeterminada).

A meu ver, a força conclusiva do argumento depende desta dupla significação da liberdade, ora como espontaneidade, ora como autonomia – que o texto citado articula por meio daquele “por conseguinte” –, uma vez que a prova para o mandamento incondicional da moralidade não pode recorrer a um elemento, ele próprio moral (sob pena de “circularidade”); mas, por outro lado, deve se conectar com algum *antecedente* do qual se possa derivar a autonomia moral. Exatamente por isso é que a solução desta terceira seção incide sobre a tese do duplo “ponto de vista” (sensível/inteligível; teórico/prático) pela qual a ambiguidade própria à noção de liberdade deixa de ser uma imprecisão conceitual para se tornar a pedra angular (*Schlußstein*) do sistema da razão, ou de sua unidade²².

Que Kant, de fato, tenha pretendido derivar a solução para o problema da moralidade nesta terceira seção a partir desta dupla significação da liberdade e, por meio dela, encontrado um elemento extramoral (a espontaneidade) para sua “dedução”, pode-se sustentar, *grosso modo*, por meio de dois argumentos básicos. Em primeiro lugar, pelo fato de que a articulação entre liberdade como espontaneidade e autonomia, tal como estabelecida na citação acima, é acompanhada textualmente da tese do “duplo ponto de vista” (pela qual a “circularidade” teria sido

²¹ Segundo a Lógica Jäsche “Conceitos que têm a mesma esfera são denominados conceitos recíprocos (*conceptus reciproci*) [Wechselbegriffe]” (Log, AA 9: 98).

²² Cf. KpV AA 5: 4; Carta a Schütz de 1785 (Br, AA 10: 428).

“removida”); em segundo lugar, pelo fato de Kant sustentar que do conceito negativo de liberdade “promana” (GMS, AA 4: 446, p. 347) seu conceito positivo²³.

Quanto ao primeiro ponto, quero insistir no seguinte. Se é verdade que apenas o ponto de vista prático dá consistência e positividade ao conceito negativo de liberdade que o uso teórico da razão preparou, também é verdade que só podemos, de direito, assumir este “segundo” ponto de vista, na medida em que a capacidade judicativa da razão já pressupõe tanto aquela *espontaneidade* judicativa, quanto – e em decorrência dela – a posição filosófica segundo a qual o “mundo” se desenha a partir de um “ponto de vista”, ou seja, como *fenômeno* e não como coisa em si mesma. Em outras palavras, a bipartição entre a *passividade* da sensibilidade e a *espontaneidade* do entendimento (como capacidades chave na reconstrução transcendental do uso teórico-cognitivo da razão – nos termos da primeira *Crítica* (KrV B 29)), implica a tese de que o poder de julgar “não nos dá a conhecer os objetos senão na maneira como eles nos afetam” (GMS, AA 4: 451, p. 363) e que, portanto, o exercício judicativo do entendimento só pode “chegar ao conhecimento das aparências [*Erkenntnis der Erscheinungen*], jamais das coisas em si mesmas” (GMS, AA 4: 451, p. 365). Desde então, a noção de “ponto de vista” mobilizada aqui, longe de constituir uma espécie de recurso *ad hoc* para contornar a dificuldade da prova pretendida, articula o problema da moralidade com uma das diretrizes basilares do projeto crítico em vista da unidade dos dois interesses primordiais de nossa razão: teórico e prático.

Na mesma direção, quanto ao segundo ponto levantado acima – de que do conceito negativo de liberdade como independência da causalidade natural (cuja possibilidade, por sua vez, está ancorada na espontaneidade do entendimento, pela qual esta causalidade é estabelecida) *promana* (*fließt*) seu conceito positivo, como autonomia –, é preciso dizer o seguinte. Não creio que o conceito positivo de liberdade (como autonomia) cumpra apenas o papel de “preencher”, por assim dizer, aquele conceito negativo do uso teórico, mas talvez a articulação entre ambos os conceitos de liberdade permita a Kant garantir mais incisivamente a unidade da razão em seus dois usos e respectivas pretensões.

Em outras palavras, a liberdade como independência estabelecia uma restrição às pretensões teóricas da razão de maneira a garantir não haver *contradição* entre liberdade e necessidade natural (GMS, AA 4: 456, p. 383) – alinhada à tese de que o interesse teórico da razão se cumpre como conhecimento de *fenômenos* e, portanto, se coloca, desde logo, como “ponto de vista” –, mas ainda não trazia maiores esclarecimentos sobre uma possível *unidade* entre os dois usos da razão. Agora, complementada pelo sentido positivo da autonomia (alcançado pelo percurso

²³ A bem da verdade seria preciso mostrar, por argumentos adicionais, a legitimidade ou não da correlação entre a espontaneidade (mobilizada por Kant no contexto da *Fundamentação*) e aquele conceito negativo de liberdade (estabelecido pela primeira *Crítica*). Tudo indica que sim, pois Kant fala, alternativamente, de ambos nesta terceira seção. Mas a consideração pormenorizada deste tema nos desviaria demasiadamente dos objetivos deste trabalho.

“analítico ou regressivo” das duas primeiras seções da *GMS*), podemos ver que a liberdade como independência estava fundada na espontaneidade do exercício judicativo do entendimento, mas cuja lei pode ser estabelecida *positivamente* apenas “agora”, i.e., do ponto de vista prático. Tendo em vista que esta espontaneidade se apresenta como contraparte da autonomia, como os textos citados acima indicam (*GMS*, AA 4: 448, p. 355), podemos saber não só que não há contradição entre liberdade e necessidade natural, como também que a unidade entre os dois usos da razão pode ser derivada desta dupla noção (“meio pato, meio lebre”²⁴) pela qual a liberdade se apresenta: ora como espontaneidade, ora como autonomia.

Entendo que esta articulação foi a saída encontrada por Kant para a dificuldade imposta por uma prova não circular da moralidade, ou seja, por uma prova que não recorra, ela mesma, a argumentos morais. Por outro lado, esta prova só pode cumprir seu papel se, por meio dela, pudermos atribuir autonomia à vontade de um ser racional. Entre a exigência de um elemento extramoral e a necessidade de vincular este elemento à autonomia, Kant se viu obrigado a recorrer à duplicidade da ideia de liberdade e, portanto, a articular espontaneidade do exercício judicativo da razão (por meio do entendimento) e autonomia da vontade na forma do uso prático desta *mesma* razão²⁵. Em suma, por conta de seu duplo aspecto, a liberdade pode cumprir o papel de uma espécie de pivô para a articulação entre os dois usos da razão; desde então, a noção de espontaneidade deve ser vista como central para a força conclusiva do argumento de Kant.

III

Na parte final de meu trabalho, gostaria de analisar uma possível objeção ao argumento apresentado com base na dupla significação da liberdade (em sua “variação de aspecto” conforme os dois interesses da razão) e, com isso, acrescentar uma ou outra indicação, decorrentes da interpretação defendida acima, acerca da

²⁴ Sem maiores pretensões conceituais, permito-me aqui lançar mão da famosa imagem de Joseph Jastrow (de 1901) e que se tornou emblemática, especialmente, depois de ter sido usada por Wittgenstein ao longo de sua argumentação sobre o funcionamento da linguagem nas *Investigações Filosóficas* (1975, p.193). De todo modo, esta referência parece-me elucidativa na medida em que salienta “uma mudança de aspecto” pela qual a noção de liberdade é mobilizada por Kant nesta terceira seção da *GMS*. A meu ver, o argumento só pode alcançar algum êxito caso não tomemos os dois conceitos de liberdade (espontaneidade e autonomia) como se referindo, por assim dizer, a dois “objetos”. Esta dupla significação (*Sinn*) não deve sugerir uma dupla referência (*Bedeutung*) para a noção de liberdade sob pena de se tornar absolutamente inexplicável como e porque, da espontaneidade judicativa, se poderia extrair a autonomia moral.

²⁵ Como nota Allison (1990, p.222), neste contexto, Kant não distingue entre espontaneidade da razão e espontaneidade do entendimento o que, certamente, contribui para a dificuldade de interpretação de seu argumento. Porém, a meu ver, esta ambiguidade é decisiva para a “prova” pretendida por Kant na medida em que caracteriza a oscilação entre este elemento não moral (que evita a circularidade), mas que, ao mesmo tempo, contribui para a “defesa” do princípio moral.

necessária limitação crítica às pretensões da razão como garantia de sua unidade sistemática.

Grosso modo, o argumento de Kant poderia ser alinhavado pelas seguintes proposições²⁶:

(a) “todo ser que só pode agir sob a ideia de liberdade é, por isso mesmo, do ponto de vista prático, livre”;

(b) “todo ser racional age necessariamente sob a ideia de liberdade”;

(c) “as leis da liberdade são necessariamente válidas para quem age sob a ideia de liberdade”; por conseguinte;

(d) “a autonomia é a lei objetiva para um ser racional (dotado de vontade)”.

Deixo a análise da primeira proposição para depois. A segunda se sustenta no fato de que o poder judicativo da razão (exercido através do entendimento) pressupõe a *espontaneidade* desta sua atividade como contraparte da passividade da sensibilidade. A terceira, por sua vez, pode ser extraída do que Allison chamou de “tese da reciprocidade” entre liberdade e moralidade (agir sob leis morais e agir livremente é a mesma coisa (GMS, AA 4: 447, p. 349) – muito embora, para tanto, seria preciso elucidar diversas mediações que não poderei oferecer aqui). A quarta, por fim, é a conclusão do argumento pretendido. Resta buscar uma interpretação satisfatória para a primeira, certamente o ponto mais problemático do argumento. Afinal, como muito já enfatizado por boa parte da literatura²⁷, “embora um ser racional tenha de agir ‘sob as ideias’ de liberdade e moralidade”, isso não garante que ele seja, *de fato*, livre (Almeida, 2009, p. 9).

Entretanto, talvez, o que se pede a Kant quando se formula este tipo de objeção seja *exatamente* o que ele sustentará – posteriormente, é bem verdade – como sendo uma pretensão dialética e abusiva do uso teórico da razão. Mas, de certa forma, a doutrina do primado prático – com a qual este tema será considerado, poucos anos depois, por Kant – parece ser precedida, ainda que embrionariamente, por estas páginas da *Fundamentação*. Se assim for, até que ponto querer uma prova que mostre, *de fato*, que a liberdade é uma propriedade dos seres (perfeita ou imperfeitamente) racionais dotados de vontade não seria exigir uma *prova teórica*? Uma primeira indicação para esta resposta está no aposto introduzido por Kant no enunciado desta primeira proposição: “todo ser que não pode agir senão sob a ideia de liberdade é, por isso mesmo, *do ponto de vista prático*, livre” (GMS, AA 4: 448, p. 353; o grifo é meu).

Ora, por que enfatizar que se trata de um “ponto de vista prático”? A meu ver, para explicitar a contraposição com o ponto de vista teórico; do contrário, Kant

²⁶ Reconstruo parcialmente aqui o modo pelo qual Guido Almeida apresenta o problema na introdução que faz à sua tradução da *Fundamentação* (Almeida, 2009, p.38-9).

²⁷ Allison (1990, p.217): “Pode-se, é claro, afirmar que, se alguém se considera livre, também deve acreditar que está sujeito a quaisquer leis (se elas existirem) às quais estaria sujeito se, de fato, fosse livre. Mas saltar disso para a afirmação de que alguém está realmente sujeito às leis às quais acredita estar sujeito constitui uma colossal *petitio*”.

estaria incorrendo numa contradição gritante entre os resultados alcançados nas considerações sobre a terceira antinomia da primeira *Crítica*, pelos quais ficou estabelecida a *impossibilidade* de uma prova teórica da liberdade (Almeida, 1997, p. 176.), e a tentativa de “dedução” das condições da moralidade na *Fundamentação*. Porém, mesmo sabedor dos limites traçados para uma prova teórica, para a possibilidade do que teoricamente podemos “compreender” ou “explicar”, Kant, *ainda assim*, pretende estabelecer uma “dedução” da moralidade por meio de uma “prova” da ideia de liberdade. Mais que o benefício da dúvida, o que devemos conceder a Kant é um mínimo de coerência entre os resultados de sua filosofia teórica e as pretensões de sua filosofia prática. Neste sentido, é preciso cautela para não se exigir uma prova teórica (cuja ausência poderia significar, supostamente, o “fracasso” do argumento) ali mesmo onde ela não seria possível segundo os próprios parâmetros críticos. Em suma, mostrar que o ser racional tem de agir sob as ideias de liberdade e moralidade não seria suficiente para o argumento, uma vez que ele se estrutura em vista do interesse prático? E, complementarmente, exigir uma garantia de que “o ser racional seja, *de fato*, livre” não acabaria por solapar o interesse prático em nome do teórico?

À luz destas questões, vejamos, finalmente, como Kant formula a possível circularidade entre liberdade e moralidade (que a primeira deveria fundamentar como sua condição):

Nós nos consideramos como livres na ordem das causas eficientes para nos pensar sob leis morais na ordem dos fins, e pensamos-nos como submetidos a essas leis morais porque nos conferimos a liberdade da vontade, pois liberdade e legislação própria da vontade são ambas autonomia, por conseguinte, conceitos recíprocos, dos quais, porém, justamente por isso, um não pode ser usado para explicar o outro (...) (GMS, AA 4: 450, p. 361-3).

A circularidade parece incidir, pois, no fato de que a liberdade deva ser pressuposta (como fundamento) para que dela a moralidade possa seguir (como consequência), embora (ao mesmo tempo e paradoxalmente) a liberdade seja um “conceito recíproco” ao de lei moral (como autonomia) e, portanto, *apenas* sob o pressuposto da moralidade poderíamos conferir liberdade à nossa vontade. A meu ver, toda a questão parece depender deste “apenas”: a objeção é formulada com base nele, i.e, assumindo que “apenas” sob a pressuposição da moralidade poderíamos adjudicar liberdade à vontade e, portanto, assumindo *exclusivamente* o conceito positivo de liberdade como autonomia moral; por outro lado, essa circularidade pode ser evitada na medida em que não contamos “apenas” com o conceito positivo de liberdade (a liberdade moral expressa pela autonomia), mas também com aquele negativo oferecido pela *espontaneidade*. Em suma, retomando o texto, se, de fato, “nos consideramos como livres na ordem das causas eficientes *para* nos pensar sob leis morais na ordem dos fins” (o grifo é meu), então a circularidade é inevitável. Mas a questão é que “nos pensamos como livres” não necessariamente *para* nos

pensar sob leis morais: pelo contrário, nos limites do interesse teórico da razão, somos obrigados a nos pensar como livres a partir da espontaneidade judicativa e sem qualquer consideração moral.

Como se sabe, a solução apresentada por Kant *imediatamente* em seguida é o estabelecimento dos dois pontos de vista (mobilizando, para tanto, exatamente, a *espontaneidade* do exercício judicativo da razão – como entendimento –) a partir dos quais a questão se coloca e isso para, poucas páginas depois, ratificar que “agora está *removida* a suspeita que levantamos acima” (GMS, AA 4: 453, p. 371; o grifo é meu). Ao anunciar sua solução, Kant reapresenta o “círculo oculto” a partir da “suspeita de que talvez tivéssemos tomado por fundamento a ideia de liberdade *só por causa da lei moral*, a fim de inferi-la por sua vez da liberdade” (*ibidem*). As duas formulações são muito próximas e equacionam a suspeita de circularidade do argumento a partir dos mesmos termos: liberdade e lei moral.

A principal diferença entre elas, no entanto, é que a primeira formulação contém dois esclarecimentos importantes, suprimidos na segunda: (1) a distinção entre a “ordem das causas eficientes” e a “ordem dos fins”; (2) e a tese de que liberdade e legislação moral são “conceitos recíprocos” – ou, para retomar a expressão de Allison, a “tese da reciprocidade” entre vontade livre e vontade submetida a leis morais. Além disso, pelo fato mesmo de ser mais econômica e direta, a segunda formulação indica mais claramente a natureza da circularidade em questão em termos de uma *petitio principii*: a liberdade, que, *de direito*, deveria ser provada como fundamento a partir do qual a lei moral poderia ser inferida, *de fato*, seria assumida “*só por causa da lei moral*”; e, portanto, o que deveria ser *provado* pelo argumento é, sub-repticiamente, apenas *pressuposto (ad hoc)* por ele.

Seja como for, talvez essas diferenças entre a primeira e a segunda formulação possam ajudar na interpretação do argumento que se coloca entre elas. Inicialmente, Kant admite a objeção de circularidade como um impasse, um círculo decorrente dos argumentos apresentados até então, “do qual, ao que parece, não é possível sair” (4: 450 / trad. 361). No entanto, em sua própria formulação, já indica a direção de sua solução, ou melhor, os elementos cuja análise fornecerá, em tese, “uma saída” (4: 450 / trad. 363) para ele. Depois de desenvolver tais argumentos, o impasse é retomado, agora como uma “suspeita” já “removida”, e sua nova formulação pode prescindir daqueles elementos apresentados inicialmente e se concentrar na natureza mesma desta objeção como *petitio principii*.

Neste sentido, a distinção entre as duas ordens (das causas eficientes e dos fins) é retomada na assunção dos dois pontos de vista; por outro lado, como esta assunção é vinculada à tese da espontaneidade, o argumento esclarece que a ideia de liberdade deve ser tomada num sob um duplo aspecto, ora em sentido negativo, ora em sentido positivo. Sendo assim, estabelece que a liberdade pressuposta pelo argumento não tem o mesmo sentido daquela que resulta dele; ou seja, a suspeita de *petitio principii* é removida ao se mostrar que o argumento oscila entre dois sentidos

de liberdade: *espontaneidade* (como seu pressuposto) e *autonomia* (como sua conclusão).

Se assim for, qualquer objeção ao argumento desta terceira seção, segundo a qual ele não mostraria que um ser racional é *efetivamente* livre, mas apenas que se *supõe* como livre, deve se precaver para não incorrer ela própria numa espécie de circularidade²⁸. Neste sentido, cabe lembrar, que é para o “determinista”, para quem não há liberdade (mesmo como espontaneidade do exercício judicativo da razão teórica) e para quem, por conseguinte, a lei moral como autonomia é uma “quimera”, é para ele, dizia, que a prova não é conclusiva e parece incorrer em círculo²⁹. No entanto, ele só pode sustentar sua posição a partir da premissa segundo a qual uma prova só é conclusiva se for “teórica” e, assim, mostrar “de fato” a validade de seu objeto. Mas assumir esta posição seria dar razão ao adversário do argumento desta terceira seção (tomando partido de uma premissa que, criticamente, é contraditória com esta exigência), afinal é contra esta posição que é preciso mostrar que a ideia de moralidade tem fundamento racional e que não pode, por isso mesmo, ser reduzida a uma ilusão – como uma imagem de Juno nas nuvens (GMS, AA 4: 426). Por isso mesmo, diz Kant: “onde cessa a determinação segundo leis da natureza também cessa toda *explicação*, e nada mais resta senão *defender*, i.e., rebater as objeções” (GMS, AA 4: 459, p. 395). A dissolução da circularidade só é uma “prova” em termos de uma “defesa” frente aos adversários da moralidade e da liberdade, mas dizer que ela “fracassa” não seria exigir dela uma *explicação* que Kant pretende afastar como pretensão teórica ilegítima em relação à liberdade desde, pelo menos, a primeira *Crítica*?³⁰

De todo modo, só haveria “circularidade” caso pudéssemos conferir liberdade à nossa vontade *apenas* ao nos pensarmos submetidos a leis morais – retomando a citação acima –, mas Kant claramente quer mostrar que a razão, já em seu uso teórico, pressupõe que seu exercício é livre, no sentido de que é uma atividade espontânea (o que, de resto, não seria admitido pelo “determinista”). Recorrendo ao

²⁸ Ao tentar mostrar (concluir) que o argumento de Kant não é uma “prova” consistente da liberdade, parece-me que já se assume a premissa segundo a qual liberdade só pode significar autonomia moral – o que implica desconsiderar todas as passagens literais em contrário acerca da espontaneidade –, mas, ao mesmo tempo, exigindo do argumento uma “prova” à luz do interesse teórico-cognitivo e não propriamente prático. Ora, se liberdade significa exclusivamente autonomia moral, então, de saída, já está decidido que não haverá “prova” (dedução em sentido estrito) dela em termos críticos; portanto, encobrendo um aspecto da liberdade sob outro, parte-se de uma premissa segundo a qual a “prova” só poderá ser “fracassada” – na medida exata em que foi interdita pela primeira *Crítica*.

²⁹ Por outra via, Brandt também argumenta que a “circularidade” indicada por Kant decorreria de uma consideração “externa” e não de seu próprio argumento, uma vez que ela pertenceria à “metafísica da moral (em sentido estrito)” e, nesta medida, resultaria dos procedimentos analíticos da escola de Wolff (Brandt, 1988: 186).

³⁰ Esta posição será ratificada na segunda *Crítica* e desempenhará um papel decisivo no estabelecimento do “primado prático”. Ao pretender “seguir obstinadamente seu interesse próprio separado e, segundo o cânon de Epicuro, a recusar como sofismas vazios tudo aquilo que não pode ter sua realidade objetiva certificada por exemplos evidentes postos na experiência” (KpV, AA 5: 217; p. 159), a razão teórica acabaria por entrar em conflito com ela mesma, pois, no final das contas, todo interesse é prático e, desde então, seu interesse cognitivo “é apenas condicionado e só é completo no uso prático” (KpV, AA 5: 219; p. 160).

caráter espontâneo do uso judicativo da razão, Kant entabula a tese do duplo ponto de vista pela qual pretende remover a suspeita de circularidade. Ora, talvez devamos nos precaver quanto ao que podemos exigir de uma “dedução” da liberdade e, a despeito do paralelismo nominal aludido pelo próprio Kant, reconhecer que a impossibilidade de uma prova “teórica” (de uma “explicação” teórica ou de uma “dedução transcendental”) não é, no final das contas, senão respeitar o fato de que o uso teórico da razão deve ser limitado (desde o clássico prefácio de 1787, chegando até à tese do primado prático da segunda *Crítica*) também e necessariamente pela legítima pretensão prática desta *mesma* razão.

Para concluir, gostaria de retomar minhas citações iniciais no sentido de enfrentar uma última objeção possível à interpretação que proponho aqui. Nelas, Kant afirma que a razão *transgrediria* seus limites ao tentar “explicar” como a razão pura pode ser prática ou “como é possível a liberdade”. Já mostrei suficientemente que devemos ter certo cuidado em interpretar o que ele entende por “explicar” neste contexto, mas isso não é tudo. Entendo também que, no fundo, boa parte da tese do “fracasso” decorre de uma sobreposição entre dois “limites”, por assim dizer, estabelecidos por Kant.

Num primeiro sentido, como vimos, é preciso respeitar os limites que a filosofia crítica estabelece para as pretensões teóricas da razão e, deste modo, considerar que não há “prova” teórica possível para a liberdade, pois (retomo um trecho já citado): “onde cessa a determinação segundo leis da natureza também cessa toda *explicação*, e nada mais resta senão *defender*, i.e., rebater as objeções” (GMS, AA 4: 459, p. 395). Paralelamente, porém, e não menos importante, talvez essa terceira seção da *Fundamentação* também pretenda traçar um limite em outro sentido e, neste caso, a “prova” do ponto de vista prático indique um “limite extremo de toda filosofia prática” (GMS, AA 4: 455, p. 379). No primeiro caso, o limite demarcaria a relação entre uso teórico e uso prático da razão a fim de se precaver contra uma possível pretensão (ilegítima) de transgressão teórica sobre o domínio prático (ou sobre a pretensão prática da razão). No segundo, Kant estaria indicando um “limite extremo” às próprias pretensões do uso prático e, com isso, uma fronteira³¹ última pela qual temos de reconhecer o caráter finito de nossa razão.

Em vista desta distinção quanto aos “limites” da razão, talvez possamos dizer que a liberdade deva ser “pressuposta” e é “inexplicável” em dois sentidos diferentes. No primeiro caso, ela é “pressuposta” e “inexplicável” *relativamente* ao ponto de vista teórico da razão, mas passível de uma prova (não “fracassada” e sem incorrer em “circularidade”, como tentei defender aqui) do ponto de vista prático; no

³¹ Baseado no *Deutsches Wörterbuch* dos irmãos Grimm, Almeida assinala que *Grenze* pode significar tanto a linha que divide e demarca um território, como a região fronteira (confins), cf. nota 96, p. 423. Talvez esta dupla significação possa ajudar a pensar as duas noções de *Grenze* que pretendo indicar aqui: num caso, Kant estaria assinalando o “limite” entre uso teórico e uso prático da razão; no outro, a “fronteira” última de nossa racionalidade.

segundo, ela é *absolutamente* inexplicável como aquele horizonte último a partir do qual tomamos *interesse* por nossa dignidade e, com isso, sentimos respeito pela lei objetiva de nossa razão (GMS, AA 4: 459-460, p. 395-7).

Creio, enfim, que Kant possa ter enveredado num cipoal de problemas ao tentar tratar destes dois assuntos sem distingui-los precisamente, e esta sobreposição acabou por obscurecer seu argumento central nesta terceira seção. Por isso, embora a prova da liberdade “do ponto de vista prático” (GMS, AA 4: 448, p. 353) não constitua nenhum “fracasso”, *mesmo assim*, no limite extremo das pretensões práticas da razão, “não compreendemos, é verdade, a necessidade incondicional prática do imperativo moral, mas *compreendemos*, no entanto, sua incompreensibilidade” (GMS, AA 4: 463, p. 409; grifo é meu). Mas em que consiste esta “incompreensibilidade” (*Unbegreiflichkeit*), anunciada enfaticamente como palavra final da *Fundamentação*?

Segundo meus argumentos, ela não deve ser entendida como um veto a qualquer tentativa de “prova” quanto aos pressupostos da moralidade, nem uma insatisfação quanto ao argumento apresentado (e, nessa medida, reconhecimento de seu “fracasso”), mas uma constatação preparada cuidadosamente ao longo das duas seções anteriores da obra. Afinal, já não sabíamos, desde a primeira frase do texto, que – por hipótese (numa argumentação, aliás, “analítica”, i.e., aquela na qual o “resultado” é assumido como “se fosse dado”, conforme a nota já citada dos *Prolegômenos*) – uma fundamentação racional da moralidade haveria de ser “incondicional”? A oposição entre “vontade boa” e os bens relativos já não era profilática e determinante para os resultados da conclusão (diga-se, “sintética”) da terceira seção? Por definição, o incondicionado que a razão tanto persegue, segundo Kant, não pode ser “compreendido”, i.e., subsumido conceitualmente sob pena de, exatamente por esta operação, perder-se enquanto tal. Desde então, a *incompreensibilidade* em questão parece decorrer, por princípio, do próprio caráter *incondicional* da moralidade – assumida por Kant nesta *fundamentação* desde seu começo e, por assim dizer, preparado pela noção de vontade boa da primeira seção. Mas este fio vermelho que aproxima o começo e o final da *Fundamentação* não se revela algo decepcionante ao indicar este limite extremo de *incompreensibilidade* da moral?

Mas nem tudo está perdido, este fiel discípulo da Razão (discursiva!), haveria de encontrar alguma “saída”: se é verdade que devemos reconhecer que, na medida em que a condição última da moralidade define-se pelo seu caráter incondicional – por oposição a regras hipotéticas –, então (por definição) não será possível subsumi-la à discursividade de nossa razão (teórica); também é verdade, por outro lado, que podemos “descobrir o *conceito compatível* com essa pressuposição [do incondicionado]” (GMS, AA 4: 463, p. 409; grifo é meu). Ora, não foi exatamente esse o resultado do argumento da terceira seção? Note-se, o “conceito compatível” com o que devemos pressupor como condição incondicional da moralidade, ou

melhor, que podemos apenas indicar à distância, sem poder referencia-lo a partir daquela construção cognitiva pela qual nos aproximamos dos objetos do “mundo sensível”, não seria, muito precisamente, aquele conceito de liberdade sob seus dois aspectos – cuja oscilação revela nossa natureza sensível e inteligível e, desde nossa discursividade judicativa (espontaneidade), projeta-nos para o “mundo intelectual” com o uso prático?

Se assim for, a autonomia moral deixa de ser uma aposta – contando com cartas pouco promissoras (“sentimento moral”, “fé dogmática”) – para se imiscuir na discursividade da razão a partir da própria condição elementar desta última: a espontaneidade judicativa. Muito embora sua justificação (*fundamentação*) nunca possa equiparar-se àquela “dedução transcendental” das categorias do entendimento, esta limitação de nossas pretensões quanto à razão prática, se não chega a ser uma “boa nova”, nem por isso é, a rigor, uma má notícia, pois, sua “precariedade” se deve à natureza incondicional de sua condição *sine qua non*; e não, diz Kant, “algo a se repreender em nossa dedução” (*ibidem* – estamos na última página da obra!). Ainda cabe dizer que Kant estaria “insatisfeito” com seu argumento? Ou melhor: este tema que, de maneira bastante titubeante, se anuncia nestas palavras de despedida da *Fundamentação* (segundo o próprio Kant: “pressuposta” pela obra imediatamente seguinte) não será elevado, substantivamente, a seu estatuto filosófico mais definitivo com a tese do “primado da razão prática” (pouco mais que um ano depois!) na segunda *Crítica*?

Duas observações derradeiras à guisa de conclusão.

Tudo somado, talvez possamos entender melhor por que Kant afirmava que esta *Fundamentação* estaria “pressuposta” pela segunda *Crítica* (KpV, AA 5:14); pois, quando diz que “a lei moral não pode ser provada por dedução”, no contexto em que introduz o controverso tema do “fato da razão”, imediatamente esclarece que esta “dedução” ora aludida é sinônimo de um “empenho da razão teórica”: “por nenhuma dedução, por nenhum empenho da razão teórica” (*idem*). Mas, como tentei mostrar aqui, esta afirmação quer apenas evitar que o uso teórico usurpe as pretensões práticas da razão e, portanto, neste sentido, os dois empreendimentos (*Fundamentação* e *Crítica da razão prática*) estão bastante alinhados (como queria Kant a despeito de muitos de seus intérpretes): dizer que não há “dedução teórica” da liberdade não é uma novidade da segunda *Crítica* (mas uma espécie de recapitulação de uma tese que, de diferentes maneiras e em vista de propósitos distintos, já se anunciava tanto na primeira *Crítica* quanto na *Fundamentação*) e, por isso mesmo, também não significa qualquer objeção, por si mesma, ao argumento da polêmica terceira seção analisada aqui.

Nesta hipótese, a controversa doutrina do “fato da razão”, antes de constituir um substituto *tout court* para o argumento supostamente fracassado da terceira seção

da *Fundamentação*, reafirma os limites entre os dois usos da razão e, em continuidade com ela, constitui um *locus* privilegiado do empreendimento crítico: demarcar limites para as pretensões da razão e, desse modo, levar a cabo o tão sonhado projeto (quicá, tanto originário quanto intrínseco à tradição filosófica ocidental) de conciliar teoria e prática; garantindo *criticamente* uma convivência legítima e sistematicamente articulada entre estes dois usos da razão por meio da subordinação – e não de uma mera “justaposição” (KpV, AA 5: 219) – dos interesses envolvidos em cada um deles em nome do “primado prático”. Mas esta é outra história, cuja análise escapa aos limites e pretensões do presente trabalho, e, ainda que possa ser vista como um desdobramento dele, não passa aqui de uma sugestão à luz dos argumentos apresentados acima em nome de uma coerência geral mínima no tratamento crítico da moralidade.

Referências bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals: a commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ALMEIDA, G. A. de. "Liberdade e moralidade segundo Kant", *Analytica*, v. 2, nº 1, 1997, p. 175-202.
- ALMEIDA, G. A. de. "Crítica, dedução e facto da razão" in: *Analytica*, Vol. 4, nº 1, 1999, p.57-84.
- ALMEIDA, G. A. de. "Introdução do tradutor" in *Fundamentação à metafísica dos costumes*. Trad. Guido A. de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial & Barcarolla, 2009, p.11-55.
- BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BRANDT, Reinhard. "Der Zirkel im dritten Abschnitt Von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" In: *Kant Analysen-Problem-Kritik*. Würtburg: Königshausen & Neumann, 1988, p.169-191.
- ESTEVES, Julio. "A dedução do imperativo categórico na fundamentação III", *Studia Kantiana*, 5, 2004, p.61-78.
- HANNA, Robert. *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- HENRICH, Dieter. "The Deduction of the Moral Law: The Reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals". In: GUYER, Paul (org.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998, p. 303-341.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- KANT, I. *Fundamentação à metafísica dos costumes*. Trad. Guido A. de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial & Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- KRAFT, Bernd & SCHÖNECKER, Dieter. "Einleitung", *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburgo: Felix Meiner, 1999.
- LONGUENESSE, Béatrice. *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison purê*. Paris: PUF, 1993.
- ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Editora Ática, 1981.
- SCHÖNECKER, Dieter & WOOD, Allen. *Kant's "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" – Ein einführender Kommentar*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2002.

- SCHÖNECKER, Dieter & WOOD, Allen. “How is a Categorical Imperative Possible?” in *Grundwork for the Metaphysics of Morals*. Ed. C. Horn and D. Schönecker. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2006, p. 301-323.
- VUILLEMIN, Jules. “Kant’s moral intuitionism” in *L’intuitionisme kantien*. Paris: Vrin, 1994, p.57-70.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. J. C. Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

Resumo: Neste trabalho, proponho uma interpretação para a polêmica terceira seção da *Fundamentação à metafísica dos costumes* de Kant, defendendo que a espontaneidade da razão cumpre um papel central para a prova da liberdade como fundamento da lei moral. Sem pretender tratar exaustivamente de toda esta seção (e dos diversos problemas envolvidos nela), farei um recorte bem preciso de textos e limitarei minhas análises apenas aos seus tópicos iniciais. Em primeiro lugar, (I) exponho alguns problemas mais gerais envolvidos nesta terceira seção; em seguida, (II) apresento meus argumentos em defesa da centralidade da espontaneidade da razão para a força conclusiva da prova pretendida por Kant; por fim, (III) exploro uma das possíveis consequências desta interpretação no que diz respeito à limitação (e articulação) entre uso teórico e uso prático da razão.

Palavras-chave: Kant; fundamentação; liberdade; espontaneidade; lei moral.

Abstract: In this paper, I propose an interpretation for the controversial third section of *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, arguing that the spontaneity of reason plays a central role for the proof of freedom as the foundation of moral law. Without wishing to deal exhaustively with this entire section (and the different problems involved in it), I will resort to a very precise selection of texts and limit my analysis to their initial topics. At first, (I) I outline some of the more general problems involved in this third section; (II) I present my arguments in defense of the centrality of the spontaneity of reason to the conclusive force of the proof intended by Kant; (III) I explore one of the possible consequences of this interpretation with respect to the limitation (and articulation) between theoretical use and practical use of the reason.

Keywords: Kant; foundation; freedom; spontaneity; moral law.

Recebido em: 09/2019

Aprovado em: 11/2019

“E nada resta senão a *defesa*”. É possível ler a *GMS III* à luz da Disciplina da Razão Pura?

[“And nothing remains but the *defense*”. Is it possible to read the *GMS III* in the light of the Discipline of Pure Reason?]

Diego Kosbiau Trevisan*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

Há uma linha de continuidade metodológica, pouco notada na bibliografia secundária, entre a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (GMS)* e a *Crítica da Razão Pura (KrV)*, mais especificamente entre a terceira seção da *GMS (GMS III)* e o capítulo da *KrV* sobre a Disciplina da Razão Pura¹. Ora, é justamente nesse momento da *KrV* – e, a rigor, de sua produção filosófica – que Kant mais se detém sobre o papel desempenhado pelas provas <*Beweise*> e, a rigor, por uma *dedução* em seu método filosófico. Investigar essa linha de continuidade, que diz respeito diretamente ao método crítico, auxilia a compreender o que Kant entende por dedução no contexto específico da *GMS* e, não menos importante, quais seriam os limites e as funções específicas dos usos teórico-especulativo e prático da razão na filosofia crítica.

Logo na 1ª subseção da *GMS III*, “O conceito da liberdade como chave para a explicação da autonomia da vontade”, Kant menciona a “dedução do conceito da liberdade a partir da razão prática pura” (*GMS AA 04: 447*) a ser empreendida nessa seção da *GMS*. Ora, uma condição prévia para se compreender de que dedução se trata – e, de modo geral, o que é propriamente deduzido aqui – é a análise daquilo que Kant entende por método de prova na filosofia e, pois, sobre a função que a filosofia teórico-especulativa cumpre para o uso prático da razão, mais especificamente no contexto dessa dedução do conceito da liberdade a partir da razão prática pura – em outras palavras, que contribuição a filosofia teórico-especulativa dá

* E-mail: diegokosbiau@hotmail.com

¹ Quem aponta para essa continuidade, mas com limitações, é H. Klemme (2014; 2017) e também M. Wolff (2009). Klemme discute longamente a necessidade de ressaltar o papel da razão especulativa no argumento dedutivo da *GMS III* entendido como uma refutação ao fatalismo, mas não se volta à Disciplina da Razão Pura e, com isso, emprega um par conceitual (dedução negativa e dedução positiva) que não encontra base conceitual sólida em Kant. Wolff recorre a noções centrais da metodologia kantiana de prova, porém seu foco é a doutrina do *Faktum* da *Crítica da Razão Prática*, e não a *GMS III*. De modo geral, os comentaristas que discutem a *GMS III* à luz do conceito kantiano de dedução não se reportam à Disciplina da Razão Pura, onde são apresentados os pressupostos e limites de uma dedução no interior do método crítico. Cf, p.ex., D. Henrich (1975).

à filosofia prática e à prova da validade do imperativo categórico como princípio supremo da moralidade².

Como afirma Kant na *GMS III*, embora não seja possível “explicar” <erklären> a realidade objetiva da ideia de liberdade sob uma perspectiva teórico-especulativa, é-nos permitido – e, mais, como se verá, exigido – pressupor e “defender” <verteidigen>, ainda sob uma perspectiva teórico-especulativa, a possibilidade ou admissibilidade <Zulässigkeit>³ de tal ideia, para que, então, possamos utilizá-la sob uma perspectiva prático-moral:

A liberdade (...) é uma mera ideia, cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum comprovada <dargetan> segundo leis naturais e, por conseguinte, em nenhuma experiência, [e] a qual também, portanto, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida <begriffen> nem sequer discernida <eingesehen>. Ela vale somente como pressuposto necessário da razão em um ser que crê ter consciência duma vontade, isto é, de uma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber, [a faculdade] de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte, segundo leis da razão, independentemente de instintos naturais). Ora, onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a explicação <Erklärung>, e nada resta senão a defesa <Verteidigung>, isto é, a repulsão das objeções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declaram a liberdade impossível (GMS, AA 04: 459).

Nessa passagem da *GMS III*, presente na 5ª subseção, “Do limite extremo de toda filosofia prática”, Kant aponta para uma estratégia de prova já delineada na Disciplina da Razão Pura. Tal estratégia de prova é composta, grosso modo, de duas etapas: primeiro, contra o fatalismo e para possibilitar o uso prático da razão, a defesa da hipótese ou pressuposição da liberdade a partir do uso especulativo da razão (o que corresponde, grosso modo, à disciplina da razão pura em seu uso polêmico); e, segundo, uma vez salvaguardada a possibilidade ou admissibilidade (e não “realidade objetiva”) da liberdade sob a perspectiva teórico-especulativa, a dedução da ideia de liberdade como condição para o uso prático da razão e, pois, para a validade do imperativo categórico (o que corresponde, grosso modo, à disciplina da

² Nesse sentido, Klemme afirma: “[A] dedução positiva da ideia de liberdade não começa com a filosofia teórica e seu conceito de liberdade, como é continuamente afirmado na literatura. A tarefa da filosofia teórica na *Fundamentação* consiste, antes, em mostrar a impossibilidade de provar a impossibilidade da liberdade em seu uso prático” (Klemme, 2017, pp. 257-8).

³ Na *Crítica da Razão Prática*, no contexto da dedução dos princípios da razão prática pura e da analogia (ou desanalogia) com a dedução dos princípios da razão especulativa, que coloca como fundamento ou “primeiro datum” (KpV, AA 05: 42) a “intuição sensível pura”, Kant fala sobre a defesa da “admissibilidade” da liberdade: “[N]essa empresa, a crítica pode, sem censura, começar pelas leis práticas puras e sua efetividade, e tem de começar por elas. Mas, ao invés da intuição, ela coloca como fundamento para essas leis o conceito de sua existência no mundo inteligível, a saber, o conceito de liberdade. Pois este conceito não tem outro significado e essas leis só são possíveis com relação à liberdade da vontade, mas, sob a pressuposição dessa liberdade, elas são necessárias, ou inversamente, a liberdade é necessária porque essas leis, enquanto postulados práticos, são necessárias. Agora, para além disso, não se pode explicar <erklären> como é possível essa consciência das leis morais ou, o que é o mesmo, a consciência da liberdade; pode-se apenas defender, e muito bem, na crítica teórica a admissibilidade <Zulässigkeit> da liberdade” (KpV, AA 05: 46).

razão pura em seu uso dogmático). Ao passo que a segunda etapa é realizada por Kant nas primeiras subseções da *GMS III*, o primeiro momento é, propriamente, o tema da Dialética da Razão Pura, mais especificamente da resolução do terceiro conflito antinômico da Antinomia da Razão Pura, o qual trata da aparente contradição entre o determinismo natural e a liberdade. Esse primeiro momento da estratégia de prova de Kant, o da defesa da possibilidade da liberdade, é de responsabilidade da razão teórico-especulativa e é retomado na 5ª subseção da *GMS III*, agora explicitamente contra o fatalista, que nega a possibilidade da liberdade (Cf. Klemme, 2014; 2017). Embora no encadeamento argumentativo da *GMS III* ele surja após terminada a segunda etapa, o primeiro momento de defesa da possibilidade ou admissibilidade teórico-especulativa da liberdade é conceitualmente anterior, constituindo-se como peça central e indispensável para a dedução propriamente dita. Ora, se provada, numa perspectiva teórico-especulativa, a impossibilidade da liberdade, toda a moral se mostraria uma ilusão e seria “aniquilada”. Cumpre, pois, defender a possibilidade ou admissibilidade da *pressuposição* da liberdade como outra espécie de causalidade – a causalidade por liberdade se apresenta como uma *hipótese transcendental* que precisa ser defendida contra a hipótese dogmática e infundada do fatalismo. Como se lê na *Metafísica* Heineze:

Ele [o fatalismo] é a hipótese da completa necessidade natural, isto é, da necessidade de um estado em que as substâncias entram, na medida em que esse estado é determinado pelo anterior. Ele [o fatalismo] é admitido contra a liberdade. Não há, pois, liberdade, uma vez que a ação já está determinada no tempo anterior, e o tempo anterior não está em meu poder. Que o ser humano tenha liberdade, isto não poderá ser provado psicologicamente, mas, antes, moralmente. Por meio da moralidade eu considero o ser humano não como um ser natural, como objeto dos sentidos, mas, antes, como inteligência, como objeto da razão. Se eu quisesse provar a liberdade psicologicamente, então eu precisaria considerar o ser humano segundo sua natureza, isto é, como ser natural, e enquanto tal ele não é livre (...). Fatalismo é a hipótese da alma humana como um ser do qual a liberdade não é uma característica. – Uma liberdade é possível (pensável)? A possibilidade do pensamento, isto é, pensar-se a alma humana como livre, pode ser provada. Veja [o que foi dito sobre] as Antinomias (V-Met-K2/Heinze, AA 28: 773).

Em primeiro lugar, será discutida, em linhas gerais, a argumentação da *GMS III*, apresentando o desafio fatalista, que é acolhido por Kant desde o período pré-Crítico até a *KrV*. Nesse contexto, a *GMS III* propõe tanto a dedução da ideia da liberdade e da validade do imperativo categórico, numa perspectiva prática, como a necessidade de, numa perspectiva teórico-especulativa, provar, ou melhor, defender a possibilidade ou admissibilidade da ideia da liberdade contra o fatalismo. Na sequência, a Disciplina da Razão Pura será analisada para indicar como Kant aplica na argumentação da *GMS III* os procedimentos críticos de prova apresentados nesse capítulo da *KrV*.

I – A necessidade de defender-se contra o fatalismo

De modo esquemático, podemos dividir o argumento da *GMS III* em três momentos (Cf. Klemme, 2014, pp. 61-2): *Primeiro*, tem de ser deduzida a ideia de liberdade, como “chave para a autonomia da vontade” (GMS, AA 04: 446) (ou seja, para o princípio supremo da moralidade, obtido na *GMS II*). Kant procura mostrar que, para nós, seres racionais, existe um fundamento para pensar-nos como sujeitos que agem sob a ideia de liberdade, isto é, para atribuir-nos uma causalidade própria diversa da causalidade natural. *Segundo*, cumpre mostrar como isso permite fornecer uma resposta à pergunta sobre a validade de um imperativo categórico, ou seja, de uma obrigação moral incondicional. Se, pois, o uso da ideia de liberdade a partir de uma perspectiva especificamente prática (que diz respeito à determinação pura de nossa vontade como sujeitos racionais) é e pode ser deduzido, então, *terceiro*, é preciso mostrar, numa perspectiva *teórico-especulativa*, que é impossível que essa ideia de liberdade seja provada como um conceito contraditório e, pois, inadmissível. É justamente nesse terceiro momento, ao qual nos limitaremos aqui, que entra em cena a defesa da liberdade contra o fatalismo. Argumentamos que tal defesa é imprescindível e até mesmo condição inicial para que os dois primeiros momentos sejam realizados.

Na subseção 5 da *GMS III* Kant pretende abordar um tema que, nas subseções anteriores, havia ficado ainda em aberto, a saber, a relação entre a filosofia teórico-especulativa e a filosofia prática. Kant afirma avançar, aqui, um argumento não pura e simplesmente complementar à dedução do imperativo categórico que havia sido realizada nas subseções anteriores, mas, antes, *central* para seu procedimento dedutivo:

Contudo, não se pode ainda dizer aqui que começa o limite da filosofia prática. Pois aquela resolução do litígio <*Beilegung der Streitigkeit*> não lhe pertence de maneira alguma, mas, antes, ela exige da razão especulativa somente que esta acabe com a discórdia em que se acha embaraçada em questões teóricas, para que a razão prática tenha tranquilidade e segurança em face dos ataques exteriores que poderiam disputar-lhe o solo sobre o qual quer instalar-se (GMS, AA 04: 457).

Se é verdade que a própria filosofia prática deve fornecer os materiais para a dedução de seu princípio supremo, o princípio da autonomia da vontade, não é por isso que a filosofia especulativa nada tenha a contribuir e a realizar para tal procedimento dedutivo. Ora, trata-se de uma “tarefa inevitável da filosofia especulativa” (GMS, AA 04: 456) mostrar que a contradição entre liberdade e necessidade natural, de que fala o terceiro conflito antinômico da Dialética Transcendental da *KrV*, é ilusória, para que, *então*, a razão prática encontre a segurança de que necessita para deduzir e tornar vinculante seu próprio princípio supremo. Essa tarefa ou “dever”, segundo Kant,

incumbe apenas à filosofia especulativa, para poder abrir caminho livre à filosofia prática. Não cabe, portanto, à discipulação do filósofo resolver ou deixar intacta a aparente contradição; pois neste último caso a teoria a este respeito é um *bonum vacans*, em cuja posse pode instalar-se com razão o fatalista e expulsar toda a moral do seu pretensão domínio que ela possui sem título algum (GMS, AA 04: 456).

Kant não discute na *GMS III* qual seria a tese explícita do fatalista contra a qual é preciso defender a possibilidade teórico-especulativa da ideia da liberdade. Para compreendê-la melhor e reportá-la à discussão que Kant realiza sobre a doutrina do determinismo na Antinomia da Razão Pura, cumpre retornar a uma obra do período pré-Crítico, na qual Kant procura rebater a doutrina fatalista como uma doutrina que “aniquila a liberdade e a moralidade”.

Na 2ª seção da *Nova dilucidatio* (1755), sobre a redefinição do princípio de razão suficiente como princípio de razão determinante <*ratio determinans*> ou antecedente da existência de algo (oposição entre *ratio veritatis* e *ratio existentiae*) (cf. Campo, 1959, p. 128 e Schmucker, 1980) (PND, AA 01: 391-410), Kant expõe o primeiro esboço do problema do terceiro conflito antinômico da *KrV* sobre a oposição entre determinismo e liberdade. Kant argumenta, por um lado, *contra o fatalismo*, concebendo-o como a doutrina que afirma que todas as ações são determinadas por razões ou fundamentos <*rationes*> antecedentes, e, por outro, *contra a doutrina da liberdade como indiferença*, ou seja, contra a doutrina que afirma que livre é a ação realizada sem um fundamento ou razão antecedente qualquer. Ora, ao passo que o fatalista “aniquila a liberdade e a moralidade” (PND, AA 01: 389. Grifo meu), a doutrina da liberdade como indiferença é insustentável, pois a ação livre, como uma causa que produz efeitos, também deve ter um fundamento (PND, AA 01: 406). A solução de Kant para esse dilema repousa, de certa forma, sobre uma estrutura conceitual análoga àquela da solução do terceiro conflito antinômico da *KrV*: admitir que ações livres têm um fundamento e, nessa medida, são eventos que produzem efeitos sensíveis; ao mesmo tempo, porém, defender que elas têm, ademais, um fundamento “interno” ou “não sensível” (algo como o “caráter inteligível” da *KrV* – p.ex., A 557/B 585), ele mesmo liberto da determinação natural.

O ensejo de Kant na *Nova dilucidatio* foi provavelmente o desafio lançado por Crusius sobre a possibilidade de ações livres sob a pressuposição da validade universal e absoluta do princípio de razão suficiente. No § 126 do *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* (1745) Crusius discute se a busca por atribuir uma necessidade *hipotética*, e não absoluta, à imputação moral de nossas ações consegue, de fato, salvar a possibilidade de uma ação livre e, pois, imputável (Crusius, 1766, pp. 208-11). A exposição de Kant no final da 2ª seção da *Nova dilucidatio* se baseia nesse parágrafo da obra de Crusius e na preocupação em conciliar a validade do *principium rationis* e a possibilidade da ação imputável,

porque livre, e, pois, da moral⁴. Segundo Kant, o fatalista baseia sua prova na seguinte proposição, apoiada, por sua vez, no princípio de razão suficiente: “se tudo o que acontece somente pode acontecer se houver uma razão [ou fundamento] <ratio> antecedente determinante, então se segue que tudo o que não acontece também não pode acontecer, pois claramente não há uma razão [ou fundamento] que o precede” (PND, AA 01: 399). O raciocínio é simples: a ação livre pressupõe que seu contrário pudesse ter ocorrido; porém, se tudo o que ocorre só ocorre porque tem uma razão ou fundamento determinante antecedente, então o que não ocorreu não poderia ter ocorrido, já que se tivesse uma razão ou fundamento anterior teria forçosamente ocorrido; donde se segue que o que ocorreu ocorreu de modo necessário, inclusive as ações que se reputam livres⁵. Kant apresenta os argumentos de Crusius contra esse fatalismo: ora, se toda ação está determinada segundo o princípio de razão suficiente, o fundamento da ação deve ser remetido, numa longa cadeia de acontecimentos, às suas primeiras causas no “primeiro estado do mundo” <primo mundi statu>, em “Deus como autor” <Deum auctorem> (idem). Há, pois, a identidade de fundamento/razão e causa, isto é, entre *ratio* e *causa*, *Grund* e *Ursache*. Assim, tudo o que acontece (como ato livre ou evento natural) é previsto por Deus e as consequências não poderiam ser outras que não aquelas que efetivamente tomaram lugar. “Portanto, a imputação de nossos atos não nos pertence” (PND, AA 01: 399). Com a anulação da possibilidade da imputação anula-se também toda possibilidade da moral: como Deus pode nos punir ou recompensar se todas as nossas ações já são previstas por ele como absolutamente necessárias? (PND, AA 01: 399-400).

Não nos interessa, aqui, discutir a solução que Kant dá a esse problema nesse momento do desenvolvimento de sua filosofia⁶. Notemos, apenas, que o problema posto pelo fatalismo é análogo àquele discutido na Antinomia da Razão Pura da *KrV*, mais especificamente no terceiro conflito antinômico da razão pura, que opõe liberdade e determinismo. De modo análogo ao fatalista, o determinista afirma que

⁴ “Para a liberdade são necessárias: 1. *espontaneidade simplesmente enquanto tal* (o que é automático, espontâneo) <*spontaneitas simpliciter talis (automaton)*> (independência em relação às causas subjetivas necessitantes (estímulo)) <*independentia a causis subiective necessitantibus (stimulis)*>, para que as determinações, como suas ações, possam ser atribuídas ao sujeito. 2. A faculdade do arbítrio intelectual <*arbitrii intellectualis*> de que isso possa ser-lhe imputado como um *factum*. Já que tudo o que ocorre pressupõe uma complacência <*Wohlgefallen*> segundo leis da faculdade de apetição, então a *complacentia* que é independente da necessitação subjetiva tem de ser intelectual, e, portanto, aquela pressupõe esta. A maior dificuldade se insinua aqui: como pode ser pensado um arbítrio subjetivamente incondicionado ([que] é objetivamente hipotético <*est obiective hypotheticum*>) no (g segundo o) nexu das causas eficientes ou determinantes <*nexu causarum efficientium sive determinantium*> ou, quando se abandona este, como é possível a imputabilidade das ações[?]” (Rx 3860, AA 17: 316. 1764-1768. 1769).

⁵ “Visto que isso deve ser concedido de todos os fundamentos dos fundamentos <*rationum rationibus*> em ordem regressiva, segue-se que, em toda conexão natural, tudo está de tal forma ligado e relacionado que quem deseja o oposto de um evento ou também de uma ação livre representa em seu desejo algo impossível, pois o fundamento que é requerido para sua produção não está presente” (PND, AA 01: 399).

⁶ Trata-se, como mencionado, da admissão de um “fundamento interno” da ação livre não sujeito à determinação natural causal dos eventos. Cf. Trevisan, D. K. (2018).

“não há liberdade, e tudo no mundo acontece segundo leis da natureza” (A 445/B 473), uma vez que todo evento natural, incluindo aqui os atos reputados como livres, deve obedecer à concatenação natural de causas e efeitos e, portanto, ser considerado como o efeito de uma causa anterior determinado por leis da natureza. Como Kant afirma, essa posição determinista ou fatalista (B XXXIV) aniquila todo

interesse prático, a partir de princípios puros da razão, tal como aqueles que a moral e a religião trazem consigo (...). Se nossa vontade não é livre (...) então também as ideias e princípios morais perdem toda validade, e caem com as ideias transcendentais que constituem suas proposições teóricas (A 468/B 496).

Como se sabe, Kant não pretende pura e simplesmente recusar a posição determinista. Ele afirma que ambas as afirmações do conflito, tese (liberdade) e antítese (determinismo), podem ser verdadeiras. Dessa maneira, ao admitir condicionado (evento causado por uma causa causada, pela lei natural) e incondicionado (evento causado por uma causa não causada, pela lei da liberdade) como membros não-excludentes na explicação ou concepção de determinado evento (a ação livre no mundo sensível), chega-se ao objetivo da resolução da antinomia: provar que *não há um conflito real entre as leis da liberdade e as leis da natureza*. Uma não “afeta” a outra, ou seja, o âmbito de validade de cada uma “existe” de forma independente, não há um “entrecruzamento” de jurisdições. Os limites, no entanto, são claros: podemos “chegar” à causa inteligível, mas não “ir além dela”. Sei *que* determinada ação é livre em função dela, mas não sei *por que* ela é livre, no sentido de ter um *Einsicht* na causa de tal ação – tentar respondê-lo “ultrapassa em muito todas as capacidades da razão” (A 557/B 585). Seria o mesmo que perguntar “por que o objeto transcendental de nossa intuição sensível externa dá justamente uma intuição no *espaço*, e não alguma outra” (idem). Esses limites não importam em relação à tarefa ou problema <*Aufgabe*> posto no início da discussão desse conflito: se liberdade e necessidade natural em uma e mesma ação se contradizem. E para esse problema forneceu-se uma resposta – ora, a lei da segunda não afeta a primeira e, por conseguinte, ambas podem “ocorrer” <*stattfinden*> independente uma da outra, a depender do ponto de vista que se adote para considerar essa mesma ação.

Retomemos à *GMS III* e à discussão sobre a necessidade de defender a liberdade sob uma perspectiva teórico-especulativa. Referindo-se implicitamente à necessidade de limitar o escopo da defesa da liberdade realizada na Antinomia, Kant afirma que a filosofia especulativa deve mostrar *que* a liberdade é possível, não *como* ela é possível (Cf. *GMS*, AA 04: 458-9). Para tanto, como condição de possibilidade da filosofia moral, devemos partir do “pressuposto necessário” da ideia da liberdade em um ser racional, que possui uma vontade, ou seja, que “crê” agir segundo leis da razão, independente dos impulsos naturais (*GMS*, AA 04: 459). Numa perspectiva teórico-especulativa, a possibilidade de tal pressuposto, segundo Kant, não pode ser “esclarecida” ou “elucidada” <*erklärt*> (“*como* é possível”), mas apenas “defendida”

<verteidigt> (“que é possível”)⁷. Essa defesa da possibilidade ou admissibilidade teórico-especulativa da ideia da liberdade é o que abre o caminho para que esta seja pressuposta como necessária para o uso prático da razão:

Pressupor essa liberdade da vontade é não apenas (sem entrar em contradição com o princípio da necessidade natural na concatenação dos fenômenos o mundo sensível) muito *possível* (como a filosofia especulativo pode mostrar), mas é também, para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão, por conseguinte de uma vontade (que é distinta dos desejos), *necessário*, sem outra condição, admiti-la praticamente, isto é, na ideia, como condição de todas as suas ações voluntárias (GMS, AA 04: 461).

Com efeito, nesse momento final da 5ª subseção da *GMS III* Kant retoma uma distinção entre conceito negativo e conceito positivo de liberdade que havia sido introduzida logo no início da *GMS III* (GMS, AA 04: 446-7). Ora, o conceito prático-moral de liberdade, como uma espécie “positiva” de causalidade segundo leis livres e autônomas, precisa ser *deduzido*; já o conceito teórico-especulativo da liberdade como uma possível causalidade “negativa”, isto é, independente de causas naturais determinantes, precisa ser *defendido*. Segundo Kant, o ser racional tem consciência de uma lei (GMS, AA 04: 449.07-08), de uma causalidade em relação à sua ação (AA 04: 449.02), isto é, ele se pensa como dotado de vontade (GMS, AA 04: 449.03) e razão (GMS, AA 04: 449.04). Contudo, essa mera consciência de um agir racional por leis e por uma causalidade segundo leis⁸ não vem imediatamente acompanhada da determinação da lei *específica* ou da causalidade *específica* desse ser racional dotado com vontade relativamente às suas ações. É o conceito positivo de liberdade que, pressuposto, deve fornecer o “terceiro” para a dedução:

Parece, pois, que na ideia da liberdade apenas pressupomos propriamente a lei moral, a saber, o próprio princípio da autonomia da vontade, e não podemos provar por si mesma sua realidade e necessidade objetiva (GMS, AA 04: 449).

Trata-se, aqui, do conhecido “círculo” na dedução da ideia da liberdade como condição para a validade do imperativo categórico. Uma das muitas possíveis

⁷ Também na *Crítica da Razão Prática* Kant reforça a ideia de uma “defesa” do pensamento ou da ideia de liberdade enquanto uma espécie de causalidade diversa da dos fenômenos no mundo sensível: “Visto que é absolutamente impossível dar, em alguma experiência, um exemplo conforme a esta ideia [da liberdade como espécie particular de causalidade incondicionada – D. K. T.], porque entre as causas das coisas enquanto fenômenos não pode ser encontrada nenhuma determinação da causalidade que fosse absolutamente incondicionada, nós só poderíamos *defender o pensamento* de uma causa agindo livremente, se nós aplicarmos este pensamento a um ser no mundo dos sentidos, na medida em que este ser é considerado de outro lado também como núnimo, já que havíamos mostrado que não é contraditório considerar todas as ações como fisicamente condicionadas, na medida em que são fenômenos, e ainda considerar ao mesmo tempo sua causalidade como fisicamente incondicionada, na medida em que o ser agente é um ser do entendimento <*Verstandeswesen*>, adotando assim o conceito de liberdade como princípio regulativo da razão” (KpV, AA 05: 42).

⁸ Kant escreve na *Religião* que uma liberdade sem lei não pode ser pensada sem contradição: “Pensar-se como um ser que age livremente e, no entanto, desvinculado da lei adequada a tal ser (da lei moral) seria o mesmo que pensar uma causa que atua sem qualquer lei (pois a determinação segundo leis naturais fica excluída por causa da liberdade): o que se contradiz” (RGV, 06: 35).

soluções para esse problema interpretativo é a seguinte⁹: o círculo se desfaz quando nos pensamos como pertencentes ao mundo do entendimento, isto é, como sujeitos à lei autônoma (como inteligência, agindo sob a ideia da liberdade), e, ao mesmo tempo, como pertencentes ao mundo dos sentidos, isto é, como sujeitos às leis da natureza, e, não obstante, obrigados pela lei da liberdade:

Pois agora vemos que, quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência, a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível (GMS, AA 04: 453).

O conceito positivo de liberdade, como uma certa causalidade segundo leis “autônomas”, isto é, não segundo leis da necessidade natural, é o “terceiro” de que precisa a dedução – entre vontade e agir segundo leis (AA 04: 447). Para tanto, é preciso assumir um ponto de vista prático, o de agir segundo a ideia de liberdade, pressupondo-a desse ponto de vista prático (AA 04: 448).

Contudo, mesmo “deduzido” o conceito de liberdade, é necessário que se prove que, no mundo dos sentidos, a causalidade pela liberdade não é teoricamente impossível – do contrário a moralidade seria “aniquilada”, mostrando-se uma quimera teórica. Assim, a defesa na *GMS III* diz respeito à possibilidade ou admissibilidade de uma causalidade por liberdade no mundo sensível, isto é, a causalidade de um ser natural que age sem ser determinado por “causas determinantes meramente subjetivas”. Para compreendermos melhor, no contexto do procedimento de prova em curso aqui, a necessidade da defesa teórica da possibilidade ou admissibilidade da liberdade, temos de nos voltar, agora, à Disciplina da Razão Pura.

II – Hipóteses transcendentais e o uso polêmico da razão – A defesa teórico-especulativa da possibilidade ou admissibilidade das ideias transcendentais

De modo a distinguir o que significa, por um lado, defender a possibilidade ou admissibilidade da liberdade e, por outro, deduzi-la, voltemo-nos a Mellin, que, em seu *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, expõe uma interessante e útil divisão das formas de prova para Kant:

- 1) Segundo sua natureza lógica, ou ostensivas ou apagógicas;
- 2) Segundo sua natureza metafísica, ou discursivas, acroamáticas, ou também dogmáticas ou intuitivas; as primeiras são ou provas acroamáticas da experiência ou

⁹ A bibliografia sobre o “círculo” é muito extensa. Cf., por exemplo, Schönecker (1999).

provas a priori (apodícticas), e estas últimas ou metafísicas ou transcendentais, denominadas também *dedução*;

3) Segundo sua natureza transcendental, ou dogmáticas ou críticas, também denominadas *deduções* (Mellin, 1797–1803. Bd. I. Abtei II. p. 668).

De modo a que seja demonstrada a *verdade* ou *realidade objetiva* de algo, Kant admite na filosofia transcendental apenas provas discursivo-acromáticas diretas a priori, ou seja, apenas *deduções* metafísicas ou transcendentais. A discussão sobre as provas acromáticas e a especificidade da dedução como prova filosófica em distinção às demonstrações <*Demonstrationen*> matemáticas é o objeto inicial da disciplina da razão em seu uso dogmático, onde filosofia e matemática são distinguidas e contrapostas (Cf. Trevisan, 2018). Contudo, de modo a provar não a verdade especulativa de algo, mas a *possibilidade* específica de determinada proposição não passível de ser provada pelos parâmetros acima, Kant admite também a *refutação* ou *retorsão* da proposição contrária e por conseguinte a *defesa* da própria sem com isso demonstrá-la direta ou indiretamente. Trata-se do segundo título da primeira classe de provas: as provas *apagógicas*.

De modo a ilustrar provisoriamente essa forma argumentativa de prova, vejamos o 4º conflito antinômico da razão da *KrV*. Na resolução desse conflito não se prova (ostensivamente) a existência incondicionada de um ser necessário fora do mundo como sua causa, mas apenas deve-se provar que a razão não pode afirmar nada teoricamente para além das condições empíricas e “também do outro lado limitar a lei do uso meramente empírico do entendimento, impedindo-a de decidir sobre a possibilidade das coisas em geral, [e fazendo com que] *o inteligível não seja explicado como impossível* <*nicht für unmöglich erkläre*> [só] por ele não nos ser útil na explicação dos fenômenos” (A 562/B 590. Grifo meu). Da mesma forma, como Kant escreve na já citada passagem da *GMS III* em que menciona a “prova” da possibilidade da liberdade transcendental, “onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação* <*Erklärung*>, e nada resta senão a *defesa*, isto é, a repulsão das objeções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declaram a liberdade impossível” (GMS, AA 04: 459). Trata-se aqui, não de “dedução *negativa*”, uma vez que “dedução” pode ser apenas uma prova discursivo-acromática direta a priori; mas, sim, de uma prova *apagógica*, uma *defesa*, uma vez que não se fundamenta a verdade de algo, mas apenas se defende, contra presunções contrárias ilegítimas, a “autorização” de algo cuja possibilidade em geral fora justificada previamente¹⁰. No

¹⁰ “Uma dedução negativa ou indireta tem como objeto rejeitar objeções contra uma pretensão faticamente levantada e, em um certo âmbito, já justificada. A dedução positiva realizada anteriormente seria incompleta sem a dedução negativa, pois esta tira do caminho as objeções contra a dedução positiva que esta, por determinadas razões, não pode rechaçar” (Klemme, 2014, pp. 3–4). M. Wolff interpreta a *Verteidigung* aludida como defesa <*Abwehr*> de objeções; já a dedução (“fraca”), como a explicação <*Erklärung*> (e não discernimento <*Einsicht*>) da possibilidade de um conhecimento a priori. Cf. Wolff, 2009, p. 541ss.

caso dos conceitos puros, do entendimento e da razão, sua possibilidade em geral é justificada pela dedução metafísica, ao passo que à dedução transcendental cabe assinalar um âmbito de validade específico – o uso constitutivo e um uso regulativo na experiência, no caso, respectivamente, das categorias e das ideias¹¹. O tema da disciplina da razão em seu uso polêmico, em relação às hipóteses e às provas, é mais específico e se liga diretamente à passagem da *GMS III* citada acima: trata-se da defesa das *ideias da razão* contra afirmações dogmáticas contrárias, possibilitando (e *não* ainda justificando) um uso outro que não o teórico-especulativo, a saber, o *prático*.

Na 3ª seção do capítulo da Disciplina da Razão Pura, “A disciplina da razão pura em relação às hipóteses”, Kant discute qual é o campo legítimo, no interior do âmbito teórico-especulativo, para os objetos da razão pura, ou seja, para as ideias transcendentais. Sabendo que não podemos conhecer nada no uso puro e especulativo da razão, pergunta Kant, restar-lhe-ia um campo de hipóteses “no qual seja permitido, se não afirmar, ao menos inventar e opinar”? (A 769/ 798). Decerto que não. Kant estabelece algumas condições a serem satisfeitas por uma hipótese que pode ser verificada: a) elas não devem ultrapassar o “solo da experiência” (A 771-4/B 799-802); b) ademais, a hipótese admitida deve bastar para determinar as consequências que dela decorrem (A 774-5/B 802-3). Ora, as hipóteses transcendentais, ou seja, aquelas que se apoiam numa ideia transcendental da razão (como, por exemplo, a hipótese transcendental da liberdade), não satisfazem essas condições: a) todas as ideias ultrapassam o campo da experiência possível e não servem para determinar nada empiricamente; b) as hipóteses transcendentais exigem, no ponto de vista especulativo, hipóteses transcendentais adicionais que, elas mesmas, carecem de justificação – como os epiciclos de Ptolomeu. Porém, Kant não conclui daqui a recusa *in toto* das hipóteses transcendental, apenas sua *delimitação* em relação ao objetivo de conhecimento envolvido nas demais classes de hipóteses. No uso polêmico da razão, como no caso do embate com o fatalista ou determinista, a utilização de hipóteses é permitida não com o intuito de verificar ou provar alguma proposição, mas apenas como *defesa* contra proposições dogmáticas contrárias. As hipóteses transcendentais, assim, não servem para conhecer ou esclarecer *<erklären>* algum fenômeno, mas antes, conforme o caráter problemático e meramente heurístico das ideias (A 771/B 799), apenas para *defender* algo, ou seja, não para provar ou demonstrar uma verdade (por indução, dedução ou como quer que seja), mas *permitir* ou *autorizar* uma possibilidade ou admissibilidade. Com efeito, Kant afirma aqui que, embora no uso especulativo não se possa esperar que a razão empregue hipóteses para *fundar <gründen>* uma afirmação ou negação, é permitido utilizá-las para *defender <verteidigen>* uma proposição, não decerto no uso dogmático, mas sim no uso polêmico da razão.

¹¹ Sobre isso, cf. Trevisan (2018).

Por defesa eu não entendo, contudo, uma multiplicação dos argumentos <Beweisgründe> para afirmá-la, mas sim a mera anulação dos discernimentos aparentes <Scheineinsichten> com que o adversário deveria, supostamente, refutar a proposição por nós afirmada (A 776/B 804).

Com efeito, em todas as proposições sintéticas da razão há um fato peculiar, a saber, que aqueles que as afirmam não conseguem aduzir provas suficientes para suas posições, mas os que as negam “sabem tão pouco para afirmar o contrário”. “Essa igualdade na sorte da razão humana, com efeito, não favorece nenhum dos dois no conhecimento especulativo, que é, todavia, o verdadeiro campo de batalha dessas controvérsias <Fehden> que nunca cessam de enfrentar-se” (A 776/B 804).

Porém, prossegue Kant, em relação ao *uso prático da razão*, esta tem um *direito* <Recht> de assumir algo que, no campo especulativo, ela não teria de forma alguma a autorização <befugt wäre> de pressupor na ausência de “argumentos suficientes” <hinreichende Beweisgründe>. Essas assunções prejudicam, de fato, a perfeição da especulação, mas isso não preocupa em nada o interesse prático, pois aqui a razão está numa “posse cuja legitimidade <Rechtmäßigkeit> ela não precisa provar” – e sequer poderia. É o adversário (por exemplo, o fatalista) que deve, pois, provar sua posição (A 776-7/B 804-5). Na falta de provas teóricas de ambos os lados, a vantagem é de quem tem a “pressuposição [ou posse] praticamente necessária” e o ônus da prova é daquele a quem falta esta – isto é, vale a máxima jurídica enunciada já nos *Digesta: melior est conditio possidentis*¹². O uso polêmico da razão no tribunal da crítica baseado nas hipóteses transcendentais intercede em favor da razão pura para defender, no âmbito especulativo, as autorizações fundadas, por sua vez, no direito da razão de assumir as ideias no âmbito prático.

O uso de hipóteses transcendentais, como a da liberdade, é assim legitimado não para fortalecer alguma prova direta, mas apenas para mostrar que o adversário sabe igualmente pouco do objeto de conflito para querer arrogar-se alguma vantagem de seu discernimento especulativo <spekulativen Einsicht>. O parágrafo de A 777-778/B 805-806 condensa tudo o que foi dito aqui. Vale a pena reproduzi-lo integralmente:

As hipóteses só são permitidas no campo da razão pura, portanto, como armas de guerra que não servem para fundar aí um direito, mas apenas para defendê-lo. Mas aqui temos sempre de procurar o adversário em nós mesmos. Pois em seu uso transcendental a razão especulativa é em si dialética. As objeções que se poderia temer estão em nós mesmos. Temos de procurá-las como pretensões antigas, mas nunca prescritas, para em sua negação fundar uma paz perpétua. A tranquilidade externa é apenas aparente. É preciso extirpar o germe dos ataques, que reside na natureza da razão humana; como podemos extirpá-lo, no entanto, se não lhe damos liberdade, e nem mesmo nutrição, para germinar e assim revelar-se, de modo que possamos depois arrancá-lo pela raiz?

¹² *Digesto*, livro 50, seção 17, fragmento 128: “Em uma causa parelha o possessor deve ser considerado como o mais forte”. *Digesto*, livro 50, seção 17, fragmento 154: “Quando as duas partes estão em falta, o conflito sempre falha e a causa do possessor é preferida”.

Imaginem vocês mesmos, a partir disso, objeções que ainda não ocorreram a nenhum adversário, e lhes emprestem armas ou lhe concedam o lugar mais favorável que ele possa desejar! Não há nada aqui a temer, mas sim algo a esperar, qual seja, que vocês se proporcionem uma posse que em futuro algum poderá ser atacada (A 777-778/B 805-806).

As hipóteses transcendentais são, pois, “armas de guerra”, utilizadas não para fundar um direito (isto é, deduzir, legitimar uma posse ou esclarecer *como* são possíveis as ideias transcendentais), mas para defendê-lo (isto é, mostrar a nulidade das contestações contrárias a uma posse ou pressuposição já estabelecida, ou seja, indicar como é ilegítima a negação dogmática da possibilidade das ideias transcendentais e, portanto, *que* estas são possíveis).

Contudo – e isto é importante – o uso desses “antídotos hipotéticos” <*hypothetische Gegenmittel*> deve ser limitado: tão logo o adversário abandona sua soberba dogmática, também devemos baixar as armas e deixar de lado tais hipóteses:

Quem emprega tais antídotos hipotéticos contra as suposições do adversário, que nega tudo de maneira arrogante, não deve ser tomado por alguém que quisesse assumi-los como suas próprias opiniões verdadeiras. Ele os abandona tão logo tenha repellido a arrogância dogmática do adversário. Pois, ainda que ele pareça modesto e temperado quando se comporta de maneira meramente refratária e negativa em relação a afirmações alheias, a sua pretensão não é menos orgulhosa ou arrogante se ele pretende que essas objeções sejam válidas como provas do contrário, como que abraçando o partido afirmador e suas afirmações (A 780-1/B 808-9).

Vê-se, portanto, que no uso teórico-especulativo da razão as hipóteses não têm, digamos, validade em si mesmas, seja como “opiniões” (elas não são “opiniões privadas” <*Privatmeinungen*> – A 781-2/B 809-10) seja, menos ainda, como um meio de prova apodítico (não é permitido atribuir-lhes “validade absoluta” <*absoluten Gültigkeit*> – 782/B 810); muito antes, elas são admitidas meramente em relação às presunções transcendentais <*transzendente Anmaßungen*> opostas – como, no caso da *GMS III*, a presunção do fatalista de “demonstrar” a impossibilidade da liberdade. Tais presunções são transcendentais e, assim, refutáveis, pois “a extensão dos princípios da experiência possível à possibilidade das coisas em geral é tão transcendente quanto a afirmação da realidade objetiva daqueles conceitos que só podem encontrar seus objetos fora dos limites de toda experiência possível” (A 781/B 809). Ao passo que o racionalista dogmático é desmentido em suas pretensões ao provar-se a impossibilidade de deduzir transcendentemente as ideias (como a da liberdade), o cético ou empirista dogmático (nos termos da *GMS III*, o fatalista) é contestado no uso polêmico da razão através de refutações, às quais nos voltamos agora.

Kant discute na 4ª seção do capítulo da Disciplina da Razão Pura, “A disciplina da razão pura em relação às suas provas”, a refutação como modelo metodológico para apoiar hipóteses transcendentais contra negações ou afirmações dogmáticas. O modelo metodológico legítimo para as refutações deve apoiar-se, para

Kant, no já mencionado modo *apagógico* de prova. Segundo ele, “a terceira regra própria à razão pura, quando ela está submetida a uma disciplina relativamente às provas transcendentais, é a seguinte: que suas provas nunca sejam *apagógicas*, mas sempre *ostensivas*” (A 790/ B 818). O modo apagógico de prova, que procura provar *indiretamente a verdade ou falsidade* de determinada proposição, é um “auxílio” <Nothilfe>, nunca um procedimento que satisfaça os propósitos da razão. Ele tem a vantagem de proporcionar maior evidência <Evidenz>, já que a contradição apresenta maior clareza <Klarheit> do que a melhor “conexão” <Verknüpfung>, isto é, um encadeamento silogístico, aproximando-se assim do “intuitivo” <Anschaulichen> de uma demonstração em sentido próprio, ou seja, matemático do termo (A 790/B 818). Porém, de modo a provar a verdade de algo e obter maior grau de certeza relativamente a tal verdade, é necessário ir às “fontes” de tal conhecimento, do que apenas o modo direto e ostensivo de prova é capaz. Ora, “as provas positivas me mostram não apenas a coisa <Sache>, como também as fontes da verdade” (V-Lo, AA 24: 561); a prova apodítica liga à convicção da verdade um “discernimento nas fontes da mesma” (A 789/B 817). A prova direta mostra ostensiva e positivamente que determinada proposição é *verdadeira*, ao passo que a apagógica apenas diz que determinada coisa é falsa, *para então* inferir a verdade (ou falsidade) de outra proposição – ou seja, a verdade de uma proposição é provada indireta e negativamente (Cf. V-Lo/Wiener, AA 24: 893). Porém, uma vez que o modo apagógico de prova possui também uma função *crítica* no uso polêmico da razão, é a ele que Kant se dedica aqui.

O modo apagógico é utilizado na filosofia em virtude da frequente dificuldade ou mesmo impossibilidade de remontar-se aos “fundamentos” dos quais determinados conhecimentos são inferidos. Diante dessa dificuldade ou impossibilidade, pretende-se inferir apagogicamente a verdade de determinado conhecimento a partir de suas *consequências*, e não de suas causas (ou fontes). Kant opõe dois modos apagógicos de prova: o *modus ponens*, que “inere a *verdade* de determinado conhecimento da verdade de suas consequências” (A 790/B 818), e o *modus tollens*, que da *falsidade* de uma única consequência de uma proposição inere a verdade da proposição contraditória (A 791/B 818) (Cf. Grandjean, 2009. p. 138ss). Kant rejeita por completo o *modus ponens*: ora, ele seria possível apenas se se pudesse determinar que “todas as possíveis consequências [de determinado conhecimento] são verdadeiras”, o que é “inexequível” <untunlich>, já que “ultrapassa nossas forças” determinar se *todas* as consequências de uma proposição assumida são verdadeiras. Segundo Kant, tal procedimento *modus ponens* proporciona apenas “hipóteses”, “admitindo-se a inferência <Schluß> por uma analogia” (A 790/B 818; Cf. *Log*, AA 09: 84-5): se há um determinado número de consequências verdadeiras, então é de se supor que também o sejam todas as demais e, por conseguinte, seria verdadeiro o conhecimento do qual elas são inferidas como consequências. O *modus tollens* do modo apagógico de prova, por sua vez, que se

baseia não na verdade, mas na *falsidade* de uma proposição, apresenta-se como um procedimento de prova mais seguro, e nele repousa o modo apagógico também conhecido como *reductio ad absurdum*: ora, se de um conhecimento assumido se extrai uma *única* consequência falsa, então o conhecimento do qual ela é inferida é também falso e, *por conseguinte*, seu contraditório é verdadeiro¹³. Em poucas palavras, por meio do modo apagógico de prova procura-se fundamentar determinado conhecimento ou proposição a partir da prova da impossibilidade de conhecimento ou proposição contraditória.

Apesar dessa vantagem relativamente à evidência proporcionada e de sua utilidade no sentido de facilitar a prova de conhecimentos sem o recurso à remissão aos seus fundamentos, Kant impõe limites à utilização do modo apagógico na filosofia. Ele seria possível apenas nas ciências nas quais *não* há o risco de um *vitium subreptionis*:

O modo apagógico de prova, contudo, apenas é permitido nas ciências onde é impossível introduzir *subrepticamente* <*unterzuschieben*> o subjetivo de nossas representações no objetivo, ou seja, no conhecimento do que está no objeto. Mas onde este último é dominante deve acontecer frequentemente que o contrário de uma dada proposição ou contradiga apenas as condições subjetivas do pensar, mas não o objeto, ou que ambas as proposições se contradigam somente sob uma condição subjetiva, que se toma falsamente como objetiva, e como a condição é falsa, podem ambas ser falsas, sem que da falsidade de uma se possa concluir a verdade da outra (A 791/ B 819).

Ora, nas proposições da metafísica, relativas a objetos que ultrapassam os limites da experiência possível, há um *vitium subreptionis* e, pois, uma ilusão transcendental (ou seja, o subjetivo do conhecimento é tomado por objetivo, as condições de possibilidade de constituição do objeto da experiência são tomadas como condição de possibilidade da coisa em si mesma), de modo que o método apagógico não pode ser aplicado: da falsidade de uma proposição *não se infere* a veracidade da proposição contrária e vice-versa. “E aqui, no que diz respeito às proposições sintéticas, não pode ser permitido justificar as próprias afirmações refutando o seu oposto” (A 792/B 820). O melhor exemplo são as ideias cosmológicas: pelo fato de tese e antítese nos quatro conflitos antinômicos da razão pura não serem proposições contraditórias, mas *contrárias* entre si, da falsidade de uma não pode se inferir a verdade da outra, já que ambas podem ser falsas ou verdadeiras ao mesmo tempo. Assim, na Antinomia da Razão Pura e, de modo geral, nas proposições relativas a ideias transcendentais, o modo apagógico não pode ser aplicado – *ou melhor*, não pode ser aplicado para provar a *verdade* de determinada proposição.

¹³ “Em vez, pois, de percorrer a inteira série dos fundamentos em uma prova ostensiva, que poderia conduzir à verdade de um conhecimento por meio do discernimento completo de sua possibilidade, pode-se encontrar somente uma única consequência falsa, dentre todas as que decorrem do oposto desse conhecimento, para que esse oposto seja falso e, portanto, verdadeiro o conhecimento que se queria provar” (A 791/B 819).

Na metafísica e, de modo geral, na filosofia pura¹⁴ o modo apagógico de prova não tem como função, portanto, fundar a *verdade* de determinada proposição a partir da refutação de uma outra. Não obstante, Kant atribui ao modo indireto de prova uma utilidade crítica, a saber, provar, por meio das mesmas refutações ou retorsões, que determinada proposição é falsa e, *portanto*, outras proposições são *em geral possíveis*. Em outras palavras, o modo apagógico de prova tem como função defender a *possibilidade* ou *admissibilidade* de algo. A utilidade do modo apagógico ou indireto é meramente negativa, no sentido de fundar a possibilidade de algo a partir de uma refutação que se baseia no contraditório de certa proposição¹⁵. No interior da *démarche crítica*, portanto, o modo apagógico de prova tem validade meramente *negativa*, na medida em que pode ser empregado no uso polêmico da razão apoiado em hipóteses transcendentais: contra seus adversários, como por exemplo contra o fatalista, o filósofo pode utilizar o *modus tollens* para denunciar a falsidade da proposição contrária, *sem, contudo, inferir através disso a veracidade de sua própria*. Nessa medida, o modo apagógico de prova na filosofia transcendental apresenta uma restrição em relação à sua aplicabilidade nas outras ciências: pelo fato do *vitium subreptionis*, o filósofo transcendental *não pode inferir indiretamente verdades, apenas denunciar falsidades e, assim, defender possibilidades*.

Nesse sentido, as refutações apagógicas em assuntos da razão pura nada mais são do que 1) ou a “mera representação do conflito da posição contraposta com as condições subjetivas da compreensibilidade <*Begreiflichkeit*> por meio da nossa razão”, o que nada diz sobre a possibilidade mesma do objeto, mas apenas de seu conhecimento e *Einsicht*. É o caso dos Paralogismos e do Ideal da Razão Pura: “como, por exemplo, a necessidade incondicionada na existência de um ser não pode ser compreendida por nós de modo algum, resistindo *subjetivamente* – com direito – a cada prova especulativa de um ser supremo necessário, mas também – sem direito – à possibilidade de tal ser originário *em si mesmo*” (A 792/B 820). A refutação do oposto e defesa da própria posição pressupõe aqui um conceito de objeto não assumido pelo partido contrário (fenômeno e coisa-em-si); ou 2) os dois partidos, o que afirma e o que nega, colocam como fundamento de suas afirmações, por meio

¹⁴ Kant admite o uso do modo apagógico de prova em outras ciências. Na matemática, por esta construir o conceito do seu objeto e, assim, o subjetivo coincidir imediatamente com o objetivo, valem as provas apagógicas. Da mesma forma, na ciência (empírica) da natureza, por esta ter à mão intuições empíricas para demonstrar a realidade objetiva de seus conceitos e veracidade de suas proposições, “pode-se, de fato, impedir toda subreção através da comparação de observações” (A 792/B 820).

¹⁵ “Da consequência é possível, decerto, inferir um fundamento, mas sem determina-lo; mas do conjunto completo de todas as consequências até um fundamento determinado [é possível inferir] que este é o verdadeiro fundamento. Essa totalidade não pode ser conhecida apodicticamente. Por meio do princípio de contradição eu posso inferir, positivamente, a possibilidade do conhecimento (não das causas); negativamente, a impossibilidade do conhecimento e das causas; indiretamente, a necessidade do conhecimento e das causas. Enquanto um princípio negativo, ele é universal; enquanto positivo, tanto direto como indireto, ele não é suficiente como *critério* da verdade” (Rx 2178, AA 16: 260).

de uma “ilusão transcendental”, um “conceito impossível de objeto”, mais especificamente um objeto que deve ser ao mesmo tempo condicionado e incondicionado (valendo o princípio *non entis nulla sunt praedicata*, isto é, do nada não há predicados) – ou seja, tanto o partido que afirma como o que nega *estão errados*, de modo que, por meio da refutação do contrário, não se obtém a verdade da proposição que se pretende demonstrar, mas apenas a *defesa* contra provas falaciosas contrárias. É o caso dos 4 conflitos antinômicos da razão pura¹⁶ e, mais especificamente para nossos objetivos, da refutação do fatalismo.

III – Conclusão

Kant distingue basicamente duas formas legítimas de prova legítima na filosofia transcendental, ou seja, na “filosofia da razão pura”, aquela filosofia sujeita à ilusão transcendental e cujas provas têm de ser a priori: a) uma *prova ostensiva*, obtida através de uma dedução metafísica ou transcendental; b) uma *refutação ou retorsão* da posição contrária que não implica a prova da verdade, mas apenas a prova da impossibilidade da demonstração ou prova contrária (A 792/B 820). Algo como, pois, uma prova *positiva* ou *direta* e uma prova *negativa* ou *indireta*. Trata-se, como vimos, da dupla estratégia de prova que Kant realiza na *GMS III*.

Lembremos, aqui, que o título da *GMS III* é “Passagem da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura”. A utilidade negativa dessa defesa da possibilidade ou admissibilidade das ideias transcendentais pertence, decerto, ao cerne da empresa crítica, inclusive – e sobretudo – no contexto da prova da validade do princípio de autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade. Pelo fato de não ser possível provar sinteticamente a impossibilidade (e tampouco a possibilidade) dos objetos da razão pura, isto é, Deus, alma e mundo, a retorsão, refutação ou defesa tem, pois, uma utilidade indiretamente prática, a saber, de provar teórico-especulativamente a falsidade de proposições dogmáticas contrárias aos objetos da razão pura e, assim, “blindá-la” contra ataques teórico-especulativos infundados. Através da prova da ilegitimidade das provas dogmáticas contrárias aos objetos da razão pura, permite-se que sua possibilidade ou mesmo realidade objetiva seja “provada” ou “postulada” alhures, a saber, no uso *prático* da razão, livre de “usurpações da especulação dogmática”. Essa “defesa” da razão pertence, como Kant deixa claro na passagem, à *legislação* da razão na metafísica e, pois, à *Crítica*. Vejamos essa passagem da *Metaphysik Mrongovius*:

¹⁶ No capítulo da Disciplina da Razão Pura, Kant dá o exemplo do 1º confronto antinômico: “Assim, por exemplo, se se pressupõe que o mundo sensível é dado *em si mesmo* no que diz respeito à sua totalidade, então é falso que ele tenha de ser *ou* infinito segundo o espaço, *ou* finito e limitado, pois ambos são falsos. Pois fenômenos (como meras representações) que, todavia, fossem dados *em si mesmos* (como objetos), são algo impossível, e a infinitude desse todo imaginário, embora incondicionada, contradiria contudo (já que tudo é condicionado nos fenômenos) a determinação incondicionada da quantidade que é pressuposta no conceito” (A 793/B 821).

Em nenhuma ciência a utilidade negativa é tão grande como na metafísica, pois em nenhuma [ciência] os erros são tão grandes e perigosos. Em nenhuma ciência, portanto, a crítica é tão necessária quanto aqui, pois aqui tudo tem utilidade negativa. Nós podemos mostrar que tais princípios, com os quais o adversário argumenta contra mim e pretende tornar vacilante a crença em Deus e um outro mundo, não estão fundados na razão (V-Met/Mrongovius, AA 29: 780).

Nessa dupla utilidade da Crítica – limitar e libertar – repousa a dupla função, negativa e positiva, de sua legislação e de seu uso polêmico. Para provar “positivamente” a realidade prática da ideia de liberdade como pressuposto para a vinculabilidade do imperativo categórico, é necessário, antes, defender “negativamente” a sua possibilidade ou admissibilidade sob uma perspectiva teórico-especulativa. Essas duas etapas ou momentos do procedimento dedutivo estão presentes na *GMS III*.

Referências bibliográficas

- CAMPO, M. *La Genesi del Criticismo Kantiano*. Varese: Ed. Magenta, 1959.
- CRUSIUS, C. A. *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*. Leipzig, 1766.
- GRANDJEAN, A. *Critique et réflexion: essai sur le discours kantien*. Paris: Vrin, 2009.
- HENRICH, D. “Die Deduktion des Sittengesetzes”. In: Schwan, A (Org.). *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*. Darmstadt: WBG, 1975.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, Vozes, 2016.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, Vozes, 2012.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KLEMME, H. “Freiheit oder Fatalismus? Kants positive und negative Deduktion der Idee der Freiheit in der Grundlegung (und seine Kritik an Christian Garves Antithetik von Freiheit und Notwendigkeit)”. In: Puls, H (Org.). *Kants Rechtsfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III: Deduktion oder Faktum?*. Berlin: De Gruyter, 2014.
- KLEMME, H. “The Antithetic between Freedom and Natural Necessity: Garve’s Problem and Kant’s Solution”. In: Dyck, C. & Wunderlich, F. (Orgs.). *Kant and His German Contemporaries. Vol 1, Logic, Mind, Epistemology, Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- MELLIN, G. S. A. *Encyclopädische Wörterbuch der Kritischen Philosophie*. 6. Bände. Leipzig, 1797-1803.
- SCHÖNECKER, D. *Kant: Grundlegung III: Die Deduktion Des Kategorischen Imperativs*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1999.
- SCHMUCKER, J. *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 1980.
- TREVISAN, D. K. *Der Gerichtshof der Vernunft. Eine historische und systematische Untersuchung über die juridischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018.
- WOLFF, M. “Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral”. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57, 4. 511–549, 2009.

Resumo: O presente artigo propõe analisar a terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* à luz do capítulo sobre a Disciplina da Razão Pura, da *Crítica da Razão Pura*. O objetivo é mostrar como a filosofia teórico-especulativa cumpre um papel central nesse momento da *Fundamentação*, a saber, defender, contra o fatalismo, a possibilidade ou admissibilidade da hipótese transcendental da ideia da liberdade sob uma perspectiva teórico-especulativa.

Palavras-chave: Liberdade, Dedução, Hipótese, Filosofia Especulativa, Filosofia Prática

Abstract: This paper aims to discuss the third section of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* in view of the chapter on the Discipline of Pure Reason, of the *Critique of Pure Reason*. The objective is to show how the theoretical-speculative philosophy plays a central role in this moment of the *Groundwork*, namely, to defend, against fatalism, the possibility or admissibility of the transcendental hypothesis of the idea of freedom from a theoretical-speculative perspective.

Keywords: Freedom, Deduction, Hypothesis, Speculative Philosophy, Practical Philosophy

Recebido em: 02/2020

Aprovado em: 03/2020

“Uma vontade livre e uma vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa”: o conceito kantiano de autonomia e sua tese da analiticidade na *Fundamentação III*¹

[“A free will and a will under moral laws are the same”: Kant’s concept of autonomy and his thesis of analyticity in *Groundwork III*]

Dieter Schönecker

Universität Siegen (Siegen, Alemanha)²

1. Introdução

Na seção 1 de *GMS III*³, Kant afirma que “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa” (*GMS*, AA 04: 447.6-10). Essa afirmação expressa o conceito kantiano de autonomia; afinal de contas, o conceito de liberdade é a “chave” (*GMS*, AA 04: 446.6) para este conceito. Assim, se compreendermos liberdade em sua relação com a moralidade, compreendemos a autonomia. Mas como devemos compreender essa relação? De acordo com a leitura padrão, a afirmação de Kant é de que uma vontade livre está submetida à lei moral como um Imperativo Categórico (IC). Assim, uma vez demonstrado que somos livres, fica demonstrado que somos obrigados pelo IC⁴. Esta interpretação, argumentarei, é incorreta.

¹ Versão original disponível em:

https://dspace.ub.uni-siegen.de/bitstream/ubsi/1136/1/Schoenecker_A_free_will_and_a_will_under_moral_laws_are_the_same.pdf

² Agradeço a Oliver Sensen pelos comentários muito úteis sobre o primeiro rascunho deste capítulo.

³ Todas as referências textuais à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* presentes nessa tradução são baseadas na tradução em língua portuguesa de Paulo Quintela (Edições 70, 2011), ao passo que o artigo original se serviu da tradução e edição de Allen Wood (Yale University Press, 2002). As referências ao texto alemão da *Grundlegung* são da edição de B. Kraft e D. Schönecker (Hamburg: Meiner Verlag, 1999). Demais referências textuais são de *The Cambridge Edition of Immanuel Kant's Works* (Cambridge University Press, 1992-). As três partes que dividem a *Fundamentação* (“Transição do conhecimento moral da razão para o conhecimento filosófico”; “Transição da filosofia moral popular para a Metafísica dos Costumes”; “Transição da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura”) são indicadas por algarismos romanos (*GMS I, II e III*). Os subcapítulos de *GMS III* são referidos como seções (seção 1: O conceito da liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade; seção 2: A liberdade tem de pressupor-se como propriedade da vontade de todos os seres racionais; seção 3: Do interesse que anda ligado às ideias da moralidade; seção 4: Como é possível um imperativo categórico; seção 5: Do limite extremo de toda filosofia prática) (Nota do Tradutor).

⁴ Cf., por exemplo, O’Neill (1989, p. 294); Wood (1999, p. 171); e Guyer (2010).

Para seres santos, a lei moral é, certamente, não-imperativa. Mas à qual lei moral Kant se refere quando afirma que “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa”? Trata-se da lei moral como um imperativo, ou da lei moral em sua forma não-imperativa? Também não há dúvida de que, de acordo com Kant, a lei moral, enquanto um imperativo, é sintética. Ora, suponhamos que a lei moral naquela afirmação é a lei moral não-imperativa – essa lei moral não-imperativa também é sintética, ou ela é analítica? Minhas respostas são estas: ao dizer que “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa”, Kant afirma que, em relação a seres perfeitamente racionais e livres, *ou* seres considerados apenas como membros do mundo inteligível, a lei moral é descritiva, não prescritiva; e, portanto, não é uma proposição sintética, mas analítica. Isso significa dizer que a ‘análise’ do próprio conceito de tal ser fornece <ields> que, por sua própria natureza, tal ser sempre e necessariamente quer moralmente <wills morally>. Eu denomino essa afirmação sobre a relação analítica entre liberdade e lei moral *tese kantiana da analiticidade*. Esta tese está no coração do conceito kantiano de autonomia. A menos que compreendamos a primeira, não compreenderemos a última.

Começarei com três considerações metodológicas preliminares (a segunda seção deste capítulo). Na terceira seção, apresentarei minha interpretação da estrutura geral <overall> de *GMS* III. Esta seção, bem como a quarta seção, sobre a relação analítica entre liberdade e moralidade, basicamente reflete o que eu havia estabelecido em outro lugar, em alemão⁵. Contudo, enquanto minhas interpretações anteriores foram bastante superficiais, eu tento ir agora mais a fundo no texto e nos seus problemas através de uma interpretação *comentadora* <a kommentarische interpretation>⁶.

2. Três considerações metodológicas preliminares

Tenho argumentado repetidamente que quase toda literatura sobre Kant sofre de um *esquecimento do texto* <Textvergessenheit>⁷, e que a solução para isso é ler Kant na forma de um comentário <kommentarisch>⁸. Tal interpretação *comentadora* obedece, dentre outros, dois princípios. Primeiro, ela distingue, de

⁵ Cf. Schönecker (1999) e no prelo; uma versão breve versão em língua inglesa se encontra em Schönecker (2006).

⁶ “Interpretar um texto filosófico em forma de um comentário não significa outra coisa senão ler com precisão e distinguir a questão do significado <Frage nach der Bedeutung> da questão da verdade <Frage nach der Wahrheit>. Cf. Schönecker (2009, p. 3). (N.T.)

⁷ “A ideia central é simples: uma coisa é entender um texto e outra é avaliá-lo [...]. O objetivo da pesquisa de Kant é, portanto, entender (melhor) os textos de Kant [...]. Se você quer entender um texto, você tem que estar preparado para entrar nos menores detalhes e sutilezas microscópicas, mas ao mesmo tempo se envolver em relações contextuais e da história de seu desenvolvimento”. Cf. Schönecker (2009, pp. 3-4). (N.T.)

⁸ Cf. Schönecker (2004), bem como Damschen e Schönecker (2012, p. 201-70).

maneira abrupta, a questão do que um texto *significa* e a questão de se os argumentos que ele apresenta são *consistentes* <sound>.

Considerações sobre a plausibilidade de uma dada teoria são uma ferramenta importante na interpretação de um texto; mas se dispomos de uma interpretação *a*, que é melhor que uma interpretação *b* – *grosso modo*, uma interpretação é melhor se ela, coerentemente (i.e., consistentemente e de um modo compreensível), explica <accounts for> mais observações textuais do que outra –, então *a* deve ser preferida ao invés de *b*, mesmo se *b* atribuir <ascribes> uma teoria ao texto que pareça mais atrativa do que a teoria baseada em *a*. Por exemplo, a tese da analiticidade traz à tona <brings about> a questão de como más-ações são possíveis: se agir livremente é agir moralmente, e vice-versa, então parece não haver espaço para más-ações que sejam livres⁹. Se a melhor interpretação mostra que esta subjunção dupla <bisubjunction> é a posição de Kant, ela não deve ser abandonada porque tem uma implicação indesejada (do ‘nosso’ ponto de vista); talvez essa implicação seja uma razão para abandonar aquela dupla subjunção, mas não é razão para abandonar a própria interpretação, se ela for a melhor disponível.

Segundo, afirmações teóricas são quase sempre parte de uma teoria maior e mais abrangente, e elas são expressas num certo contexto. Isso é um truísmo, é claro, mas um truísmo frequentemente negligenciado. Em relação à teoria kantiana da autonomia, isso exige que não interpretemos a seção 1 sem integrá-la numa interpretação mais abrangente de *GMS* III como um todo.

Terceiro, a teoria de Kant sobre autonomia na *GMS* é uma coisa; sua teoria sobre autonomia em outros escritos pode ser outra. Neste capítulo, tratarei apenas da teoria kantiana da autonomia na *GMS* e não tomarei em consideração, por exemplo, seus *Escritos sobre Religião*.

3. A estrutura geral da *Fundamentação III*: um esboço

Em *GMS* I e II, Kant desenvolve sua teoria ética: se existe tal coisa como a moralidade, esta deve ser compreendida em termos do dever e do IC. Se *há* moralidade, isso não fica decidido ao final de *GMS* II; ela pode muito bem ser uma mera “quimera da imaginação humana” (*GMS*, AA 04: 407.17; 445.8). A questão crucial é esta: “Como é possível um imperativo categórico?”. Essa questão é levantada já em *GMS* II (*GMS*, AA 04: 417ss.), mas apenas a questão paralela – como são possíveis imperativos hipotéticos? – é respondida lá. Em *GMS* II (*GMS*, AA 04: 425), aquela questão crucial é levantada novamente, mas sua resposta é dada apenas na seção 4 de *GMS* III; o segundo parágrafo da seção 4 inicia com a formulação: “E assim *são* possíveis os imperativos categóricos” (*GMS*, AA 04: 454.6; grifo meu).

⁹ Eu não posso abordar este problema aqui; cf., no entanto, Schönecker (no prelo).

O argumento de Kant em *GMS* III tem sido sempre reconstruído da seguinte forma: uma vontade livre é uma vontade submetida ao IC; liberdade deve ser pressuposta como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais; seres humanos são seres racionais; portanto, a humana está submetida ao IC.

Uma vez que, nesta interpretação, a premissa 1 é provada na seção 1, a premissa 2 é argumentada na seção 2, e a permissa 3, na seção 3, a resposta à questão de como é possível um imperativo categórico já estaria dada na seção 3. Contudo, já apontamos que é apenas na *quarta* seção que Kant fornece a resposta. Ao final da seção 1, Kant anuncia o problema principal de como imperativos categóricos são “possíveis” (*GMS*, AA 04: 447.15), e diz explicitamente que a solução para este problema “se não pode ainda mostrar imediatamente” (*GMS*, AA 04: 447.22); antes, para a resposta à pergunta de como imperativos categóricos são possíveis, “precisamos ainda de mais alguma preparação” (*GMS*, AA 04: 447.25).

Então, como devemos reconstruir *GMS* III? Aqui está minha proposta. A questão “Como é possível um imperativo categórico?” inclui, na verdade, três aspectos: (i) por que o IC é válido?¹⁰ (ii) por que e em que sentido podemos considerar a nós mesmos livres?; (iii) como pode a razão prática pura suscitar *<bring about>* um interesse na lei moral? Como a seção 5 mostra, a terceira questão não pode ser respondida. A primeira e a segunda questão, contudo, o são *<are being answered>*: na seção 1, Kant apresenta *<puts forward>* sua tese da analiticidade, de acordo com a qual um ser perfeitamente racional, ou um ser considerado apenas como membro de um mundo inteligível, segundo sua própria natureza, sempre obedece a lei moral; para tal vontade, a lei moral não é, contudo, um imperativo. A seção 2 demonstra, por meio de um argumento transcendental – não se pode negar a liberdade pressupondo-a –, que um ser racional, devido sua habilidade de pensar espontaneamente (i.e., de maneira livre), deve considerar a si mesmo como livre desde um ponto de vista prático *<practically free>*; a seção 3, por sua vez, refere-se à diferença entre o mundo inteligível e o mundo sensível, a fim de argumentar que o ser humano também deve compreender a si mesmo como livre desde um ponto de vista prático, i.e., como um ser que tem uma vontade inteligível, com a lei moral como a lei de sua causalidade. Mas, até este momento, Kant ainda pensa que aquela questão crucial de porque o IC é válido (vinculativo *<binding>*) *ainda não foi respondida*; na seção 3, Kant *ainda* pergunta “*donde provém que a lei moral obrigue*” (*GMS*, AA 04: 450.16). A resposta a esta questão é encontrada apenas na seção 4. Ela se baseia no que denomino *princípio ontoético* *<ontoethical principle>*. De um modo muito abreviado, esse princípio diz: o mundo inteligível e, portanto, a vontade pura de um ser racional como um membro

¹⁰ Por 'validade' do IC me refiro à sua vinculação absoluta e obrigante *<absolute and necessitating bindingness>* para seres que são membros tanto do mundo inteligível quanto do mundo sensível; dizer que o IC é válido significa dizer que, sempre e quaisquer que sejam outros interesses, há uma razão dominante *<overriding reason>* para eu cumprir com ele.

desde mundo inteligível são onticamente superiores ao mundo sensível e, portanto, a lei deste mundo (a lei moral) é vinculativa como imperativo categórico para seres que são membros tanto do mundo inteligível, quanto do mundo sensível¹¹.

No mundo inteligível, a lei moral é descritiva. Ela descreve como um ser santo age (a saber, moralmente), ou como um ser agiria, se fosse apenas um membro do mundo inteligível (a saber, moralmente). É por isso que Kant escreve, na seção 4 de *GMS* III (*GMS*, AA 04: 453-54), que todas as ações de um ser humano, se ele fosse apenas um membro do mundo inteligível, “*seriam* perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura” (*GMS*, AA 04: 453.26); se um ser humano fosse “só” <alone> um membro do mundo inteligível, todas as suas ações “*seriam* sempre conformes à autonomia da vontade” (*GMS*, AA 04: 454.8). Que autonomia e, portanto, moralidade sejam “consequência” (*GMS*, AA 04: 453.13; 461.17), só é verdade “pressupondo a liberdade da vontade *de uma inteligência*” (*GMS*, AA 04: 461.14; grifo meu). Pois apenas “*como inteligência*” (*GMS*, AA 04: 453.17; grifo meu), um ser humano compreende a si mesmo como um membro do mundo inteligível. Na seção 5, Kant argumenta que o ser humano deve pensar a si mesmo, “enquanto inteligência, como coisa em si mesma” (*GMS*, AA 04: 459.22) e, portanto, como “eu verdadeiro” (*eigentliches Selbst*, *GMS*, AA 04: 457.34; grifo meu). Enquanto ‘eu verdadeiro’, um ser humano dá a si mesmo a lei. É por isso que o dever moral é “*propriamente* um querer” (*eigentlich ein Wollen*, *GMS*, AA 04: 449.16; grifo meu), e é por isso que ele é “um *próprio* querer necessário seu como membro de um mundo inteligível” (*GMS*, AA 04: 455.7; grifo meu). A lei moral, enquanto lei não-imperativa, é a lei causal de tal vontade; por força dela descrevemos o querer de tal vontade.

A resposta resumida de Kant à questão “donde provém que a lei moral obrigue” revela toda a estrutura <*the entire structure*> de *GMS* III:

E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, *se eu fosse só isto*, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações *devem* ser conformes a essa autonomia. E esse dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevêm¹² ainda a

¹¹ Cf. *GMS*, AA 04: 453.31 - 454.5. A frase, em língua alemã, é altamente desafiadora; para uma análise detalhada, ver Schönecker (1999, p. 364-96). É notável que até os dias hoje, essa sentença crucial (*GMS*, AA 04: 453-54) seja completamente ignorada mesmo por aqueles que tentam interpretar *GMS* III; Guyer (2010) e Rauscher (2009), por exemplo, nem sequer mencionam isso. De toda a literatura que conheço sobre *GMS* III publicada desde 1999, o novo comentário de Henry Allison sobre a *Fundamentação* (2011) é o único que presta a devida atenção ao texto. Sou muito grato ao professor Allison, que me disponibilizou o rascunho de seu novo livro. Ele incisivamente (e de modo perspicaz) ataca minha tese da analiticidade. Não tenho espaço aqui para responder isso (uma resposta será publicada separadamente), mas pensar na própria interpretação de Allison me fez repensar a minha própria, e isso me ajudou a ver melhor os pontos importantes.

¹² Como veremos, esta “superveniência” é o motivo pelo qual Kant chama o IC de sintético.

ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão (GMS, AA 04: 454.6-15; grifo meu)

Mais tarde, Kant aponta novamente que a lei moral “é válida [!] para nós como [!] homens, pois que [!] nasceu da nossa vontade, como inteligência, e portanto do nosso verdadeiro eu; *mas o que pertence ao simples fenómeno é necessariamente subordinado pela razão a constituição da coisa em si mesma*” (GMS, AA 04: 461.2-6). O ser humano, diz Kant, enquanto ser racional, é um membro do mundo inteligível, e “*como nesse mundo é ele, como inteligência, que é o eu verdadeiro* (ao passo que como homem é apenas fenómeno de si mesmo), essas leis [do mundo inteligível] importam-lhe imediata e categoricamente” (GMS, AA 04: 457.33; grifo meu). Reconhecer meu dever como aquilo que eu quero autenticamente, me motiva, também, a cumprir com meu dever: “O dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível, e só é pensado por ele como dever na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível” (GMS, AA 04: 455.7; grifos originais removidos).

É óbvio que a dedução de Kant é aberta a várias críticas, mesmo se se aceitam as noções básicas de sua filosofia transcendental. Kant se vale de uma interpretação ontológica de sua própria distinção entre coisa em si e fenómeno que, de outro modo, é meramente uma distinção epistemológica; e ele é incapaz de explicar más-ações. Em todo caso, se eu estiver certo, então a interpretação que proponho explicaria, consistentemente e de um modo compreensível, tanto a estrutura geral do texto quanto seus detalhes, e o faria melhor do que qualquer outra interpretação; enquanto uma *interpretação*, ela deve, portanto, ter preferência sobre aquelas outras interpretações, mesmo que elas forneçam um argumento que possa ser mais plausível.

4. Qual é a relação entre liberdade e a lei moral? A tese kantiana da analiticidade e sua teoria da autonomia.

A tese kantiana da analiticidade: o ponto principal

A tese kantiana da autonomia *não* significa que a vontade livre de um ser sensível-racional <*a rational sensuous-being*> está “submetida” à lei moral, se por isso se entende que seres sensíveis-rationais são obrigados pelo IC. Eles são, de fato, mas isso é algo que Kant, após as seções 2 e 3, ainda tem que demonstrar. Afinal de contas, é por isso que ele ainda levanta a seguinte questão *depois* de ter argumentado em favor de sua tese da analiticidade (seção 1) e da sua afirmação de que liberdade deve ser pressuposta como uma qualidade da vontade de todos os seres racionais (seção 2): “mas, porque é que devo eu *submeter-me* a este princípio

[moral]? (GMS, AA 04: 449.11; grifo meu). Na seção 3, Kant ainda pergunta “donde provém que a lei moral obrigue”, uma pergunta à qual nenhuma “resposta satisfatória” (GMS, AA 04: 450.2) foi dada ainda. Essa observação estrutural implica também que uma vontade livre e uma vontade submetida ao IC *não* são ‘uma e a mesma coisa’, e isso torna a interpretação padrão da tese da analiticidade insustentável.

Então, como *devemos* entender a tese kantiana da analiticidade? Vamos desenvolver esta resposta em várias etapas.

1. É indiscutível que, de acordo com Kant, a lei moral, para seres humanos, envolve uma “*obrigação*” (GMS, AA 04: 413.4), porque eles estão sempre “sujeit[os] a condições subjetivas (a certos móveis)” (GMS, AA 04: 412.36); é por isso que, para seres humanos, a lei moral é um *dever* ou um *imperativo* categórico. Para seres que não estão submetidos a “limitações e obstáculos” (GMS, AA 04: 397.8) e que, portanto, têm uma vontade perfeitamente boa, a lei moral não é um imperativo:

Uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como *obrigada* a ações conformes à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa*; o *dever* (*Sollen*) não está aqui no seu lugar, porque o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana por exemplo. (GMS, AA 04: 414.1)

A lei moral de uma vontade santa eu denomino *lei moral não-imperativa*; ela é descritiva, não prescritiva, e é, portanto (argumentarei), analítica, não sintética.

2. Novamente, é indiscutível que Kant estabelece uma linha entre um ser humano, que está submetido à lei moral como um imperativo, e um ser santo, que sempre, de todo modo, age de acordo com a lei moral. Contudo, não é dada tanta atenção ao fato de que esta linha não é tão rígida quanto parece à primeira vista, pois Kant também descreve a vontade do ser humano, *enquanto membro do inteligível*, como uma vontade perfeitamente boa. Já forneci evidências textuais para isso, e aqui estão mais algumas. Bem no meio da dedução na seção 4, Kant escreve: “se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações *seriam* perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura” (GMS, AA 04: 453.25-7; grifo meu). Um pouco mais tarde, ele diz: “e assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, *se eu fosse só isto*, todas as minhas ações *seriam sempre* conformes à autonomia da vontade” (GMS, AA 04: 454.6-9; grifo meu). E, ao final da seção 4, Kant conclui: “o dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível, e só é pensado por

ele como dever *na medida em que* ele se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível (GMS, AA 04: 455.7-9); grifo meu). Assim, se consideramos a nós mesmo apenas como membros do mundo inteligível, nossa vontade deve ser descrita como perfeitamente boa; se tivéssemos apenas tal vontade, i.e., se fôssemos apenas membros do mundo inteligível, agiríamos sempre moralmente. Para tal vontade, a lei moral é descritiva e não-imperativa.

3. A questão “como são possíveis todos estes imperativos?” é colocada pela primeira vez em *GMS II* (GMS, AA 04: 417.3). Kant mesmo esclarece do que realmente se trata esta questão, a saber, “como é que pode ser pensada a obrigação da vontade” (GMS, AA 04: 417.5). Por “todos” imperativos, Kant se refere tanto a imperativos categóricos quanto a hipotéticos, e uma vez que “obrigação” se refere tanto à necessidade dos imperativos, quanto à sua força motivacional, baseada na sua necessidade, a questão é: por que deveria e como pode um ser, que é racional mas também sensível e, portanto, sob a influência de inclinações, cumprir com imperativos que infringem e derrubam estas inclinações? A resposta que Kant fornece com relação a imperativos hipotéticos, embora certamente discutível em si mesma, é bastante reveladora no que diz respeito à nossa compreensão da tese da analiticidade: imperativos hipotéticos são “analíticos” (GMS, AA 04: 417.29; 419.10) por causa¹³ da verdade da proposição: qualquer um que queria um fim, também quer, se for perfeitamente racional, os meios para alcançar este fim¹⁴; esta última proposição Kant também denomina “analítica” (GMS, AA 04: 417.11; 417.23). Paralelo a isso, eu sugiro, a lei moral não-imperativa é analítica, ao passo que o IC é sintético.

Kant chama o IC de proposição sintética-prática *a priori* cinco vezes¹⁵. Mas porque ele o denomina “sintético”? Kant fala pouco sobre isso, e não diz nada sobre a questão de se a distinção entre proposições teóricas analíticas e sintéticas é útil em relação a proposições práticas, muito menos em relação a imperativos. Eu não penso que seja, nem de um ponto de vista não-kantiano, nem de um ponto de vista kantiano. Imperativos não podem ser sintéticos simplesmente porque eles não são proposições. Contudo, num sentido não estrito (não baseado em significado e no princípio de contradição), pode-se entender a que Kant se dirigia com a afirmação de que o IC é sintético.

Em *GMS II*, Kant fala pela primeira vez de uma “proposição sintética-prática” (GMS, AA 04: 420.14); logo após, coloca uma nota de rodapé explicativa:

¹³ Cf. “Denn”, GMS, AA 04: 417.30.

¹⁴ Cf. GMS, AA 04: 417.8; 417.22; 417.31; para uma interpretação da resposta de Kant em relação a imperativos hipotéticos, ver Schönecker e Wood (2011, p. 103-5, 112-7).

¹⁵ Cf. GMS, AA 04: 420.14; 440.24-26; 444.35; 447.10; 454.11. Note-se que Kant não utiliza sempre a formulação completa (‘proposição sintética-prática *a priori*’).

[S1] Eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o ato a *priori*, e portanto necessariamente (posto que só *objetivamente*, quer dizer partindo da ideia de uma razão que teria pleno poder sobre todos os móveis subjetivos).

[S2] Isto é pois uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação de um outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida. (GMS, AA 04: 420.29-35)

Esta nota de rodapé não é tão fácil de se compreender como pode parecer; vamos lê-la *na forma de um comentário* <*kommentarisch*>. Para começar, a que “isto”, no início de [S2], se refere? Naturalmente, poder-se-ia pensar que se refere à sentença precedente, i.e., a [S1]. Contudo, não devemos esquecer que esta nota de rodapé serve para explicar a afirmação de Kant de que o IC é uma ‘proposição sintética-prática’. O próprio texto principal diz <*reads*>: “Em segundo lugar, o princípio da dificuldade que suscita este imperativo categórico ou lei da moralidade (a dificuldade de reconhecer a sua possibilidade), é também muito grande. Ele é uma proposição sintética-prática” (GMS, AA 04: 420.12). Portanto, a ‘proposição’ mencionada no início de [S2] como ‘proposição prática’ é o IC enquanto uma ‘proposição sintética-prática’ (‘Ele’).

[S1] é, em si, parte da explicação do IC enquanto uma ‘proposição sintética-prática’, mas *não é* a própria proposição que é referida por ‘Isso’¹⁶. Ademais, note-se que, embora a formulação completa seja “Ele é uma proposição sintética-prática* *a priori*”, o asterisco (*) está situado depois de “sintética-prática”¹⁷; assim, espera-se que Kant explique esta característica do IC, em vez de seu caráter *a priori*, e em grande parte, como veremos, isso é verdadeiro. De fato, Kant discute a sinteticidade do IC imediatamente, ao introduzir a ideia de uma ‘ligação’ no início de [S1]¹⁸. No entanto, é certo que [S1] é sobre o caráter *a priori* desta ‘ligação’ (o IC é *a priori* porque não há “condição pressuposta de qualquer inclinação”); sendo assim, o posicionamento do asterisco poderia muito bem ser um equívoco. Em todo caso, a nota de rodapé é *principalmente* sobre o caráter sintético do IC.

¹⁶ É digno de nota, contudo, que Kant, nesta altura de *GMS* III, ainda não tenha introduzido a fórmula do IC, mas apenas seu “simples conceito” (GMS, AA 04: 420.19); é só imediatamente depois da nota de rodapé que Kant deriva aquela fórmula.

¹⁷ No artigo original, “although the entire formulation is ‘It is a synthetically practical proposition* a priori’, the asterisk (*) is placed after ‘proposition’” <embora a formulação completa seja “Ele é uma proposição sintética-prática* *a priori*”, o asterisco (*) está situado depois de ‘proposição’>. De fato, tanto no original de Kant, em alemão <Er ist ein synthetisch-praktischer Satz* a priori>, quanto na tradução inglesa utilizada pelo autor do artigo <It is a synthetically practical proposition* a priori> o asterisco se situa logo após ‘Satz’ e ‘proposition’, uma vez que, nestas construções frasais, o adjetivo antecede o substantivo. Na tradução de língua portuguesa, contudo, a nota de rodapé é indicada após o adjetivo ‘sintética-prática’. Isso corrobora ideia do autor de que a nota explicativa se refere ao caráter sintético-prático do imperativo categórico e não à aprioridade deste. (N.T.)

¹⁸ Cf. “Eu ligo” (“Ich verknüpfe”) em [S1]; em [S2] lemos “liga” (“verknüpf”). Literalmente falando, claro, ‘síntese’ vem de ‘ligar’, ‘reunir’ <putting together>.

Alguns intérpretes foram tentados a pensar que em [S2] Kant compara imperativos categóricos com hipotéticos¹⁹. Em certo sentido, isso é verdade, porque imperativos hipotéticos *são* proposições práticas que, *de fato*, “deriv[am] analiticamente o querer de uma ação de um outro querer já pressuposto”; tais imperativos hipotéticos, no final das contas, derivam o ‘querer de uma ação’ (e.g., praticar piano) de ‘outro querer’ (e.g., tornar-se um grande pianista). Contudo, Kant *não compara diretamente* imperativos categóricos com hipotéticos aqui. Não é que Kant diga em [S2]: “o IC é uma proposição prática que – diferente dos imperativos hipotéticos – não deriva o querer de uma ação analiticamente de outro querer já pressuposto (como nos imperativos hipotéticos, nos quais o querer dos meios é derivado do querer do relativo fim)”. Antes, o paralelo daquela formulação em [S2] – “deriva analiticamente o querer de uma ação de um outro querer” – é em relação ao querer de um ser *santo*. Pois o querer “já pressuposto” em [S2] é o querer de uma ‘vontade *perfeita*’, como Kant diz no parêntesis (“pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita”). Tal vontade perfeita – uma vontade santa, ou uma vontade considerada apenas como uma vontade do mundo inteligível – sempre quer o bom²⁰ *<always wills the good>*.

Esse parêntesis em [S2] (“pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita”) é, de fato, muito útil. Dada a compreensão de Kant de que uma vontade perfeita é uma vontade de um ser que não está submetido a “limitações e obstáculos”, a vontade e o querer deste ser são sempre morais e não precisam ser ligadas à lei moral, uma vez que já o são; para tal vontade, a lei moral é não-imperativa. Com respeito a qualquer querer de uma ação de tal ser, sabemos que será moralmente bom; a partir do caráter geral de tal vontade, podemos “deriv[ar] analiticamente” que qualquer instância do seu querer é boa. Se tomamos o conceito de universalidade como elemento-chave na lei moral, então a seguinte proposição é analítica:

[VP] Todos os seres com uma vontade perfeita têm somente máximas que podem se tornar uma lei universal.

¹⁹ Cf., por exemplo, Pieper (1989, p. 266) e Wagner (1994, p. 78).

²⁰ Note-se, além disso, que a comparação entre imperativos hipotéticos e categóricos em relação à ‘condição pressuposta’ tem sido discutida longamente nos dois parágrafos anteriores (GMS, AA 04: 419.12-420.11). Lá, Kant levanta novamente (depois de GMS, AA 04: 417.3) a questão sobre “a possibilidade do imperativo da *moralidade*” (GMS, AA 04: 419.12), e argumenta que uma razão pela qual isso é difícil de responder é a de que o IC “não é nada hipotético e portanto a necessidade objetiva que nos apresenta não se pode apoiar em nenhum *pressuposto*, como nos imperativos hipotéticos” (GMS, AA 04: 419.13; grifo meu). Assim, a nota de rodapé não precisa, e não aborda, a diferença entre imperativos categóricos e hipotéticos, porque isso já foi abordado nos dois parágrafos anteriores.

Poder-se-ia argumentar que, mesmo que esta proposição seja analítica, disso não se segue que a lei moral *ela mesma* seja analítica.²¹ Mas então o que poderia significar que a lei moral, mesmo em sua forma não-imperativa, seja sintética? O que *é* a lei moral não-imperativa além de VP? Quando se trata de seres perfeitos, a lei de suas ações é tal que todas as suas ações são guiadas (regidas) por máximas que podem se tornar uma lei universal; mas em que sentido essa lei poderia ser sintética? Suponha-se que digamos:

[LMNI] Todas as máximas de seres com uma vontade perfeita podem se tornar uma lei universal.

Se este for o caso, então esta é a lei moral não-imperativa. E eu simplesmente não vejo em que sentido ela poderia ser sintética. Descrevemos o que seres com uma vontade perfeita *são*; e fazemos isso por meio de uma lei que é parte do significado de “vontade perfeita”. Assim como Kant afirma que imperativos hipotéticos são analíticos ‘por causa’ da analiticidade da proposição “qualquer um que queria um fim, também quer, se for perfeitamente racional, os meios para alcançar este fim”, também a lei moral é analítica por causa da analiticidade da proposição “todos os seres com uma vontade perfeita têm somente máximas que podem se tornar uma lei universal”. Por outro lado, a vontade um ser que *está* submetido a “limitações e obstáculos” deve ser *ligada* à lei moral, e esta ligação (‘síntese’) implica numa obrigação; para tal ser, a lei moral é um imperativo. Esta imperatividade do IC é a razão pela qual Kant o denomina sintético. Se, e somente se, há sinteticidade, há imperatividade; e se, e somente se, há imperatividade, há sinteticidade. A análise de ‘ser perfeito’ fornece <ields> que tal ser sempre quer moralmente; neste sentido, VP é analítica. A análise de ‘ser imperfeito’ não fornece tal resultado; ainda assim, ele deve querer moralmente, i.e., sua vontade deve ser ligada ao querer moral e, nesse sentido, a lei moral é ‘sintética’. Isso é tudo, e é o melhor que se pode obter, i.e., o melhor se pode obter da teoria kantiana de proposições práticas analíticas vs. sintéticas²².

²¹ Como faz Allison; veja (2011, p. 168, 276ss).

²² Allison (2011, p. 168) escreve que, para Kant, “é uma verdade analítica o fato de que uma vontade perfeita faria o que a lei moral exige, porque a ideia de falhar em fazê-lo contradiz o conceito de tal vontade”. No entanto, ele acrescenta em uma nota de rodapé: “Isso não significa, contudo, que a lei moral seja, em si mesma, analítica” (Allison 2011, p. 168n). Mas acho que é exatamente isso o que significa: a lei moral, enquanto IC, é sintética porque liga uma vontade imperfeita com o querer do moralmente bom; a lei moral não-imperativa é analítica porque, do conceito de um ser perfeito, segue-se que seu querer é moral. O próprio Allison diz: “O ponto, antes, parece ser que, para uma vontade perfeita, a ligação entre sua vontade e o curso da ação, que para agentes racionais finitos é exigido por um Imperativo Categórico, seria analítica” (2011, p. 168). Mas assim como a conexão sintética é a razão para chamar de sintético o imperativo categórico, essa “ligação analítica” é a razão para chamar de analítica a lei moral não-imperativa. Novamente, estritamente falando, toda a conversa de proposições práticas analíticas vs. sintéticas tem pouco sentido; mas isso é verdade em qualquer leitura. Na segunda *Crítica* (KpV, AA 05: 31), Kant afirma que, sob certas condições, a lei moral seria “analítica”; no entanto, isso pode ter um significado específico no contexto da teoria de Kant do “*factum da razão*”.

Por mais rudimentar e por mais simples que seja, esta é ideia básica de sinteticidade²³. No contexto da nota de rodapé da página 420, contudo, mais duas questões precisam ser abordadas. Em primeiro lugar, por que Kant denomina o IC uma ‘proposição *prática*’? Parece que o ‘pois’ (*also*, GMS, AA 04: 420.32) no início de [S2] indica a razão da ‘praticidade’ da proposição. No entanto, o ‘pois’ remete a ‘Eu ligo’ e indica, portanto, a razão da sinteticidade daquela proposição. O IC é uma ‘proposição prática’ que, *diferente de outra* ‘proposição prática’ – a saber, a lei moral não-imperativa – liga o querer moral com a vontade de um ser que não é perfeito. Um princípio prático não é ‘prático’ porque envolve uma obrigação; ele é ‘prático’ porque tem a ver com querer *<volitions>* e ações²⁴. Em segundo lugar, o que exatamente é ‘derivado analiticamente’? Por razões trazidas à luz na seção 1, o querer de um ser perfeitamente livre e racional é sempre moral; assim, seja qual for o ‘ato’ ou ‘querer de uma ação’ *particular* exigido pela lei moral, esta vontade, simplesmente como uma vontade perfeitamente livre, quer moralmente de qualquer modo.

Eu delineei em que contexto mais amplo a tese kantiana da analiticidade se encontra. Deixe-me adicionar mais uma peça ao quebra-cabeças. Na seção 3, Kant discute, como se sabe, o notório tópico de um “círculo” (GMS, AA 04: 450.18; 453.4)²⁵. Até o ponto em que Kant introduz este suposto círculo, a ideia do ser humano enquanto inteligência não havia sido justificada; e mesmo que possamos assumir que o ser humano seja uma inteligência, i.e., um membro do mundo inteligível, ainda se estaria *implorando a questão*²⁶ para simplesmente assumir que, deste modo, a validade do IC foi provada. Assim, ao final da seção 3, Kant pode afirmar que

como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora, à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*, e a este o princípio universal da moralidade. (GMS, AA 04: 452.31)

²³ Digo isso com em relação ao IC enquanto proposição sintética; mais tarde, irei distinguir entre um significado metodológico, um conceitual e um proposicional de ‘analítico’ e ‘sintético’.

²⁴ Cf. GMS, AA 04: 412-13, onde Kant fala, de modo intercambiável *<interchangeably>*, de ‘leis’ e ‘princípios’, e os introduz independentemente da questão de se eles obrigantes ou não. É tentador pensar na definição de Kant da primeira *Crítica*: “Prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade” (*KrV* B 828). No entanto, Kant tem diferentes conceitos de liberdade na primeira *Crítica*, um dos qual é ‘naturalizado’, e isso depois é abandonado; cf. Schönecker (2005).

²⁵ De fato, não é um *circulus in probando*, mas uma *petitio principii*; para uma análise detalhada, ver Schönecker (1999, p.314-58).

²⁶ No original, *begging the question*. Como indicado na nota anterior, esta expressão, na língua inglesa, faz referência à *petitio principii*, i.e., petição de princípio: “falácia já analisada por Aristóteles (*Top.*, VIII, 13, 162 b; *El. sof.*, 5, 167 b; *An. pr.*, II, 16, 64 b), que consiste em pressupor, na demonstração, um equivalente ou sinônimo do que se quer demonstrar” (Cf. Abbagnano, 1999, p. 763). (Nota do tradutor.)

Aqui, Kant repete sua tese da analiticidade da seção 1: com a liberdade, a autonomia está ‘inseparavelmente ligada’; e com a autonomia, a moralidade. É por isso que Kant, após sua solução ao suposto círculo, conclui:

Pois agora vemos que, quando nos pensamos *livres*, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua *consequência* — a moralidade; mas quando nos pensamos como *obrigados*, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível (GMS, AA 04: 453.11-15; grifo meu).

A primeira parte desta passagem, realmente, não é outra coisa senão uma reformulação da tese da analiticidade; é por isso que Kant diz que ‘moralidade’ é uma ‘consequência’ [*Folge*] da autonomia²⁷. A segunda parte, contudo, depois do ponto-e-vírgula, esclarece porque para seres sensíveis-rationais a lei moral é um imperativo²⁸.

Assim, o ponto principal é este: a análise do conceito de uma vontade perfeitamente livre e racional, ou de uma vontade de um ser que é considerado apenas como um membro do mundo inteligível, mostra que tal vontade necessariamente obedece a lei moral. Um ser perfeitamente livre e racional, ou uma vontade inteligível, está “submetido” (GMS, AA 04: 414.1) à lei moral tanto quanto um ser sensível-rationale imperfeito. Contudo, tal ser ou vontade não é obrigado <*necessitated*> pela lei e, portanto, para tal ser ou vontade, a lei moral não é um imperativo. Para seres imperfeitos, ou para seres tanto com uma vontade inteligível quanto sensível, a lei moral é um imperativo; e é também por isso que Kant a denomina “sintética”. A lei moral, na medida em que não é um imperativo, não é uma proposição prática sintética, mas analítica.

A tese kantiana da analiticidade: uma interpretação da seção 1

Voltemo-nos, agora, para uma interpretação *comentadora* <a *kommentarische* interpretation> da seção 1 (embora eu só possa abordar uma parte muito limitada dela). Seu título é: “O conceito da liberdade é a chave da explicação [*Erklärung*] da autonomia da vontade” (GMS, AA 04: 446.5). É de suma importância ver que ‘autonomia’ (e suas leis: *auto-nomia*) é um termo que *não* está limitado a seres finitos. O termo faz sua primeira aparição em 433, onde Kant diz

²⁷ Cf. GMS, AA 04: 461.14: “Pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a *consequência* necessária é a *autonomia* dessa vontade como a condição formal que é a única sob que ela pode ser determinada” (primeiro grifo meu).

²⁸ No contexto do ‘círculo’, Kant diz que “liberdade e própria legislação [*Gesetzgebung*] da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis [*Wechselbegriffe*]” (GMS, AA 04: 450.23). Mas ele também fala, no mesmo contexto, de sua “conclusão [*Schlusse*] da passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral” (GMS, AA 04: 453.4). Se, contudo, liberdade e autonomia são *conceitos* transmutáveis, como podemos então *inferir* um do outro? Também aqui se verifica que o uso que Kant faz de termos como ‘analítico’, ‘transmutável’, ‘conclusão’ (e mesmo ‘dedução’) é de muito pouca ajuda <*very limited help*> neste contexto prático.

explicitamente que ele “leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de *um reino dos fins*” (GMS, AA 04: 433.15). A este reino dos fins, o qual é regido pelas leis da moralidade, i.e., pelas leis da autonomia, também pertence “um ser totalmente independente, sem necessidade nem limitação do seu poder <*Vermögen*>” (GMS, AA 04: 434.5), ao qual Kant denomina “chefe” <*Oberhaupt*> (GMS, AA 04: 433.36). Novamente, Kant repete sua tese de que, para tal ser, embora este esteja submetido à lei moral, a lei moral *não* é um IC: “O dever não pertence ao chefe no reino dos fins” (GMS, AA 04: 434.18). E este ponto é mais uma vez repetido em relação direta com a expressão das “leis da autonomia”, quando Kant escreve (lembrando): “A vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade *santa*, absolutamente boa. A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a *obrigação*. Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo” (GMS, AA 04: 439.30). Assim, quando Kant diz que “o conceito da liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade”, isso não pode significar que o conceito de liberdade é a chave da explicação da autonomia de uma vontade *finita* apenas. É exatamente esta diferença entre seres finitos (profanos <*unholy*>) e infinitos (santos) que torna a seção 1 tão confusa; e é esta diferença que faz Kant dizer mais tarde que, embora ‘o conceito da liberdade [seja] a chave da explicação da autonomia da vontade’, “liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, *um dos quais porém não pode*, por isso mesmo, *ser usado para explicar [erklären] o outro e fornecer o seu fundamento*” (GMS, AA 04: 450.23). Essa tensão traz a ‘suspeita de um círculo’, que consiste em acreditar, erroneamente, que uma vez que a liberdade é pressuposta, a validade do IC fica demonstrada.

Por questão de espaço, não irei discutir os conceitos kantianos básicos de liberdade transcendental e prática, embora estes sejam necessários para abordar brevemente o argumento kantiano de *porque* liberdade, autonomia e moralidade estão tão intimamente relacionadas. Meu principal interesse é compreender o significado da tese da analiticidade, que eu encontro, sobretudo, nessas sentenças:

[A1] “Assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa.

[A2] [a] Se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, [b] segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito.

[A3] [a] Entretanto este princípio continua a ser uma proposição sintética: [b] uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma em si,

considerada como lei universal; [c] pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar aquela propriedade da máxima”.

Analisemos a seção 1 em várias etapas:

1. *O problema*. Por ora, eu ignoro a relação lógica de [A1] com os parágrafos precedentes (‘assim, pois’) e a reformulo de um modo que, creio eu, é incontroverso:

[A1]* Uma vontade livre é uma vontade submetida a leis morais.

Mas o que significa estar ‘submetida’ a leis morais? Claro, Kant sustenta que seres humanos estão ‘submetidos’ ao Imperativo Categórico de modo que o IC é válido para eles, i.e., obrigando e, portanto, sendo necessário *<obligating and thus necessitating>*. Contudo, note-se que Kant diz, expressamente, que um ser santo “estaria portanto *igualmente submetid[o]* a leis objetivas (do bem)” (GMS, AA 04: 414.1, grifo meu), mas ainda não estaria submetida a leis enquanto imperativos obrigantes *<necessitating imperatives>*²⁹, e que uma vontade santa, absolutamente boa, é uma vontade “cujas máximas concord[am] *necessariamente* com as leis da autonomia” (439.28; grifo meu). Com estes dois significados de ‘submetido’ em mente – ‘submetido’ à lei moral não-imperativa e ‘submetido’ ao IC –, e olhando para [A1]*, esta pode significar ou

[A1]** A vontade livre de um ser humano, considerado como um membro tanto do mundo sensível quanto do mundo inteligível, é uma vontade submetida ao IC,

ou

[A1]*** A vontade de um ser santo e a vontade livre de um ser humano, considerado como um membro do mundo inteligível, é uma vontade submetida à lei moral não-imperativa.

Eu proponho [A1]*** como a leitura correta, i.e., proponho compreender [A1] como uma formulação da tese da analiticidade. Na minha interpretação, [A1] tem dois elementos: descritividade e analiticidade. Com respeito a seres perfeitamente racionais e livres, ou seres considerados apenas como membros do mundo inteligível, a lei moral é descritiva, não prescritiva; e [A1] não é uma proposição sintética, mas analítica. Se acontecer de minha segunda afirmação – [A1] é uma proposição analítica – ser falsa, ainda pode ser o caso de que [A1] seja não-imperativa. Então, nesse caso, minha declaração de que [A1] afirma uma tese conjuntiva da analiticidade seria falsificada; contudo, em relação à interpretação

²⁹ Cf. GMS, AA 04: 433.26.

geral <overall> de *GMS* III e de sua estrutura, isso não teria grandes consequências, porque a este respeito é importante apenas ver que a seção 4 (e não as seções 2 e 3) realiza a etapa crucial e conclusivo-dedutiva <the crucial, concluding deductive step>, demonstrando a validade do IC.

2. *O argumento a favor da tese da analiticidade.* Claramente, [A2] precisa explicar melhor o que [A1] significa. Ignorando a condição expressa em [A2] – de que a liberdade da vontade é pressuposta –, [A2] diz isso:

[A2]* A moralidade, junto com seu princípio, se segue da liberdade da vontade pela mera análise do seu conceito.

Obviamente, a ‘análise’ mencionada em [A2] é o que Kant recém havia fornecido nos primeiros dois parágrafos da seção 1; lá, ele fala de uma “definição de liberdade” (*GMS*, AA 04: 446.13; grifo meu) negativa e positiva, que, ao mesmo tempo, é “a chave da explicação da autonomia da vontade” (*GMS*, AA 04: 446.5). Devemos agora nos voltar, ainda que brevemente, para esta “explicação” e, assim, para o argumento a favor da tese da analiticidade.

[A1] afirma que “assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa”. Por que ‘assim, pois’? O argumento é simples:

1. Liberdade da vontade é autonomia.
2. Autonomia é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma.
3. Liberdade da vontade é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma.

Uma vez que Kant obviamente identifica ‘ser lei para si mesma’ com ‘estar submetida a leis morais’, a conclusão de que ‘uma vontade livre e uma vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa’ é válida. Mas este argumento, por si só, não ajuda muito para a interpretação de [A1] e [A2]. Pois agora surge a questão: o que significa que a vontade seja ‘uma lei para si mesma’? Devemos entender isso em termos de [A1]** ou [A1]***? O ponto principal da seção 1 parece ser este: uma vontade livre é uma vontade que não é determinada por causas naturais e suas leis (liberdade negativa); estas causas são causas “estranhas” (446.9), i.e., causas que não surgem de mim mesmo. Ainda assim, tal vontade deve ser determinada por algo, por algum tipo de lei; não há causalidade sem lei. Uma vez que toda causalidade é ou causalidade natural ou causalidade moral³⁰, e a causalidade natural é descartada pela liberdade negativa, resta apenas a causalidade moral, i.e., a causalidade pela lei moral que, diferente da determinação natural por “alguma outra coisa” (*GMS*, AA 04: 446.23), é determinação por si mesmo, que, claro, é exatamente o que *auto*-nomia significa. Note-se que Kant fala de

³⁰ Cf. *KrV*, A532/B560; *Lições de Metafísica LI*, AA 28:327; *V-NR/Feyeraben*, AA 27:1322.

autonomia como “a propriedade da vontade de *ser* lei para si mesma” (GMS, AA 04: 447.1; grifo meu); a vontade, diz ele, “é, em todas as ações, uma lei para si mesma” (GMS, AA 04: 447.2; grifo meu). A lei moral é uma lei de causalidade, ela é descritiva, não prescritiva.

3. *Mas o que ‘análise’ significa em [A2]?* A discussão sobre como ler [A1] só pode ser resolvida se houver uma compreensão clara de como Kant usa os termos ‘analítico’ e ‘sintético’ na *GMS*. Até agora, consideramos a analiticidade e a sinteticidade de proposições e imperativos. Há, contudo, (pelo menos) três significados básicos que devem ser distinguidos a fim de se evitar confusão: um sentido metodológico, um conceitual e um proposicional. Num contexto metodológico, ‘analítico’ (ou ‘sintético’) qualifica um procedimento; num contexto conceitual, ‘analítico’ se refere à análise de conceitos; num contexto proposicional, ‘analítico’ (ou ‘sintético’) qualifica proposições. O significado proposicional de analítico/sintético eu já expliquei. Quanto ao significado metodológico, ‘analítico’ se refere à ideia de que primeiro tenta-se compreender do que se trata a moralidade (assumindo, com um conhecimento comum moral <*common moral cognition*>, que ela é real), e então se pergunta se existe tal coisa em primeiro lugar. Este, acredito, é pelo menos parte do significado de ‘analítico’, quando Kant diz, ao final da seção 2: “Esta segunda seção foi, pois, como a primeira, puramente analítica” (GMS, AA 04: 445.7)³¹.

Agora, quanto Kant, em [A2], fala de ‘análise’ (*Zergliederung*) de conceitos – como ele faz na passagem sobre o conceito de autonomia em *GMS II* (GMS, AA 04: 440.23; 440.29)³² –, refere-se ele primariamente ao significado metodológico de ‘analítico’, de modo que esta análise conceitual é parte do procedimento analítico de *GMS I/II*, ou à análise de conceitos que resulta em proposições analíticas? Posto de outro modo: é possível que em [A2] Kant se refira ao significado metodológico e/ou³³ conceitual de ‘analítico’ *sem* implicar, desse modo, que esta análise forneça necessariamente *proposições* analíticas? Pare responder isso, devemos analisar [A1] – [A3].

4. *O terceiro parágrafo da seção I ([A1] – [A3]).* [A3] tem um início notável com “Entretanto” (*Indessen*, GMS, AA 04: 447.10), introduzindo uma oposição entre o que recém foi dito e o que é dito agora; qualquer leitura da seção 1 deve dar conta disso. O “este princípio” (GMS, AA 04: 447.9) se refere ao

³¹ Cf. GMS, AA 04: 392. Note-se, contudo, que no *Prefácio* o termo ‘método’ se refere às ‘transições’, não a ‘analítico’ ou ‘sintético’ (de modo que o ‘método’ é fazer essas transições). Não há um ‘método analítico’ ou um ‘método sintético’ na Fundamentação, como compreendido nos *Prolegômenos* (*Prol*, AA 04: 276n); se houvesse, então *GMS III* seguiria o método analítico também (o que não é o caso); ver Schönecker (1997).

³² Também compare com a ideia de um “desenvolvimento do conceito de moralidade uma vez posto universalmente em voga” em GMS, AA 04: 445.2 (grifo meu).

³³ Eu digo e/ou na medida em que a análise conceitual pertence ao procedimento analítico (embora não seja idêntica a ele).

princípio da moralidade, mencionado na sentença anterior [A2]³⁴. Abstraindo brevemente do “Entretanto”, temos então:

[A3a]* O princípio da moralidade é sempre uma proposição sintética.

Ora, se ‘sintética’, aqui, implica na imperatividade da lei moral, é inegável que, literalmente falando, e em face disso, esta não é e nem pode ser a posição de Kant: o princípio da moralidade não é ‘*sempre*’ um imperativo. Pois, como vimos, o próprio Kant repetidamente argumenta que, para seres santos, as leis da moralidade (que são as leis da autonomia)³⁵ são *não*-imperativas. Como vimos também, a qualificação ‘proposição sintética’ é introduzida explicitamente com respeito ao Imperativo Categórico (e à sua possibilidade). Assim, o esperado é que o ‘princípio da moralidade’ em [A3] seja o IC. Mas se isso é verdade, por que então Kant diz em [A2a-b] que, se a liberdade da vontade é pressuposta, então a moralidade, junto com seu princípio, se segue disso pela mera *análise* do seu conceito?

[A3a] termina com dois-pontos, seguidos por uma sentença [A3b] que, obviamente, pretende especificar o princípio da moralidade (o ‘esse princípio’, recém mencionado em [A3a]) como uma proposição sintética:

[A3b]* Uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal.

Para ser breve, chamemos essa “propriedade da máxima” (447.14) – ‘pode sempre conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal’ – de propriedade *moral*. Com respeito a esta propriedade moral, [A3c] fornece a razão (*denn*, GMS, AA 04: 447.12) pela qual o princípio da moralidade é sempre uma proposição sintética:

[A3c]* Por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar a propriedade moral da máxima.

³⁴ Tanto no original de Kant <Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz>, quanto na tradução de utilizada pelo autor <Nonetheless, the latter is always a synthetic proposition>, utiliza-se um adjetivo substantivado (letztere, latter) para se referir a um termo da sentença anterior, o qual permanece, à primeira vista, indeterminado na sentença atual; já na tradução em língua portuguesa, fica desde sempre explícito que este termo é “princípio” e, no contexto, parece bastante claro a quem ele se refere: “se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito. Entretanto este princípio continua a ser uma proposição sintética”. (N.T.)

³⁵ Cf. uma vez mais GMS, AA 04: 439.

Ora, isso não é confuso? Se [A1] e [A2] realmente formulam a tese da analiticidade, por que então [A3], de repente, fala da mesma lei moral como uma proposição *sintética*? [A1] e [A2] parecem afirmar que a “análise” (447.9) do conceito de uma vontade livre fornece o princípio moral; [A3], contudo, parece afirmar que a “análise do conceito de uma vontade absolutamente [*schlechtherdings*] boa” *não* fornece o princípio moral³⁶.

Mas olhemos isso mais de perto. A ‘vontade absolutamente boa’ referida em [A3a] aparece também em [A3b]. Como vimos, Kant descreve a ‘vontade *santa*’ como uma ‘vontade absolutamente boa’ (GMS, AA 04: 439.29). Contudo, é importante ver que a ‘vontade absolutamente boa’ em [A3] *não pode* ser o que Kant denomina em outros lugares uma vontade santa; pois a ‘análise’ de tal vontade santa fornece, *de fato*, que suas máximas *têm* aquela propriedade moral – lembrando que a moralidade de qualquer querer (ação) *pode* ser ‘analiticamente derivada’ (GMS, AA 04: 420) de uma ‘vontade perfeita’.

Então, o que é a ‘vontade absolutamente boa’ em [A3]? A bondade absoluta de uma vontade santa consiste na bondade de sua “constituição subjetiva” (GMS, AA 04: 414.4), devido à qual *todas* suas máximas são morais e não podem ser de outro modo. A bondade da vontade de um ser sensível-racional não tem tal ‘constituição’. Sua vontade é ‘absolutamente boa’ *quando e na medida que* ela tem uma máxima que tem a propriedade moral. Afinal de contas, esta é a famosa afirmação de Kant no capítulo 1 da *GMS*: a única coisa que é “bo[a] sem limitação” (GMS, AA 04: 393.6) é uma “boa vontade” (GMS, AA 04: 393.7). E Kant até mesmo *chama* a boa vontade de um ser, cuja ‘constituição’ é tal que, diferente dos seres santos, está “sob certas limitações e obstáculos subjetivos”, de uma ‘vontade *absolutamente* boa’, desde que sua vontade seja determinada por uma máxima que possa ser uma lei universal: “É *absolutamente boa a vontade* que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, se não pode nunca contradizer” (GMS, AA 04: 437.6). Nesta passagem e contexto, Kant claramente não fala sobre seres santos. Pois, segue ele: “A sua lei suprema é pois também este princípio: Age sempre segundo aquela máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo; esta é a única condição sob a qual uma vontade nunca pode estar em contradição consigo mesma, e um tal imperativo é categórico” (GMS, AA 04: 437.9). O ponto não é que tal vontade *não poderia* ‘nunca se contradizer’; ela pode, mas *não o faz*, visto que sua máxima pode ser uma lei universal. Assim, Kant se refere à vontade como ‘absolutamente boa’ na medida em que sua *máxima* (particular) pode ser universalizada: “A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem que ser um *imperativo* categórico”

³⁶ De Stattler [1788] (1968, p. 239-40), passando por Ross (1954, p. 71-72), até Korsgaard (1989, p. 339) e Guyer (2010, p. 179-82), [A1-3] causaram muita confusão e perplexidade na literatura; para mais exemplos na literatura, ver Schönecker (1999, p. 168-71).

(GMS, AA 04: 444.28; grifo meu)³⁷. É verdade que o princípio moral formulado em [A2b] soa mais descritivo do que prescritivo³⁸. Mas a formulação na passagem recém citada (GMS, AA 04: 437) também é descritiva: ‘É absolutamente boa a vontade que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, se não pode nunca contradizer’. No entanto, Kant claramente se refere ao IC (‘e um tal imperativo é categórico’).

Então, qual o ponto de Kant? Dizer em [A3a] que o princípio da moralidade é ‘*sempre*’ uma proposição sintética não pode ser literalmente verdade, segundo próprio Kant. Pois, como vimos em nossa análise de 420, ele argumenta que, se uma vontade perfeita é pressuposta, o querer de uma ação moral pode ser ‘derivado analiticamente’, o que implica dizer que a lei moral é analítica; e isso é o que Kant tem em mente ao dizer, em [A2], que ‘a moralidade, junto com seu princípio, se segue da liberdade da vontade pela mera análise do seu conceito’. O ‘sempre’ só faz sentido, e faz, de fato, muito sentido, se lemos isso enfatizando que para *seres sensíveis-rationais*, i.e., para seres que são membros tanto do mundo sensível quando do inteligível, a lei moral é sintética, i.e., um imperativo. Assim, primeiro Kant afirma:

[A3a]*** Para seres sensíveis-rationais, o princípio da moralidade é sempre uma proposição sintética.

E então ele anuncia o IC em [A3b]*, argumentando que, ao contrário da ‘análise’ da liberdade de uma vontade perfeita ([A2]), a ‘análise’ de uma vontade imperfeita, mesmo que ‘absolutamente boa’ em relação a uma dada máxima, não pode mostrar que ela é boa em relação a qualquer máxima; esta oposição – vontade perfeita e análise, de um lado; vontade imperfeita e síntese, de outro – é a única maneira do ‘Entretanto’ fazer sentido. Com o ‘Entretanto’, Kant distingue a sinteticidade do IC da analiticidade do ‘princípio da moralidade’.

Mas não poderia ser que o caso de que a ‘análise’ mencionada em [A2] deva ser compreendida em termos de uma análise conceitual que é parte do procedimento analítico, o qual não fornece necessariamente proposições analíticas?³⁹ Eu acho que não. Em primeiro lugar, *enfatizar* que, a despeito de tudo que foi dito antes (‘Entretanto’), o princípio da moralidade é uma *proposição* sintética, seria estranho se o oposto desta proposição sintética fosse não outra proposição (analítica), mas uma análise conceitual ou mesmo um *procedimento* analítico. Esta não é uma objeção conclusiva, mas ainda é válida de se mencionar. Em segundo lugar, quando Kant fala de ‘*Zergliederung*’ de *conceitos*, ele tem em

³⁷ Cf. GMS, AA 04: 426.10; 437.24; 437.32. Assim, Allison (2011, cap. 10) está incorreto ao afirmar que nenhuma passagem paralela, na qual Kant fala de uma “vontade absolutamente boa” em relação ao IC, pode ser citada.

³⁸ Allison (2011, p. 281) está certo ao me criticar por não prestar atenção a este ponto em Schönecker (1999).

³⁹ Este é um elemento essencial da interpretação de Allison.

mente, basicamente, uma análise conceitual que resulta em proposições analíticas. Isso é bastante evidente tanto na primeira *Crítica* quanto nos *Prolegômenos*⁴⁰. Embora análises conceituais possam ser um elemento em procedimentos analíticos, é indiscutível que em [A2] Kant fala da análise de conceitos; e se tal análise resulta em proposições analíticas, o ‘princípio’ em [A2] que se segue de tal análise deve ser uma proposição analítica. Mesmo se fosse verdade que, para Kant, nem toda análise de um conceito resulte numa sentença analítica, parece óbvio que no caso de uma ‘vontade santa’ ou ‘vontade perfeita’, o próprio *significado* destes termos é colocado numa sentença que é analítica na medida em que diz, em outras palavras, o que termo em questão significa. Se a distinção de Kant entre sentenças analíticas e sintéticas faz algum sentido, então – assim como o próprio significado de ‘solteiro’ é ‘homem não-casado’ – o próprio significado de ‘vontade perfeita’ é ‘vontade que tem somente máximas que podem se tornar leis universais’ (VP). Em terceiro, e mais importante, a própria ideia de sinteticidade da lei moral está inseparavelmente relacionada à sua imperatividade. Como aprendemos da nota de rodapé em 420, não pode haver dúvida de que em [S2] Kant afirma que se uma vontade perfeita — perfeição que consiste, entre outras coisas, na sua liberdade – é pressuposta, seu querer moral pode ser ‘derivado analiticamente’. A analiticidade desta derivação analítica, contudo, *não* pode ser entendida em termos do significado metodológico de ‘analítico’; não é que Kant diga que nós, de algum modo, assumimos que existe tal coisa como um ser perfeito e então pergunte o que está envolvido nisso. Isso é, de fato, o que ele *faz*; mas em 420, isso *claramente não é o ponto*. O ponto, antes, é que se se analisa o conceito de uma vontade que não está sob a influência de inclinações, então, para tal ser, a lei moral é não-imperativa. Ora, Allison concordaria com isso. Contudo, dizer que ela é não-imperativa é dizer que ela é analítica; esta é a razão principal de se introduzir a distinção analítico-sintético em primeiro lugar. [S2b] simplesmente não faria sentido de outro modo.

Concluo dizendo, mais uma vez, que a questão crucial *não* é se a lei moral, sob a qual uma vontade livre é tal que uma vontade livre e uma vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa, é analítica ou sintética. A questão crucial é se a lei, nesta relação e contexto, é entendida como uma lei moral *não-imperativa* ou como o IC. No último caso, simplesmente não há como *GMS III* fazer sentido; se a lei moral em [A1] é a lei moral não-imperativa, então ela também deveria ser compreendida também como analítica. A terceira versão interpretativa – a lei moral em [A1] é tanto não-imperativa quanto sintética – poderia ser uma saída; mas tal interpretação precisa fazer sentido na estrutura geral de *GMS III*. Assim, o ponto principal da minha interpretação de *GMS III* fica preservado *<untouched>* mesmo se a lei moral não-imperativa for sintética, em vez de analítica; se, contudo, a lei

⁴⁰ Cf. *KrV* A5ss/B9ss.

moral em [A1] for o IC, então minha interpretação colapsa. Mas, nesse caso, também colapsaria a própria *Fundamentação* e, com ela, sua teoria da autonomia.

Tradução: Rômulo Eisinger
Revisão: Robinson dos Santos

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ALLISON, H. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- DAMSCHEIN, G; SCHÖNECKER, D. *Selbst philosophieren. Ein Methodenbuch*. Berlin: De Gruyter, 2012.
- GUYER, P. "Moral Feelings in the *Metaphysics of Morals*" In: DENIS, L. (ed.). *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 130–51.
- KORSGAARD, C. "Kant's Analysis of Obligation: The Argument of *Foundations I*" In: *The Monist*, vol. 72, 1989, p. 311-340.
- O'NEILL, O. *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- PIEPER, A. "Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?" In: HÖFFE, O. (ed.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, p. 264-281.
- RAUSCHER, F. "Freedom and Reason in *Groundwork III*" In: TIMMERMANN, J. (ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 203-223.
- ROSS, D. *Kant's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1954.
- SCHÖNECKER, D. *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. Freiburg und Munich: Alber, 1999.
- SCHÖNECKER, D. "Textvergessenheit in der Philosophiegeschichte". In: SCHÖNECKER, D; ZWENGER, T. (eds.) *Kant verstehen/Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, p. 159-181.
- SCHÖNECKER, D. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine Entwicklungsgeschichtliche Studie*. Berlin: De Gruyter, 2005.
- SCHÖNECKER, D. "How is a Categorical Imperative Possible? Kant's Deduction of the Moral Law in *Groundwork III*". In: HORN, C; SCHÖNECKER, D. (eds.) *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Berlin: De Gruyter, 2006, p. 302-324.

- SCHÖNECKER, D. “Die Methode der *Grundlegung* und der Übergang von der gemeinen sittlichen zur philosophischen Vernunftkenntnis” In: OBERER, H. (ed.) *Kant: Analysen – Probleme – Kritik*. Vol 3. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, p. 81-98.
- SCHÖNECKER, D. “Kants Moralphilosophie und ihre kommentarische Interpretation”. In: *ethic@*, Florianópolis, v. 8, n. 1, Jun. 2009.
- SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. *Immanuel Kant: Grundlegung zue Metaphysik der Sitten. Ein einführender*. 4ª edição. Paderborn: Schöningh, 2011.
- STATTLER, B. *Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung der kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Munich: Lentner, 1968. (1788).
- WAGNER, H. “Kants Konzept von hypothetischen Imperativ”. In: *Kant-Studien*, vol. 85, 1994, p. 78-84.
- WOOD, A. *Kant’s Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Recebido em: 09/2019

Aprovado em: 12/2020

Informações aos autores

- 1 A *Studia Kantiana* é publicada pela *Sociedade Kant Brasileira* e tem como missão estimular e difundir a pesquisa kantiana de alta qualidade feita no Brasil e no exterior. Publica-se um número por semestre, com os seguintes tipos de colaboração:
 - 1.1 Artigos (preferencialmente com até 12 mil palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (preferencialmente com até 4500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1600 palavras) – não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.
- 2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês, sendo seus conteúdos de responsabilidade dos autores.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um abstract em inglês e na língua em que o artigo foi escrito (caso não seja o inglês), contendo entre 100 e 150 palavras cada um, bem como ao menos cinco palavras-chave em inglês e o título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência e e-mail. Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por e-mail ao Editor ou submetidos no site da revista na internet. O texto submetido não necessariamente precisa conformar-se ao padrão editorial da revista, mas os autores comprometem-se, caso o trabalho seja aceito para publicação, de enviarem uma nova versão de acordo com as seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
 - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenação deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, com as seguintes informações (veja-se o formato usado no número mais recentemente publicado):
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, seguido da especificação (org.) ou (ed.), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em maiúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, número do volume, lugar da edição, editora, números das páginas do artigo, ano.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título da tese em itálico, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As submissões que se adequam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarão sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 As citações das obras de Kant devem ser feitas segundo as regras da Akademie Ausgabe. Conferir página: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista *Studia Kantiana*, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Para maiores informações, consultar o Editor.

Information for authors

1 *Studia Kantiana* is a publication of the *Brazilian Kant Society* and has for its mission to stimulate and to divulge high quality Kantian research done in Brazil and abroad. Two issues are published each year, with the following kinds of contribution:

1.1 Articles (preferably no more than 12000 words, including references and notes).

1.2 Critical reviews of a single book or of several books on a single topic (preferably no more than 4500 words, including references and notes).

1.3 Short reviews and bibliographical notes (preferably no more than 1600 words) – containing no title, notes or references outside the body of the review.

2 Contributions must be original and may be written in Portuguese, Spanish, English or French. Contents are solely of their authors' responsibility.

3 Articles must contain a title, a 100-150 words abstract and five keywords in the language in which it was written – if not English, then translations must be provided for the title, abstract and keywords. Authors must also send their professional info (institutional affiliation, position, title) as well as mailing address and email – some of which shall be published with the article.

4 The manuscripts can be sent by email directly to the Editor or submitted through the *Studia Kantiana* website. Manuscripts do not need to be formatted according to the journal standard, but the authors of the papers accepted agree to format it as follows:

4.1 Body of the text: press ENTER only once for each new paragraph.

4.2 Bold, italics, superscript and subscript may be used, but avoid formatting paragraph style, and do not use tabs or hyphenation.

5 Avoid footnotes that contain merely a reference; these should appear in the body the text, thus: (Heinrich, 1989, 20).

6 All references must appear at the end, with the following information (see format used in the latest published issue):

6.1 Books: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter. Title of the book in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.2 Collections: organizer's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, followed by (org.) or "ed."), title in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.3 Article in a collection: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the organizer of the collection followed by (org.), title of the collection in italics, number of the volume, city of publication, publisher, pages of the article, year.

6.4 Article in a journal: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the journal in italics, volume, issue, year, pages.

6.5 Academic thesis: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of thesis in italics, kind of thesis (PhD, M.A. etc.), name of the university, city, year.

7 Submissions that conform to the editorial standards of the journal will be send out to two readers for double-blind review, who will send back a report recommending acceptance as is, conditional acceptance, or rejection of the paper. Disagreements among the reports will be sorted out by the Editor, who may send the paper out to a third reviewer, whenever appropriate.

8 The authors will be notified that their submissions have been received.

9 The quotations from Kant's works should be made according to the rules of the Akademie Ausgabe. See page: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>

10 Contributions submitted entail that priority for the publication of that material has been granted to *Studia Kantiana*. Upon publication, copyrights are transferred to the journal. Reproduction of the material requires authorization from the Editors. Authors may reuse the material in book collections free of charge. Permission for translations and new editions of the material by the Editors will not be granted without the author's agreement. Once published, a paper may not be further edited or modified.

11 For more information, inquire the Editor.

A citação das obras de Kant deve seguir o seguinte formato:

Sigla, AA (Volume.-Nr.): página[n].

Exemplo:

MpVt, AA 08: 264.

Lista de Siglas / Siglenverzeichnis

AA	Akademie-Ausgabe
Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
AP	Aufsätze, das Philanthropin betreffend (AA 02)
BBGSE	Bemerkungen über die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen
BDG	Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (AA 02)
Br	Briefe (AA 10–13)
DfS	Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen (AA 02)
Di	Meditationum quarundam de igne succincta delineatio (AA 01)
EAD	Das Ende aller Dinge (AA 08)
EACG	Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie (AA 02)
EEKU	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA 20)
FBZE	Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen (AA 01)
FEV	Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen (AA 01)
FM	Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (AA 20)
FM/Beylagen	FM: Beylagen (AA 20)
FM/Lose Blätter	FM: Lose Blätter (AA 20)
FRT	Fragment einer späteren Rationaltheologie (AA 28)
GAJFF	Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk (AA 02)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)

GNVE	Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat (AA 01)
GSE	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 02)
GSK	Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (AA 01)
GUGR	Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (AA 02)
HN	Handschriftlicher Nachlass (AA 14–23)
IaG	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08)
KpV	Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
KrV	Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B)
KU	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
Log	Logik (AA 09)
MAM	Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (AA 08)
MAN	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (AA 04)
MonPh	Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam (AA 01)
MpVT	Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (AA 08)

MS	Die Metaphysik der Sitten (AA 06)
RL	Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (AA 06)
TL	Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (AA 06)
MSI	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (AA 02)
NEV	Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766 (AA 02)
NG	Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (AA 02)
NLBR	Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft (AA 02)
NTH	Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (AA 01)
OP	Opus Postumum (AA 21 u. 22)
Päd	Pädagogik (AA 09)
PG	Physische Geographie (AA 09)
PhilEnz	Philosophische Enzyklopädie (AA 29)
PKR	Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie (AA 08)
PND	Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (AA 01)
Prol	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04)
Refl	Reflexion (AA 14–19)
RezHerder	Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (AA 08)
RezHufeland	Recension von Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts (AA 08)
RezMoscatti	Recension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen (AA 02)
RezSchulz	Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen (AA 08)
RezUlrich	Kraus' Recension von Ulrich's Eleutheriologie (AA 08)
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06)
SF	Der Streit der Fakultäten (AA 07)
TG	Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik (AA 02)
TP	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 08)
TW	Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde (AA 01)
UD	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (AA 02)
ÜE	Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (AA 08)
ÜGTP	Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (AA 08)

UFE	Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe (AA 01)
VAEaD	Vorarbeit zu Das Ende aller Dinge (AA 23)
VAKpV	Vorarbeit zur Kritik der praktischen Vernunft (AA 23)
VAMS	Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten (AA 23)

VAProl	Vorarbeit zu den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 23)
VARGV	Vorarbeit zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 23)
VARL	Vorarbeit zur Rechtslehre (AA 23)
VASF	Vorarbeit zum Streit der Fakultäten (AA 23)
VATL	Vorarbeit zur Tugendlehre (AA 23)
VATP	Vorarbeit zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 23)
VAÜGTP	Vorarbeit zu Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (AA 23)
VAVT	Vorarbeit zu Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA 23)
VAZeF	Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden (AA 23)
VBO	Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus (AA 02)
VKK	Versuch über die Krankheiten des Kopfes (AA 02)
VNAEF	Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie (AA 08)
Vorl	Vorlesungen (AA 24 ff.)
V-Anth/Busolt	Vorlesungen Wintersemester 1788/1789 Busolt (AA 25)
V-Anth/Collins	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins (AA 25)
V-Anth/Dohna	Vorlesungen Wintersemester 1791/1792 Anthropologie Dohna- Wundlacken (AA 25)
V-Anth/Fried	Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer (AA 25)
V-Anth/Mensch	Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde, Petersburg (AA 25)
V-Anth/Mron	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius (AA 25)
V-Anth/Parow	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Parow (AA 25)
V-Anth/Pillau	Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau (AA 25)
V-Eth/Baumgarten	Vorlesungen Wintersemester 1793/1794 Baumgarten Ethica Philosophica (AA 27)
V-Lo/Blomberg	Logik Blomberg (ca. 1771) (AA 24)
V-Lo/Busolt	Logik Busolt (ca. 1789/1790) (AA 24)
V-Lo/Dohna	Vorlesungen Sommersemester 1792 Logik Dohna-Wundlacken (AA 24)
V-Lo/Herder	Vorlesungen Wintersemester 1762/1763 Logik Herder (AA 24)
V-Lo/Philippi	Logik Philippi (ca. 1772) (AA 24)
V-Lo/Pölitz	Vorlesungen Sommersemester 1789 Logik Pölitz (AA 24)
V-Lo/Wiener	Wiener Logik (1780ff.) (AA 24)
V-Mo/Collins	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Moralphilosophie Collins (AA 27)
V-Mo/Kaehler(Stark)	Immanuel Kant: Vorlesung zur Moralphilosophie (Hrsg. von Werner Stark. Berlin/New York 2004)
V-Mo/Mron	Moral Mrongovius (Grundl.: 1774/75 bzw. 76/77) (AA 27)
V-Mo/Mron II	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Moral Mrongovius II (AA 29)

V-Met/Arnoldt	Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 Metaphysik Arnoldt (K 3) (AA 29)
V-Met/Dohna	Vorlesungen Wintersemester 1792/1793 Metaphysik Dohna (AA 28)
V-Met/Heinze	Kant Metaphysik L1 (Heinze)(ca. 1770–1775) (AA 28)
V-Met/Herder	Metaphysik Herder (1762–1764) (AA 28)

V-Met-K2/Heinze	Kant Metaphysik K2 (Heinze, Schlapp) (ca. 1770–1775) (AA 28)
V-Met-K3/Arnoldt	Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 Metaphysik K3(Arnoldt, Schlapp) (AA 28)
V-Met-K 3E/Arnoldt	Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 Ergänzungen Metaphysik K3 (Arnoldt) (AA 29)
V-Met-L1/Pölitz	Kant Metaphysik L 1 (Pölitz) (Mitte 1770er) (AA 28)
V-Met-L2/Pölitz	Kant Metaphysik L 2 (Pölitz, Original)(1790/91?) (AA 28)
V-Met/Mron	Vorlesungen Wintersemester 1782/1783 Metaphysik Mrongovius (AA 29)
V-Met-N/Herder	Nachträge Metaphysik Herder (1762–1764) (AA 28)
V-Met/Schön	Metaphysik von Schön, Ontologie (ca. 1785–1790) (AA 28)
V-Met/Volckmann	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Metaphysik Volckmann (AA 28)
V-MS/Vigil	Vorlesungen Wintersemester 1793/1794 Die Metaphysik der Sitten Vigilantius (AA 27)
V-NR/Feyerabend	Naturrecht Feyerabend (Winter 1784) (AA 27)
V-PG	Vorlesungen über Physische Geographie (AA 26)
V-Phil-Th/Pölitz	Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Philosophische Religionslehre nach Pölitz (AA 28)
V-Phys/Mron	Kleinere Vorlesungen V. Danziger Physik (AA 29)
V-PP/Herder	Praktische Philosophie Herder (1763/64 bzw. 64/65) (AA 27)
V-PP/Powalski	Praktische Philosophie Powalski (ca. 1782/83) (AA 27)
V-Th/Baumbach	Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Danziger Rationaltheologie nach Baumbach (AA 28)
V-Th/Mron	Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Danziger Moraltheologie nach Mrongovius (AA 28)
V-Th/Volckmann	Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach (1783) (AA 28)
VRML	Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (AA 08)
VT	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA 08)
VUB	Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks (AA 08)
VUE	Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat (AA 01)
VvRM	Von den verschiedenen Racen der Menschen (AA 02)
WA	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA 08)
WDO	Was heißt: Sich im Denken orientiren? (AA 08)

ZeF

Zum ewigen Frieden (AA 08)