



Universidade de Brasília (UnB)  
Instituto de Ciências Humanas (IH)  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL)  
**Isabella Oliveira Holanda**

**AUTONOMIA E AUTOCRACIA DA VONTADE NA FILOSOFIA  
MORAL DE KANT**

**BRASÍLIA  
2018**

**ISABELLA OLIVEIRA HOLANDA**

**AUTONOMIA E AUTOCRACIA DA VONTADE NA FILOSOFIA  
MORAL DE KANT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (FIL/UnB), para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Alexandre Hahn.

**BRASÍLIA  
2018**

## **Banca examinadora**

---

Prof. Dr. Alexandre Hahn (Orientador)

---

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima (Membro interno)

---

Prof. Dr. Daniel Omar Perez (Membro externo)

---

Profa. Dra. Benedetta Bisol (Suplente)

**Resumo:** O presente trabalho visa responder a seguinte questão: qual o papel que os conceitos de autonomia e autocracia da vontade desempenham na filosofia moral de Kant? Para tanto, analisaremos o significado desses conceitos ao longo das obras *Crítica da razão pura*, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, *Crítica da razão prática* e *Metafísica dos costumes*. Como essa questão remete à capacidade determinante da razão prática, examinaremos o tratamento dispensado pelo filósofo a mesma, com o intuito de explicar o modo pelo qual o filósofo confere realidade objetiva a ela. Neste sentido, defenderemos que o conceito de autonomia da vontade é forjado por Kant com o propósito de representar a capacidade legislativa da vontade, e que sua efetividade se comprova mediante o sentimento de respeito pela lei moral. Contudo, uma vez que a regra objetiva erigida pela vontade autônoma também tem de ser motivo subjetivo da ação, sustentaremos que o filósofo concebe o conceito de autocracia para representar a capacidade executiva da vontade, isto é, sua aptidão de superar os obstáculos sensíveis contrários à moralidade. Sendo assim, argumentaremos a favor da interdependência entre os referidos conceitos, pois entendemos que, segundo Kant, uma resposta ao interesse da razão não pode ser meramente negativa, como restrição das máximas (subjetivas) das ações, mas também tem de ser positiva, como promoção de fins (objetivos) para as ações. Portanto, pretendemos mostrar que os conceitos de autonomia e autocracia representam duas facetas complementares da vontade, a saber, a habilidade de determinar a regra de ajuizamento moral das ações em geral e a de determinar a execução de certas ações em particular.

**Palavras-chave:** Autonomia. Lei moral. Autocracia.

**Abstract:** This work aims to answer the following question: what role do the concepts of autonomy and autocracy of the will play in Kant's moral philosophy? In order to do so, we will analyze the meaning of these concepts throughout the works *Critique of Pure Reason*, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, *Critique of Practical Reason*, and *The Metaphysics of Morals*. As this question refers to the determining capacity of practical reason, we will examine his treatment of this faculty in order to explain how the philosopher gives objective reality to it. In this sense, we will argue that the concept of autonomy of the will is forged by Kant for the purpose of representing the legislative capacity of the will and that its effectiveness is proved by the feeling of respect for the moral law. However, since the objective rule erected by the autonomous will also have to be a subjective motive for action, we will argue that the philosopher conceives the concept of autocracy to represent the executive capacity of the will, that is, its ability to overcome the sensitive obstacles to morality. Thus, we argue in favor of the interdependence between these concepts, since we understand that, according to Kant, a response to the interest of reason cannot be merely negative, as restriction of the (subjective) maxims of actions, but it must also be positive, as promotion of (objective) ends for actions. Therefore, we intend to show that the concepts of autonomy and autocracy represent two complementary facets of the will, namely, the ability to determine the rule for the moral judgment of actions in general and to determine the execution of certain actions in particular.

**Keywords:** Autonomy. Moral Law. Autocracy.

## **Agradecimentos**

Agradeço inicialmente a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior (CAPES) pela bolsa de mestrado cujo suporte financeiro foi essencial para a realização desta pesquisa.

Sou imensamente grata ao professor Alexandre Hahn pela orientação profissional ao longo de todos esses anos de pesquisa, desde o PROIC até a presente dissertação.

Sou grata aos professores Erick Calheiros de Lima e Daniel Omar Perez pelo aceite e disponibilidade em participar desta banca.

Sou grata aos professores Erick Calheiros de Lima e Benedetta Bisol, pela apreciação deste texto na banca de qualificação.

Agradeço ao meu pai Simon Holanda pelo suporte e amizade constantes.

Agradeço às minhas melhores amigas, Elaine Miranda Argôlo e Rebeca Techmeier pelo apoio pessoal em diversos momentos da minha vida, principalmente, na etapa final da presente dissertação.

*“Die Zucht (Disciplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann daher nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden”*  
(Immanuel Kant, Metaphysic der Sitten, AA 06, 485).

## Lista de abreviações e siglas

As seguintes siglas seguem o padrão da Akademie Ausgabe:

ANTH	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropologia de um ponto de vista pragmático)
FM	Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Quais foram os verdadeiros progressos na Alemanha alcançados pela Metafísica desde os tempos de Leibniz e Wolff?)
GMS	Grundlegung zur Metaphysic der Sitten (Fundamentação da Metafísica dos Costumes)
HN	Handschriftlicher Nachlass (Manuscritos)
KpV	Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da Razão Prática)
KrV	Kritik der reinen Vernunft (Crítica da Razão Pura)
KU	Kritik der Urteilskraft (Crítica da Faculdade de Julgar)
Log	Logik (Manual dos Cursos de Lógica Geral)
MS	Metaphysic der Sitten (Metafísica dos Costumes)
Päd	Pädagogik (A Pedagogia)
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (A religião nos limites da simples razão)
ZeF	Zum ewigen Frieden (À paz perpétua)

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	2
<b>Capítulo 1– Autonomia da vontade</b> .....	4
1.1 – A possibilidade lógica da liberdade transcendental na Crítica da Razão Pura.....	4
1.2 – Sobre o interesse prático proposto por Kant: “ <i>que devo fazer</i> ”?.....	9
1.3. - Resposta à pergunta “ <i>que devo fazer</i> ”?.....	14
1.3.1 – Imperativos hipotéticos e imperativos categóricos.....	17
1.3.2 – A classificação dos deveres perfeitos e imperfeitos na GMS .....	21
1.4 – A autonomia da vontade e a lei moral .....	23
1.4.1. – Autonomia da vontade e liberdade.....	30
1.4.2. – Idealismo Transcendental na GMS.....	37
<b>Capítulo 2 – Autonomia da vontade e fato da razão</b> .....	43
2.1 – Definição do fato da razão ( <i>Faktum der reinen Vernunft</i> ).....	44
2.2 – Os princípios da razão prática.....	49
2.3 – Wille e Willkür.....	54
2.4 – Autonomia da vontade e fato da razão.....	64
2.5 – “Das moralische Gesetz in mir”: autonomia da vontade na Doutrina do Método da Crítica da Razão Prática.....	74
<b>Capítulo 3 – Autocracia</b> .....	80
3.1 – Positividade das ações: considerações à Doutrina da Virtude da Metafísica dos Costumes.....	81
3.2 – Virtude e Autocracia.....	89
3.2.1 – Autocracia na Terceira Crítica.....	94
3.3 – Assenhoreamento de si: Autocracia no sentido político.....	95
3.4 – Autogoverno e Autodomínio.....	99
3.4 – Autocracia e autonomia da vontade.....	101
<b>Considerações finais</b> .....	104
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	106

## INTRODUÇÃO

A Metafísica formulada por Immanuel Kant pode ser dividida em Metafísica da natureza e Metafísica dos Costumes. A primeira se possui como investigação a busca do conhecimento dos objetos da natureza que se apresentam, primeiramente, como fenômenos. A segunda conduz a sua investigação no âmbito numênico, cujos objetos são as ações. O âmbito especulativo contemplado pela KrV se ocupa da possibilidade da metafísica como ciência e se propõe a responder a questão “*O que posso saber*”? (KrV, A 805/B 833).

Já as obras que se ocupam da práxis visam responder a questão “*O que devo fazer*”? (KrV, A 805/B 833). Ao campo prático foram dedicadas algumas obras, dentre elas: a Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1785), a Crítica da Razão Prática (1788) e a Metafísica dos Costumes (1797). As duas primeiras remetem à investigação de quais são as ações que, em geral, podem ser descritas como livres, e, desse modo, correspondem ao âmbito da Metafísica pura. Uma metafísica prática pura possui o objetivo de fundamentar o princípio da moralidade: a autonomia da vontade. Desse modo, Kant estabelece a noção de obstáculo em geral, no caso, as inclinações contrárias ao mandamento puro da moralidade. Entretanto, com a fundamentação do princípio da moralidade, ainda resta saber se e como é possível aplicá-la às ações concretas.

A parte doutrinal da Metafísica dos Costumes (*Metaphysic der Sitten*) se ocupa com o caráter particular das ações e, conseqüentemente, com a aplicação dos deveres para as ações. Isso só é possível se constataremos certos obstáculos particulares que se interpõem entre a formulação e aplicação da moralidade. Assim, Kant traz à tona a noção de autocracia. A autocracia seria uma força exercida pelo próprio sujeito em relação a si mesmo, cuja finalidade é a de aplicar aquilo que propôs a si mesmo. Ou seja, a autocracia opera como uma coerção aplicada à faculdade do arbítrio, este escolhe as máximas que determinam uma ação.

Portanto, o objetivo do presente trabalho é o de responder à seguinte questão: qual é a importância atribuída por Kant aos conceitos de autonomia da vontade e autocracia? Portanto, qual a relação entre a formulação da lei moral e a sua aplicação? Para tratarmos satisfatoriamente acerca desse problema, mostraremos, no que consistem os conceitos de “autonomia da vontade” e “autocracia”. Discorreremos no primeiro capítulo, acerca da exposição da idéia de liberdade presente na KrV. Ideia essa que se tornou crucial para os desenvolvimentos realizados nas obras posteriores acerca da moralidade, principalmente no tocante a resposta fornecida por Kant para a possibilidade lógica da liberdade mediante a célebre exposição do Idealismo Transcendental. Adiante, pretendemos elucidar a

fundamentação da moralidade na GMS. Será explorado o problema da prova da liberdade dentro da sessão III da GMS.

No capítulo II, mostraremos a prova necessária fornecida por Kant para o problema da realidade objetiva do supracitado princípio: mediante o conceito de fato da razão. Esclareceremos também as abordagens acerca do fato da razão por Lewis White Beck e Henry E. Allison, com o propósito de mostrar e trazer à tona alguns problemas dessas interpretações. Como consequência, mostraremos a ambigüidade do uso conceitual do termo vontade (*Wille*) na GMS e a mudança fornecida por Kant na KpV para a resolução de tal ambigüidade mediante a distinção entre as duas faculdades práticas: a vontade e o arbítrio (*Willkür*). Ao fim do supracitado capítulo, será esclarecido o problema do interesse puro por uma ação genuinamente moral e o reconhecimento provido por Kant de um cultivo do ânimo (*Gemüt*) a fim de tornar a moralidade viável na sua execução.

Será explorado também o interesse prático da razão que se expressa na questão: “*O que devo fazer?*” (KrV, A 805/B 833). Para responder a essa questão, será necessário entender o aspecto negativo da autonomia da vontade: como critério de restrição de máximas. Após esclarecermos as insuficiências da autonomia da vontade para promover ações, será abordado, brevemente, o conceito de dever de virtude. Os deveres de virtude podem ser descritos como aqueles que indicam como o ser humano deve e de que modo agir.

A partir da fórmula da humanidade como fim, Kant assume que são necessários princípios de aplicação para a autonomia da vontade, que representa o princípio supremo da moralidade. Desse modo, Kant insere o conceito de autocracia que visa conduzir o arbítrio a consecução da moralidade através dos deveres de virtude que possibilitam a promoção de fins que passam pelo critério de ajuizamento do princípio da moralidade. Portanto, a partir da autonomia e da autocracia é possível conferir um critério positivo para se responder satisfatoriamente a esse interesse da razão.

No terceiro capítulo será explorada a Doutrina da Virtude da obra *Metafísica dos Costumes*. Principalmente no que consistem os deveres de virtude. Em seguida, abordaremos as oito menções do conceito de autocracia em diversos textos de Kant. Traremos destaque ao uso desse conceito em diversos contextos da sua filosofia: na política, na ética e pela faculdade de julgar teleológica. Será exposto o uso intercambiável feito por Kant dos conceitos de autocracia, autodomínio e autogoverno. Para isso, serão consultados os usos desses verbetes em dois dicionários do século XVIII: o dicionário de alemão de Joachin Campe e o dicionário de alemão dos irmãos Grimm, a fim de mostrar o uso desses conceitos

na época de Kant. Finalmente, abordaremos a relação entre a autonomia da vontade e a autocracia no contexto da filosofia moral kantiana.

## CAPÍTULO I

### AUTONOMIA DA VONTADE

No presente capítulo, mostraremos que a filosofia prática de Kant se ocupa, em um primeiro momento, em responder à questão do interesse prático da razão. Essa questão envolve o conceito de liberdade transcendental. Portanto, primeiramente será analisada a possibilidade lógica da liberdade na KrV. Mais adiante, na mesma obra, mostraremos aquilo a que Kant se refere, em sentido fraco, como princípio para as ações. A resposta à questão supracitada será obtida na KrV através da formulação do merecimento da própria condição da felicidade. Esse resultado será apresentado como insatisfatório quanto à sua formulação. Na GMS, a formulação de uma norma moral será apresentada por Kant como uma faculdade legislativa, cujas regras só podem ser formuladas por um ser racional e cuja aplicabilidade também só pode ser exercida para si mesmo. O princípio supremo da moral elaborada na GMS é a autonomia da vontade, que é a capacidade de autolegislação da vontade pura. Portanto, é a legislação da razão em seu aspecto prático.

#### **1.1 A possibilidade lógica da liberdade transcendental na Crítica da Razão Pura**

Nesta seção, será abordado o conceito de liberdade transcendental na KrV. Esse conceito foi forjado por Kant para pensar a liberdade em um sentido de espontaneidade causal, que não entra em contradição com as leis da natureza.

A tematização da moral de Kant se inicia na KrV<sup>1</sup> a partir da análise das ideias (*Idee*) problemáticas da razão (*Vernunft*). Convém, nesta subseção, uma breve reconstrução do argumento kantiano acerca da possibilidade lógica da liberdade (*Freiheit*) a partir da concepção de liberdade transcendental e, posteriormente, explanar a possibilidade de assentar o campo prático através dessa ideia de liberdade. Para expor essa leitura, será necessário apresentar o problema que envolve a ideia de liberdade destacado por Kant na KrV. A partir dessa reconstrução do argumento de Kant, veremos que a liberdade envolve fundamentos necessários para a resposta à questão “*O que devo fazer?*” (KrV, A 805/B 833).

---

<sup>1</sup> Aqui não será exposta como a questão da moralidade foi definida por Kant nos textos pré-críticos.

A razão é descrita por Kant como uma “*faculdade de princípios*” (KrV, A 299/B 356) que tenta fornecer unidade ao conhecimento a partir de inferências universais mediante o trabalho conjunto entre sensibilidade e entendimento. O problema dessa operação realizada pela razão é a sua busca pelo incondicionado a partir de elementos condicionados fornecidos pelo próprio entendimento para prover uma unidade ao conhecimento. O que está envolvido nesse argumento é uma questão causal. Todo fenômeno, nos adverte Kant, necessita das condições espaço-temporais inerentes a sensibilidade do sujeito. A partir dessa condição, todo fenômeno é, portanto, causal, pela sua sucessão ocorrer temporalmente. Em outras palavras, todo elemento condicionado representado pelo entendimento possui um outro elemento causal anterior e um sucessor. Esse elemento apresentado como fenômeno condicionado se dispõe em uma série infinita de outros fenômenos condicionados. O entendimento se ocupa apenas de um elemento particular e condicionado captado pela sensibilidade. A razão, por outro lado, visa acalmar a busca de todos os elementos de uma cadeia causal, fornecendo uma extensão dessa série causal até o incondicionado. Desse modo, a razão visa dar completude a essa série<sup>2</sup>. Esse incondicionado, entretanto, não constitui um objeto de cognição, mas fornece apenas um âmbito de investigação possível.

O argumento de Kant pode ser descrito da seguinte maneira. (i) Kant parte da definição do que consiste a razão em geral, que é descrita como uma “*faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios*” (KrV, A 302/B 359), esses princípios tentam fornecer cognição de objetos incondicionados. (ii) Através da descrição da razão como a faculdade que proporciona a aparência (*Schein*), cujas inferências visam dar uma totalidade causal para as explicações acerca dos objetos, Kant descreve o uso lógico e formal da razão, que se caracteriza como um juízo silogístico intermediário para uma proposição. (iii) A razão possui um uso puro que prescreve leis gerais (*Gesetze*) aos objetos em geral, isso significa que a razão busca o incondicionado a partir daquilo que é condicionado, ou seja, o incondicionado representa um postulado lógico, para assumir uma inferência de uma unidade como conclusão sintética.

Pode-se saber de modo analítico que todo efeito possui uma causa, isto é, pode-se assumir um elemento condicionado<sup>3</sup> em cadeia causal temporal, pois há um princípio do entendimento inerente a significação desta espécie de evento. “Os princípios (*Grundsätze*) surgidos desse princípio supremo da razão pura, no entanto, serão *transcendentes* em relação

---

<sup>2</sup> De acordo com Lewis White Beck, “a razão transforma o conhecimento parcial em direção ao conhecimento completo” (BECK, 1984, p. 23) da série causal.

<sup>3</sup> Todo fenômeno é condicionado temporalmente.

a todos os fenômenos, i.e., nunca se poderá fazer um uso empírico adequado do mesmo” (KrV, A 308/B 365). Os princípios da razão produzem representações de cunho numênico (*Noumena*): princípios transcendentais.

Na Dialética Transcendental, Kant apresenta a incompatibilidade entre as leis do entendimento (*Naturrecht*) e as leis da razão (*Vernunftrecht*). Uma lei da razão exige encontrar, para todo condicionado de uma série, um incondicionado para a sua explicação. A própria ideia de incondicionado visa abarcar a completude do conhecimento especulativo, desse modo, a razão faz uma ampliação do uso das categorias do entendimento. As categorias que são utilizadas pelo entendimento para prover conhecimento especulativo acerca de objetos fenomênicos acabam sendo utilizadas pela razão visando a cognoscibilidade de objetos numênicos. O uso ampliado das categorias transforma os “pensamentos sem conteúdo” (KrV, A 51/B 75) em ideias da razão. Em suma, as ideias<sup>4</sup> da razão visam regular o uso do entendimento em uma unidade incondicionada.

Na ideia transcendental de mundo, aparece a ideia de liberdade<sup>5</sup>. O grande problema da argumentação acerca da liberdade é a sua falta de assentimento relativa às duas posições utilizadas pela metafísica tradicional, cuja exposição, em tese e antítese, aparecem simultaneamente como verdadeiras.

A questão que se coloca é a seguinte: como é possível que tese e antítese possam ser simultaneamente verdadeiras? O problema da liberdade que aparece na terceira antinomia da KrV decorre da concepção de causalidade, das quais aparecem dois modos tradicionais de se explicar os adventos de modo causal. De acordo com Kant, a tese pretende admitir uma causalidade pela liberdade, assumindo assim, um campo prático, enquanto a antítese propõe que não há liberdade, os adventos ocorrem somente e em função das leis da natureza. Kant se utiliza do método de redução ao absurdo para mostrar as dificuldades de ambas as posições e insere uma solução crítica<sup>6</sup> para o problema da ideia da liberdade. Para o filósofo, a liberdade tem de ser assegurada. Se todos os acontecimentos fossem apenas fenomênicos, todos os objetos seriam passíveis de cognição.

---

<sup>4</sup> Uma ideia da razão representa “um conceito necessário da razão ao qual nenhum objeto congruente pode ser dado nos sentidos” (KrV, A 326/B 383).

<sup>5</sup> Que se refere a categoria da necessidade.

<sup>6</sup> Essa solução crítica é fornecida pela proposta de um Idealismo Transcendental, que submete a atuação da liberdade a duas causalidades distintas: uma numênica e outra fenomênica. Na visão de Lewis White Beck, o idealismo transcendental proposto por Kant para resolver a terceira antinomia, mostra que tese e antítese se referem a domínios causais distintos, (v. BECK, 1984).

A solução crítica consiste em mostrar uma separação entre fenômeno (*Phaenomena*) e coisa em si (*Dinge an sich*) a fim de propor que a causalidade pela liberdade é compatível em sentido lógico, com uma causalidade das leis da natureza. Isto significa que ambas as causalidades se aplicam a âmbitos distintos. A liberdade se aplica ao mundo numênico (inteligível), enquanto a causalidade natural se restringe ao mundo fenomênico (sensível). Kant propõe uma solução para essa incompatibilidade entre as leis do entendimento e as leis da razão, mostrando que essas diferentes leis se aplicam a diferentes âmbitos. Essa solução é chamada por Kant de idealismo transcendental. O idealismo transcendental<sup>7</sup> propõe que as leis da razão se apliquem ao âmbito numênico, já as do entendimento, ao âmbito fenomênico.

Kant deseja mostrar que a razão pode pensar<sup>8</sup> objetos não cognoscíveis e não conhecê-los do mesmo modo que os objetos do âmbito especulativo. Kant sintetiza essa concepção do seguinte modo;

O uso teórico (*der theoretische Gebrauch*) da razão ocupava-se com objetos da simples faculdade de conhecer, e uma crítica da mesma com vistas a este uso concernia propriamente só à faculdade de conhecer **pura**, porque esta provocava a suspeita, que depois também se confirmava, de que ela facilmente se perde, acima de seus limites, entre objetos inalcançáveis ou entre conceitos reciprocamente discordantes (KrV, A 15).

Dessa forma, essas ideias representam uma regulação para a investigação. Este é um uso negativo das ideias da razão, ou melhor, este é o uso crítico da razão especulativa. Através do idealismo transcendental, Kant apresenta um uso positivo para a ideia de liberdade, ou seja, um uso distinto do especulativo, como um possível uso prático. Assegurar um campo de atuação de um conceito como o de liberdade não apenas possibilita a fundamentação do campo prático, como também mostra que a razão possui uma capacidade de formular princípios espontâneos no sentido causal.

Uma causalidade pela liberdade possui o caráter supra-sensível. A liberdade transcendental possui o aspecto de não ser determinada pela sensibilidade, ela detém,

---

<sup>7</sup> O idealismo transcendental consiste em uma “doutrina segundo a qual, nós os consideramos (os fenômenos), em seu conjunto, como meras representações, não como coisas em si mesmas, e o tempo e o espaço, de acordo com isso, são apenas formas sensíveis de nossa intuição, e não determinações ou condições, dadas por si mesmas, dos objetos como coisas em si mesmas” (KrV, A 369/B 415).

<sup>8</sup> De acordo com Kant “*pensar* um objeto e *conhecer* um objeto não são a mesma coisa” (KrV, B 146), existem duas condições necessárias para se conhecer um objeto; (i) esse objeto precisa se submeter às condições do tempo e do espaço; (ii) que esse objeto possa ser enquadrado pelas categorias, desse modo o entendimento pode pensar esse objeto. Pensar um objeto se refere a expansão do uso dos conceitos puros do entendimento, as categorias. “Pois nesse caso eles são conceitos vazios de objeto, e destes nós não podemos julgar (...) são meras formas do pensamento sem realidade objetiva” (KrV, B 148).

sobretudo, a capacidade de não ser coagida tanto externamente quanto internamente<sup>9</sup> (ALMEIDA, 1997). Em outras palavras, a definição da liberdade transcendental na Dialética Transcendental aparece como oposta a causalidade natural. Lewis White Beck (1987) mostra que essa espécie de liberdade “lida com um uma questão que transcende os limites da experiência possível e do conhecimento da razão teorética” (BECK, 1987, p. 40). Para a interpretação de Beck, a liberdade transcendental representa, de um ponto de vista teórico, na KrV, a possibilidade lógica da liberdade, ou seja, é possível admitir sem contradição com a causalidade natural, uma ideia de liberdade. Esse raciocínio do intérprete é explicitamente mostrado por Kant como um uso distinto para cada causalidade.

Uma liberdade transcendental é cosmológica, isto é, representa apenas uma ideia regulativa ou mesmo negativa, sendo insuficiente para fundamentar o campo das ações. Contudo, o conceito de espontaneidade<sup>10</sup> comporta uma capacidade de iniciar uma série a partir de si mesma e não se submete à temporalidade. O conceito de espontaneidade causal possibilita uma forma de se pensar a liberdade tanto no âmbito especulativo quanto no âmbito prático, como será mostrado adiante.

---

<sup>9</sup> Essa interpretação é desenvolvida por Guido de Almeida, para quem a liberdade não é coagida por “ocorrências internas da própria causa e, por conseguinte, dos estados em que esta se encontrava antes do exercício da sua causalidade” (ALMEIDA, 1997, p. 178). Esse argumento de Guido reforça a característica da liberdade como espontaneidade.

<sup>10</sup> Esse elemento espontâneo do conceito de liberdade transcendental produzido pela razão pode ser traduzido como uma causa primeira e indeterminada na série temporal. Para a liberdade prática, essa espontaneidade produz uma decisão como efeito. Contudo, o entendimento também possui espontaneidade, que é estabelecida a partir da operação do próprio entendimento de tolher dados intuitivos através da sensibilidade e trabalhá-los em acréscimo com as categorias.

## 1.2. – Sobre o interesse prático proposto por Kant: “*que devo fazer*”?

A partir da análise na KrV acerca do que consiste a razão e com quais ideias ela opera, Kant chega à conclusão de que é necessária uma disciplina<sup>11</sup>, ou melhor, um Cânon do uso da razão. Por definição:

A razão é impulsionada por uma tendência da sua natureza a ir além do uso empírico, arriscar-se em um uso puro e, através de meras ideias, ultrapassar os limites extremos de todo conhecimento, só encontrando repouso na completude de seu círculo, em um todo sistemático subsistente por si mesmo. Agora, esse esforço se funda apenas em seu interesse especulativo, ou se funda antes, única e exclusivamente, em seu interesse prático? (KrV, B 825).

Um Cânon, portanto, possui uma utilidade negativa “como disciplina para a determinação de limites” (KrV, B 823) dos objetos pensados pela razão. Kant reconhece a partir do idealismo transcendental que é preciso haver uma função igualmente positiva para um Cânon, que é o uso da razão em um campo não somente especulativo, mas também, em um possível âmbito prático. Esse âmbito prático necessita do conceito de liberdade para a sua formulação. Como dito anteriormente, a ideia de liberdade oriunda da razão pode ser pensada sem contradição com as leis da natureza. Contudo, a possibilidade lógica da ideia de liberdade não é suficiente para a fundamentação prática, isto é, a possibilidade real da liberdade não especifica de maneira exata aquilo que um agente deve fazer e como deve agir.

A razão possui ideias que produzem determinados interesses. O interesse prático da razão é expressado por Kant na seguinte questão: “*que devo fazer*”? (KrV, A 805/B 833). O interesse prático da razão nos mostra a primeira tentativa de Kant de circunscrever o âmbito da moralidade.

O conceito de vontade é inserido nessa concepção como uma “faculdade de agir de acordo com a concepção de *lei*, que não é um produto ou descoberta do entendimento mas da razão” (BECK, 1984, p. 38, tradução nossa). A investigação de Kant é conduzida pela constatação lógica de que a razão possui uma capacidade de prescrever regras para um

---

<sup>11</sup> De acordo com Hahn, um Cânon não visa disciplinar a razão, mas sim garantir a sua independência em relação à sensibilidade (HAHN, 2010, p. 15). O que Hahn (2010) enseja mostrar é a função negativa de um Cânon enquanto restrição do uso da razão. Essa interpretação nos mostra novamente o uso do Idealismo Transcendental, na medida em que separa o âmbito de atuação da razão em relação a atuação do entendimento. “Neste sentido, a filosofia transcendental, enquanto sistema de todos os princípios da razão pura, não se ocuparia apenas de princípios que disciplinam (limitam) o uso especulativo da razão, mas também cuidaria dos princípios que asseguram (comprovam) o uso prático da razão” (HAHN, 2010, p. 15). Essa interpretação visa elucidar que o Cânon, portanto, teria duas utilidades: uma utilidade negativa como disciplina, e uma utilidade positiva como a formulação de uma regra da razão que se aplica ao campo prático.

arbítrio livre (*arbitrium liberum*), isto é, como liberdade em um âmbito prático. Kant não consegue demonstrar a realidade objetiva da liberdade, apenas consegue assegurar a sua representação como possibilidade lógica, que não contradiz as leis da causalidade natural, como independência dos fenômenos. Kant fornece uma contraposição para a causalidade do arbítrio: um deles é determinado apenas por estímulos provenientes da sensibilidade, que é o arbítrio animal (*arbitrium brutum*). Um livre arbítrio (*arbitrium liberum*) é determinado por uma causalidade da razão, ou seja, por leis da razão. Na KrV, Kant define o arbítrio como uma faculdade sensível que é afetada por estímulos sensíveis. Um arbítrio livre consegue se desvincular da cadeia causal natural, enquanto o arbítrio bruto é apenas sensivelmente afetado.

Um uso da razão é especulativo, “provê conhecimento às coisas como elas são (ou aparecem), o outro provê direção às mudanças que introduzimos dentro da ordem natural por meio de uma ação voluntária” (BECK, 1984, p. 39, tradução nossa). Se uma ação pode ser dita voluntária, está envolvida nela a ideia de liberdade. Desse modo, toda ação voluntária possui por detrás uma vontade. Vontade e liberdade são assim interligadas para uma ação. Kant conecta a capacidade espontânea da razão de dar unidade, isto é, leis, com uma faculdade que se submete a essas leis e que precisa ser reconhecida como livre.

Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão (do ponto de vista da sua causalidade a iniciar uma série de fenômenos) relativamente a todas as causas determinantes do mundo sensível e, assim, parece ser contrária à lei da natureza, portanto a toda a experiência possível e, por isso, mantém-se em estado de problema (KrV, A 803/ B 831).

A partir dessa citação, Kant admite que a liberdade transcendental é insuficiente para conferir leis à liberdade. Afirmar que a vontade é livre apenas a submete a uma causalidade numênica. A proposição que corresponde à liberdade possui um papel no âmbito prático da razão. Leva-se em consideração que essa proposição é vazia do ponto de vista da confirmação empírica desse conceito pela razão especulativa. “Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade” (KrV, A 800/B 828), após essa definição, Kant afirma que o uso da razão no campo prático se utiliza de leis práticas puras fornecidas por si própria, somente elas podem assegurar o ajuizamento do sujeito acerca das suas ações.

Kant elucida que a razão produz duas regras práticas: uma lei prática que opera de modo pragmático e uma lei prática moral. A primeira é descrita como uma regra de prudência (*Klugheit*) empírica que visa a realização da felicidade como um princípio heterônomo, que busca os melhores meios para se alcançar a felicidade. Kant possui uma concepção hedonista

de felicidade como “a satisfação de todas as nossas inclinações “ (KrV, A 806/B 834) sensíveis. A resposta de Kant ilustra mais uma vez um aspecto não positivo para adotar às ações. Enquanto a lei moral se baseia em “*como podemos tornar-nos dignos da felicidade*” (KrV, A 806/B 834). A leitura de Kant indica que essa primeira formulação visa um fim para uma ação. Se for assumido que esse é o princípio prático formulado por Kant na KrV, cabe aqui duas questões: como devo agir? Qual é a objetividade desse princípio?

De acordo com Alexandre Hahn, essas duas questões não podem ser respondidas, já que “essa fórmula não fornece uma regra clara para o agir, não serve como princípio de sistematização da filosofia prática” (HAHN, 2010, p. 17). Se tomarmos essa interpretação de Hahn (2010), então esse do merecimento da felicidade não esclarece quais ações devem ser promovidas e tampouco fornece uma referência. Portanto, a dignidade da felicidade não pode ser assumida como um princípio da moralidade. Kant assume que:

“Para a nossa razão, a felicidade, por si só, está longe de ser o bem completo. A razão não a aprova (por mais que a inclinação o quisesse) quando ela não está ligada à dignidade de ser feliz, i. e., ao bom comportamento moral. Mas também a moralidade por si só, e com ela a *dignidade* de ser feliz, estão longe de ser o bem completo” (KrV, B 841).

Kant ainda não tinha formulado uma diferença em nível semântico entre as proposições práticas e as proposições especulativas. “As sentenças da razão teórica ou do entendimento se tornam proposições práticas ou fornecem cognição da razão prática, “Se você deseja B, faça A” (BECK, 1984, p. 40). Essa diferença entre proposições práticas e proposições especulativas só será explorada por Kant na GMS, na KpV e na MS.

De acordo com Zeljko Loparic (1999), os juízos sintéticos práticos-teóricos *a priori* não foram satisfatoriamente definidos, isto é, fazer aquilo que me torna digno da felicidade não representa um juízo sintético *a priori* por não responder o que devo fazer:

No âmbito da primeira Crítica, todas as questões que dizem respeito à constituição da experiência e do domínio de objetos da experiência foram respondidas. As respostas são depositadas nos princípios do entendimento, devidamente provados. (LOPARIC, 1999, p. 18).

Para Loparic, Kant responde à questão “*que posso saber*”?, a partir do sentido e da referência dos juízos sintéticos *a priori* especulativos, enquanto a questão “*que devo fazer*”?, é teorizada de um ponto de vista especulativo e não propriamente moral. Essa segunda questão permanece insatisfatória tanto do ponto de vista especulativo quanto prático, dado o problema da causalidade da liberdade não poder ser constatada na experiência possível. Isso se mostra da seguinte maneira, a razão é uma faculdade que opera de maneira numênica e os seus

efeitos, no caso, as ações, são fenomênicas. Mostra-se uma complexidade para se provar a realidade objetiva da liberdade a partir da expressão de um fenômeno que tem como causa um núneno (*Noumena*).

O argumento do Idealismo Transcendental é contemplado no Cânon, através da distinção entre mundo moral e mundo sensível, que possuem causalidades distintas. Essa distinção de um mundo “conforme a todas as leis morais” (KrV, A 808/B 836) se refere a uma execução da moralidade para vontades livres que podem realizar aquilo que a razão comanda, que abstrai de fins subjetivos e empíricos, tal qual a busca pela felicidade abstraída de uma regra. A realidade objetiva de um mundo inteligível só pode ser aferida a partir do mundo sensível. A questão que aparece na KrV é a ligação entre a moralidade como uma dignidade da felicidade representada no mundo inteligível e a liberdade como espontaneidade. Mas isso ainda é insuficiente para trazer uma objetividade a esse princípio da KrV.

### 1.3 Resposta à pergunta “*que devo fazer*”?

O objetivo desta seção é o de reconstruir o argumento fornecido por Kant acerca do conceito de autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Na seção I da *GMS*, Kant busca responder à questão do interesse prático da razão: “*que devo fazer*”? (*KrV*, A 805/B 833). A resposta de Kant é expressa nos seguintes termos: “a boa vontade (*guter Wille*) parece constituir a condição indispensável até mesmo da dignidade de ser feliz” (*GMS*, AA 04, 01; 393). Kant liga o conceito de felicidade ao conceito de boa vontade provisoriamente. A dignidade da felicidade, portanto, só poderia ser alcançada na medida em que se possui uma boa vontade<sup>12</sup>. Mas o que significa possuir uma boa vontade? Kant responde a essa questão partindo do conceito de dever. De acordo com o filósofo, “o conceito do *dever*, que contém o de boa vontade (*Den Begriff der Pflicht vor uns nehmen, der den eines guten Willens*)” (*GMS*, AA 04, 08; 397). O dever é o uso da razão<sup>13</sup> no âmbito prático que consegue exprimir uma boa vontade<sup>14</sup>. Através do conceito de dever é possível separar aquilo que pode ser dita uma vontade do que não é uma boa vontade. Apenas uma ação por dever<sup>15</sup> (*Pflicht*) consegue manifestar uma boa vontade, ou seja, para que uma ação seja reconhecidamente moral, ela deve ser executada por dever. Isso constitui um

---

<sup>12</sup> Levo em consideração, para essa interpretação, a capacidade da razão como faculdade legisladora de produzir uma boa vontade. Ou seja, “é apropriado afirmar que o merecimento (dignidade) da felicidade depende da produção de uma boa vontade” (HAHN, 2010, p. 43). O que Hahn enseja mostrar é a legislação dos princípios da razão em seu uso prático como: capacidade legisladora da razão prática.

<sup>13</sup> A faculdade da razão “reconhece o seu supremo destino prático na fundação duma boa vontade, ao alcançar esta intenção é capaz duma só satisfação conforme à sua própria índole, isto é a que pode achar ao atingir um fim que só ela (a razão) determina, ainda que isto possa estar ligado a muito dano causado aos fins da inclinação” (*GMS*, AA 04, 08; 397). A boa vontade, em um primeiro momento da argumentação da *GMS*, exerce a função de um conceito que “só pode ser explicado em termos da lei moral” (O’NEILL, 1975, p. 101). É importante constatar também que Kant já se empenha em mostrar que algumas inclinações sensíveis não correspondem aos princípios da razão. A intérprete em questão se refere a boa vontade como legislação da razão.

<sup>14</sup> O conceito de boa vontade tem de ser tomado como um princípio *a priori* do campo prático. Essa interpretação corresponde também à leitura de Allen Wood, de que “Kant então tenta forjar uma conexão especial entre a boa vontade e a ideia de ‘ação por dever’ - isso é, agindo a partir de um constrangimento moral interno, motivado somente pelo pensamento de seguir um princípio moral” (WOOD, 2006, p. 08). Para Wood, uma ação por dever é negativa, isto é, esta ação é constituída apenas pela abstração de ações empiricamente condicionadas.

<sup>15</sup> Para Wood, o conceito de dever consegue exprimir o de uma boa vontade. Mas uma boa vontade não pode ser reduzida ao conceito de dever porque “uma boa vontade é um querer [fundado] em princípios ordenados pela lei moral e seguir perfeitamente tais princípios leva a que se faça o seu dever sem a promessa de recompensas ou ameaça de punições” (WOOD, 2009, p. 10). Uma boa vontade possui uma bondade irrestrita, que age apenas pela representação formal de um dever. Para Paton (1947), o conceito de dever é uma formulação de uma regra geral da razão. Todos esses intérpretes possuem em comum a interpretação da função legislativa da razão a partir dos conceitos de boa vontade e dever.

conteúdo moral para essa ação, e não apenas ter sido executada pela legalidade do dever<sup>16</sup>, pois:

agir por dever é uma certa espécie de ação com uma boa vontade. É a espécie de boa vontade na qual, a fim de seguir princípios que estejam de acordo com a lei moral, devo coagir minha ação de uma certa maneira, e, portanto, devo agir por um certo motivo, um motivo fornecido pela razão por meio da lei moral (WOOD, 2009, p. 10).

De acordo com Wood (2009), a normatividade da razão em seu uso prático é conferida através do dever como legislação e como âmbito da execução dessa ação por dever. Até mesmo o motivo da ação por dever tem de ser o próprio dever. Desse modo, o valor moral de uma ação tem de ser conferida por princípios puros que lhe foram representados. Kant retira completamente as inclinações sensíveis como determinantes para uma ação por dever ou moralmente boa. O conteúdo dessa espécie de ação deve possuir um motivo e uma intenção, ambos devem ser abstraídos de fins subjetivos e empíricos, ou seja, têm de ser *a priori*. Se é possível buscar um princípio da moralidade, portanto, ela não pode recair em uma heteronomia, isto é, em um cálculo instrumental acerca de meios e fins que visa a realização com sucesso de uma inclinação.

O conceito de felicidade pode ser descrito como uma inclinação sensível<sup>17</sup>. Todos os seres racionais finitos possuem como inclinação a busca pela felicidade, esse aspecto não é em si problemático. O problema é tornar a felicidade como o único motivo para a realização das ações. Para alcançar a felicidade, os indivíduos se comportam e representam ações distintas.

O próprio conceito de felicidade não pode ser universalizável. Cada indivíduo representa para si mesmo o que é a felicidade e como deve alcançá-la. Ademais, nem sempre a busca pela realização da felicidade consegue entrar em acordo com as ações morais, isentas de qualquer motivação (*Tribfeder*) sensível. Desse modo, ocorre um conflito entre os motivos de uma ação: entre as ações por dever, oriundas de um princípio da razão, e as ações por inclinação, oriundas da sensibilidade. Após esse percurso interpretativo, apenas a ação por dever pode ser tomada como um ponto de partida para a fundamentação da moralidade.

---

<sup>16</sup> Kant faz a distinção entre ações por dever e ações em conforme ao dever. A intenção por detrás de uma ação por dever tem de ser o próprio interesse em agir por dever. Uma ação conforme ao dever, pode possuir como motivo uma ação por dever, ou uma inclinação sensível.

<sup>17</sup> É pertinente a interpretação de Alexandre Hahn (2010) acerca do conceito de felicidade como um motivo (*Tribfeder*) de uma ação: “o objeto de desejo das inclinações é relativo a cada sujeito agente, e a felicidade (que é a satisfação dessas inclinações) também depende de certa habilidade para ser alcançada” (HAHN, 2010, p. 44). É notável que Hahn se ampara no conceito de habilidade como inerente aos imperativos hipotéticos, nos quais há um elemento antropológico, como conhecimento de mundo, subjacente.

Kant altera na GMS o interesse prático da razão, isto é, a razão tem de poder fundamentar uma boa vontade que expressa a norma moral: como uma ação por dever<sup>18</sup>. Se a faculdade da razão é capaz de prover leis, então os conceitos de dever e boa vontade têm de ser oriundos da razão<sup>19</sup>.

Desse modo, uma ação por dever tem de ocorrer por “*puro respeito* por essa lei prática (*reine Achtung für dieses praktische Gesetz*)” (GMS, AA 04, 15: 400). A partir dessa formulação, a vontade (*Wille*) tem de ser determinada pelo princípio objetivo do querer, ou seja, pela lei moral prática, que ordena necessariamente e de modo absoluto, além de ser incondicionada. Essa condição é expressa por Kant nos seguintes termos:

Ora, ação por dever deve pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, logo nada mais resta para a vontade que a possa determiná-la senão, objetivamente, *a lei*, e, subjetivamente, *puro respeito* por essa lei prática, por conseguinte a máxima de dar cumprimento a uma tal lei, mesmo com derrogação de todas as minhas inclinações (GMS, AA 04, 15: 400 e 401).

A partir desse trecho, Kant tenta elucidar que uma máxima<sup>20</sup> representa um princípio subjetivo (*Triebfeder*) do querer, enquanto a lei<sup>21</sup> prática representa o princípio objetivo (*Bewesungsgrund*) do querer (GMS, AA 04, 15, nota). A lei moral como princípio objetivo é capaz de determinar a vontade de um ser dotado de razão. Isso só é possível se levarmos em consideração que a vontade pura (*reiner Wille*)<sup>22</sup> possui capacidade de produzir uma regra para si mesma, a de uma lei prática. A validade objetiva acerca da vontade e da lei prática decorre da concepção de sentimento de respeito<sup>23</sup> pela norma. Esse sentimento da razão

<sup>18</sup> Kant insere o conceito de vontade para cumprir uma função específica, qual seja, a capacidade da vontade de legislar uma regra da razão e, ao mesmo tempo, se submeter a essa regra.

<sup>19</sup> Essa constatação fica evidente nos seguintes termos: “todos os conceitos morais se assentam e possuem origem na razão completamente *a priori*” (PATON, 1947, p. 79). Kant segue a mesma linha da KrV para a descrição da razão como faculdade espontânea como universalização de princípios particulares, isto é, de produzir leis. No âmbito prático, a razão produz os conceitos morais através de operações *a priori*. Paton (1947) salienta nessa passagem o aspecto legislativo inerente a razão.

<sup>20</sup> Segundo a interpretação de Allison, “todas as máximas são subjetivas no sentido de que elas são regras que o agente racional adota livremente” (ALLISON, 1990, p. 88). Ou seja, o agente racional escolhe agir através de uma representação de um princípio subjetivo. Esse significado de máxima será utilizado também na Crítica da Razão Prática (KpV).

<sup>21</sup> É necessário manter em mente que uma diferença semântica entre lei e imperativo. Uma lei representa um princípio objetivo do querer. Uma lei prática não pode ser confundida com um imperativo, este último possui inerentemente um aspecto incondicional da obrigação, e é formulado por vontades patologicamente afetadas, enquanto a lei moral é o princípio que move inevitavelmente o arbítrio ao seu cumprimento. Seres que agem necessariamente em função da representação da lei moral são seres santos. Acerca desse tema, v. (FAGGION, 2003).

<sup>22</sup> Não leva em consideração princípios empíricos.

<sup>23</sup> Para Kant, “a determinação imediata da vontade pela lei e a consciência da mesma chama-se *respeito*” (GMS, AA 04, 16, nota). Essa consciência produzida por essa determinação será chamada na KpV de *fato da razão*. O respeito na GMS, é um sentimento oriundo da execução da norma moral que expressa uma coerção perante a norma moral. Desse modo, Kant poderia fornecer uma prova para o princípio supremo da moralidade.

estabelece a ligação entre vontade e lei prática que é chamada por Kant de interesse de agir de acordo com os ditames da razão. O que é essa lei prática? De que maneira ela pode ser expressa?

Para responder às duas questões, será necessário elucidar a importância da lei moral e do imperativo categórico. A lei representa a objetividade de uma ação por dever, enquanto o imperativo é a lei moral representada por e para seres racionais finitos que não agem necessariamente em virtude da lei moral.

É pertinente fazer uma análise da pergunta “*que devo fazer*”? (KrV, A 805/B 833), cujo “que” significa a forma da ação oriunda do princípio formulado pela razão. Começa a se mostrar mais precisamente aquilo que devo fazer, isto é, devo fazer aquilo que a minha razão demanda. Esse “que” pode ser acompanhado de “como devo agir”? Este último se relaciona com a matéria da ação. Juntos, o “que” e o “como”, representam o aspecto de uma ação. O “como” não tem, provisoriamente, espaço nessa presente discussão. Esse “como” necessita de princípios de aplicação. Na GMS, Kant se ocupa apenas do aspecto formal de uma ação em geral, isto é, “o que devo fazer” em um aspecto positivo, quanto negativo. O aspecto positivo se refere a uma ação por dever, que é um aspecto formal, a um mandamento da minha razão. No aspecto negativo, não devo agir de acordo com máximas que não passam pelo crivo da universalidade, como leis.

### **1.3.1 Imperativos hipotéticos e imperativos categóricos: a normatividade da ação**

Na argumentação acerca da fórmula da razão que exerce um comando, aparecem os imperativos hipotéticos e a fórmula do imperativo categórico. Os imperativos hipotéticos exprimem um cálculo de meios e fins<sup>24</sup>, por exemplo, a minha felicidade depende da aquisição de um apartamento. Para adquirir este bem material, devo economizar uma certa quantia de dinheiro. Nessa situação, X representa a minha felicidade e Y aparece como um meio para a realização de X. Um imperativo hipotético possui como motivo uma inclinação que visa realizar um determinado fim que é empiricamente condicionado. Enquanto, de modo geral, um imperativo categórico só nos pode ser apresentado formalmente, como um princípio e, conseqüentemente, como fórmulas oriundas desse princípio, abstraídas de fins particulares

---

<sup>24</sup> Para os fins deste trabalho, não será necessário mostrar as diferenças implícitas entre os imperativos hipotéticos assertóricos e os imperativos hipotéticos problemáticos. O que vale ressaltar acerca destes dois tipos de imperativos hipotéticos é que ambos são condicionados.

e subjetivos. Kant tenta ilustrar que estes dois imperativos exprimem dois usos da razão em um sentido prático: um deles representa uma regra que busca a realização de fins particulares, enquanto o segundo expressa uma regra formal que toma a ação como fim em si mesma<sup>25</sup>. A partir dessa caracterização, o imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori*<sup>26</sup> do campo prático e pode ser tomada como o imperativo da moralidade, em oposição aos imperativos hipotéticos.

Um imperativo categórico se manifesta perante uma vontade de um ser racional finito como um comando da razão, ou seja, é a expressão do agir por dever. Isso ocorre em função da concorrência entre os princípios da sensibilidade e os princípios da razão que operam como motivos para uma ação. A razão, reconhece Kant, “não é suficientemente apta para guiar com segurança a vontade” (GMS, AA 04, 06; 396), portanto, o mandamento da razão tem de exercer uma obrigação<sup>27</sup> perante a vontade. Isso só pode ser realizado através da restrição de ações que se mostram contrárias a esse imperativo, ou seja, é uma obrigação que restringe ações contrárias ao dever.

A primeira fórmula do imperativo categórico se refere a universalização das máximas: “que *eu possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal*” (GMS, AA 04, 17; 402). Esta é a fórmula<sup>28</sup>(FUL) do princípio moral representada como ajuizamento das ações, cuja pretensão é a de expressar em que consiste a forma do querer, ou seja, essa é a fórmula que expressa o teste para a universalização das máximas.

Essa lei moral se embasa em um princípio de uma máxima objetiva universal, cujo princípio é o da universalidade e da necessidade. A universalidade corresponde a uma regra que é “*racionalmente consistente ou coerente*” (CALLANAN, 2013, p. 71). Esses critérios apontados por Callanan são relevantes para o critério do próprio teste das máximas.

<sup>25</sup> De acordo com Allen Wood, a principal distinção entre os imperativos hipotéticos e os imperativos categóricos é o aspecto incondicionado do imperativo categórico, enquanto o imperativo hipotético é condicionado (WOOD, 2006). Acerca dessa diferenciação, v. ALLISON, 2011, PATON, 1947, WOOD, 2006.

<sup>26</sup> A pergunta pela possibilidade real dos imperativos é formulada por Kant durante a seção II da GMS. Contudo, o imperativo categórico apresenta determinados problemas, quais sejam, ele pode ser um imperativo disfarçado de hipotético, ambos são restritivos e proíbem determinadas ações contrárias à sua representação. O segundo problema desse tipo de imperativo é a sua formulação como uma proposição sintética *a priori*, a sua objetividade real na GMS só pode ser exprimida, de acordo com Kant, mediante uma dedução transcendental.

<sup>27</sup> O conceito de obrigação como determinação de uma vontade sensivelmente afetada pelo imperativo categórico pode ser problemático por aspectos inerentes à argumentação exercida por Kant. Algumas questões podem ser formuladas a partir do que foi explicado até agora: qual a possibilidade da obrigação da lei moral como imperativo categórico? Essa questão da validade do imperativo a partir do seu efeito como obrigação é abordada na seção III da GMS.

<sup>28</sup> Através dessa fórmula, pode-se chegar a uma pergunta que expressa o ajuizamento moral: “podes também querer que a tua máxima se torne lei universal?” (GMS, AA 04, AK 403, BA 20), essa questão não visa fornecer uma resposta ao interesse prático da razão, qual seja, “*que devo fazer*”?

Acrescento à interpretação de Callanan a fórmula da lei da natureza (FLN), que visa trazer um critério adicional ao teste da universalização das máximas:

Visto que a universalidade da lei segundo a qual os efeitos acontecem constitui aquilo que se chama propriamente *natureza* no sentido mais geral (segundo a forma), isto é, a existência das coisas na medida em que ela está determinada segundo leis universais, então o imperativo universal do dever poderia ter o seguinte teor: *age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza* (GMS, AA 04, 52; 421).

De acordo com Allison<sup>29</sup>, Kant se preocupa nesse trecho em equiparar a objetividade das leis da natureza com as máximas representadas pela razão como leis práticas. Para Wood, entretanto, a FLN “em vez de nos dizer para viver de acordo com leis que nós podemos que são leis da natureza” (WOOD, 2006, p. 29). A FLN é de suma importância na argumentação de Kant para o teste da FUL.

A GMS consiste na “busca e estabelecimento (*Aufsuchung und Festsetzung*) do princípio supremo da moralidade” (GMS, AA 04, BA XV). Para realizar esse intento é necessário mostrar a possibilidade real da fórmula do imperativo categórico. Tal demonstração não pode ser empírica, graças à condição do imperativo categórico como uma proposição sintético-prática. Contudo, antes de se mostrar a prova da possibilidade real do imperativo categórico, Kant precisa fornecer a prova da possibilidade da própria fórmula deste imperativo, isto é:

O imperativo categórico (ou lei da moralidade) é uma proposição sintética a priori prática, porque conecta, de modo imediato (necessário), uma vontade imperfeita com um ato [*Tat*] a priori (que não pode ser analiticamente deduzido de uma vontade empiricamente pressuposta, mas que deriva do conceito da vontade de um ser puramente racional) (Cf. Kant, 1785: BA 50 – nota de rodapé). Neste sentido, a verdadeira dificuldade do campo prático consiste em responder à questão: como é possível uma proposição (juízo) sintética a priori prática? (HAHN, 2010, p. 53).

Respondendo à questão de “como é possível um juízo sintético *a priori* prático?”, Kant pode fundamentar a realidade objetiva do campo prático, de acordo com a interpretação de Hahn, que traz características semânticas a essa questão. Essa leitura pode ser confirmada a partir do seguinte trecho: “a possibilidade do imperativo da *moralidade* é sem dúvida a única questão que requer solução, pois que este imperativo 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, AK 420, BA 49). Essa preocupação com a possibilidade da prova da fórmula do imperativo categórico, no decorrer das seções I e II, é assumida admitindo temporariamente que o imperativo categórico não é uma ficção solipsista,

---

<sup>29</sup> “Thus, we arrive at the view that to act according to the conception of laws is to be understood as equivalent to acting on the basis of maxims” (ALLISON, 1990, p. 86).

mas sim que a sua fórmula pode ser tomada como real. A partir do conhecimento da fórmula do imperativo categórico, pode-se resolver a questão da sua possibilidade e, posteriormente, tentar resolver a questão: como é possível um mandamento absoluto? Esta questão será desenvolvida apenas na III seção da GMS. A fórmula do imperativo categórico contém:

Além da lei, o imperativo contém apenas a necessidade da máxima de ser conforme a lei, mas a lei não contém qualquer condição à qual estaria restrita, então nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade esta que o imperativo propriamente representa como necessária (GMS, AA 04, 420 e 421).

Essa fórmula expressa um aspecto formal cuja validade tem de ser aplicável para todos os seres racionais em geral, ou seja, ele é incondicionado. O imperativo categórico serve como um princípio de avaliação que permite que uma máxima não seja somente válida para mim, mas também seja válida para todos os demais seres racionais. “O (agente) racional egoísta é acometido (pela dor da autocontradição) a desejar aquilo que outros agentes racionais acreditam” (ALLISON, 1986, p. 407), ou seja, Kant pressupõe que a universalidade da máxima de um agente racional também é idêntica em outros seres racionais. Para Callanan, a FUL possui diferentes formulações, mas que possuem equivalências em alguns aspectos com a FUL, em outros as demais formulações mostram traços característicos e distintos, (v. CALLANAN, 2013). Para Paton (1947), o imperativo categórico representa o comando absoluto da moralidade na ética de Kant. A FUL representa o único princípio do imperativo categórico, portanto, os demais imperativos categóricos são apenas fórmulas extraídas do supracitado princípio (v. PATON, 1947). Para Allison, enquanto leitor de Paton, o imperativo categórico representa o princípio da moralidade. Logo, o que está envolvido na argumentação de Kant não é a fórmula do imperativo categórico como FUL, mas que a FUL é, na realidade, um princípio, bem como os demais princípios oriundos deste (FH, FLN, FA). Portanto, Allison acredita que o princípio supremo da moralidade é a fórmula do imperativo categórico, (v. ALLISON, 2011). Esse teste da forma da lei moral como imperativo categórico se utiliza da “ideia de que uma das máximas deve ser uma lei universal na medida em que é possível ver se ela pode ser a única a nos guiar sozinha” (CALLANAN, 2013, p. 64). Essa é também a interpretação de Allen Wood (2006): “a FUL nos diz o que é permissível agir apenas apenas por aquelas máximas que podem se tornar leis universais (...) FUL nos convida a considerar quais máximas nós podemos admitir como moralmente permissíveis, e nos comanda a nos restringir a nós mesmos apenas por aquelas máximas” (WOOD, 2006, p. 11).

A fórmula do imperativo categórico como incondicional tem de poder universalizar uma máxima: *"Age apenas segundo uma máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer*

*que ela se torne lei universal*” (GMS, AA 04, 52; 421). Esse é o princípio da lei universal que é definida por Kant como o único princípio da moralidade (GMS, AA 04, 52; 421). O que chama a atenção no argumento empregado por Kant é o problema que um imperativo categórico aparentemente possui. Por ser uma proposição sintética *a priori*, expressa a lei prática incondicionada, ao mesmo tempo em que exerce uma força coercitiva perante a vontade. O critério de avaliação das máximas será objeto de investigação.

### 1.3.2 A classificação dos deveres perfeitos e imperfeitos da GMS

A fórmula FUL permite o teste da universalização das máximas, isto é, as ações passam por um crivo para que se pôr em evidência a sua compatibilidade com a supracitada fórmula: como ações permissíveis, aquelas que estão de acordo com o imperativo da moralidade, e ações não permissíveis, aquelas que não se encontram de acordo com a lei moral. De acordo com alguns intérpretes<sup>30</sup>, há dois tipos de testes que uma ação deve passar para que possa estar em conformidade ao imperativo categórico.

O primeiro teste se refere aos “deveres para conosco mesmos e para com os outros homens, e em perfeitos e imperfeitos” (GMS, AA 04, 53; 421). Através do exemplo do suicídio, como dever perfeito de manter a vida por dever. Kant visa argumentar que se uma máxima pretende ser universalizada, ela não pode entrar em contradição com o próprio princípio da lei da natureza. Portanto, não é possível, na ética de Kant, universalizar a máxima do suicídio. O segundo exemplo é o de pedir emprestado dinheiro a outrem sabendo de antemão que não pode pagar. Nesse exemplo, Kant ilustra um dever perfeito para com outros. De acordo com a interpretação de Callanan, o primeiro teste das máximas, corresponde ao dois exemplos supracitados, se refere ao âmbito legislativo da vontade (CALLANAN, 2013), isto é, a vontade consegue legislar uma máxima que não entre em contradição em termos lógicos com os princípios da razão? De acordo com Callanan, os dois primeiros exemplos recaem em uma contradição lógica para a sua adoção.

Os deveres imperfeitos submetem o imperativo categórico a mais um teste. Kant nos traz um exemplo de um agente que negligencia cultivar seus talentos e vive somente em função do gozo. Nesse exemplo, o agente não promove os seus talentos e as suas capacidades que estão dispostas em germe. A promoção dessas capacidades inerentes aos seres racionais serão chamadas por Kant na *Metafísica dos Costumes*, de *autoperfeiçoamento* ou como um cultivo

---

<sup>30</sup> Esses intérpretes são Callanan (2013) e Allen Wood (2006).

da autoperfeição. Todo ser racional “quer necessariamente que todas as faculdades sejam desenvolvidas nele, porque lhe são úteis estão dadas para toda espécie de fins possíveis” (GMS, AA 04, 56; 423). Todo o ser racional produz fins. Estabelecer o desenvolvimento dos seus talentos, ou mesmo da sua autoperfeição, mediante o cultivo das suas faculdades é um fim que é dever<sup>31</sup>. Essa discussão será exposta mais adiante através da exposição da doutrina da virtude da MS.

Enquanto, o quarto e último exemplo expõe a indiferença de um agente em não querer ajudar os outros. A máxima dessa ação não corresponde ao dever imperfeito de fornecer ajuda a outrem. Ou seja, todo o ser racional deve querer ajudar outrem, essa máxima é universalizável. Na doutrina da virtude da MS, esse dever imperfeito como promoção da felicidade do outro é descrito como *latu*, isto é, cabe ao agente prover dentro das suas capacidades o quanto e como ele<sup>32</sup> pode fornecer auxílio, que parece também ser o caso da descrição do quarto exemplo da GMS. Esses dois últimos exemplos nos fornecem o critério do “querer” para que uma ação seja permissível ou não. Em outras palavras, “como é que ficaria então se a minha máxima fosse uma lei universal?” (GMS, AA 04, AK 422, BA 54). Nesse caso, além do critério da não contradição, as máximas necessitam do crivo da capacidade legisladora da vontade. É preciso também o teste da execução (querer) dessas máximas (CALLANAN, 2013). É importante salientar que a fórmula do imperativo categórico no seu segundo teste corresponde ao Cânon do julgamento moral em geral que se embasa no conceito de querer na GMS.

Em suma, os deveres perfeitos são objeto de investigação da doutrina do direito, enquanto os deveres imperfeitos, como dito anteriormente, são abordados pela doutrina da virtude. Mesmo na GMS, Kant nos adverte: “cumpre notar aqui que me reservo inteiramente a divisão dos deveres para uma futura *Metafísica dos Costumes*, encontrando-se esta aqui, portanto, tão-somente como uma divisão a meu bel-prazer (para ordenar meus exemplos)” (GMS, AA 04, 53, 421, nota). Todos os exemplos de deveres perfeitos e imperfeitos enumerados por Kant na GMS serão aprimorados na MS, de 1797.

#### 1.4 Autonomia da vontade e a lei moral

---

<sup>31</sup> Essa conexão entre um dever e um fim, ambos oriundos da razão, é de cunho sintético *a priori*.

<sup>32</sup> Chama a atenção nesse argumento proposto por Kant que os deveres de virtude imperfeitos são qualitativos (como posso fazer) e quantitativos (o quanto posso fazer).

Após a explicação fornecida por Kant acerca da lei moral como imperativo categórico, cabe destacar a capacidade legisladora da vontade, que “é pensada como uma faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*” (GMS, AA 04, 63; 427). Um ser racional formula uma norma para si mesmo, como um imperativo categórico. Como tal, essa norma tomada como um fim (como uma ação por dever com fim em si mesma) é capaz de autodeterminar a sua vontade.

A conexão entre a razão, enquanto faculdade espontânea de produzir regras, com a vontade permite uma autodeterminação da vontade. “E uma tal faculdade só se pode ser encontrada em seres racionais” (GMS, AA 04, 63; 427). Nesse argumento, Kant insere mais uma premissa: a do ser racional, que é capaz de agir de acordo com os ditames formulados por si mesmo e cuja aplicabilidade só pode ser conferida para si mesmo, já que a lei foi formulada apenas para si. Contudo, não basta ao ser racional apenas produzir regras práticas, é necessário que ele possa agir de acordo com essas normas. Em outras palavras, uma vontade que se autodetermina a partir da razão tem de poder assumir e executar aquilo que legislou para si mesma.

Supondo, porém, que haveria algo *cujas existência tenha em si mesma um valor absoluto* - o que, enquanto *fim em si mesmo*, poderia ser um fundamento de leis determinadas -, então encontrar-se-ia nele e tão-somente nele o fundamento de um possível imperativo categórico, isto é, de uma lei prática (GMS, AA 04, 64; 427).

A partir da citação acima, pode-se pôr em evidência a formulação da autonomia (*Autonomie des Willens*) da vontade como a capacidade da vontade de formular uma lei para si mesma e se autodeterminar através dela. Nesse primeiro momento é importante destacar que a autonomia aparece como uma fórmula decorrente do princípio da moralidade, como fórmula da autonomia (FA).

De acordo com Holtman (2009), uma vontade pura possui: (i) a capacidade de ser autora de leis que valem universalmente (aspecto formal); (ii) a capacidade de formular leis que tomam o ser racional como fim em si mesmo (aspecto material); e, por último, (iii) a capacidade de se autodeterminar (aspecto da determinação) a partir da fórmula da humanidade como fim<sup>33</sup> (FH). Pode-se assumir que esses aspectos compõem a autonomia da

---

<sup>33</sup> A fórmula da humanidade é descrita como: “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (GMS, AA 04, 429), essa é a fórmula da humanidade como fim (FH). O que está envolvido nessa fórmula é a capacidade dos seres racionais de se reconhecerem como fins em si mesmos. De acordo com Paton, não basta apenas admitir o aspecto formal da fórmula da humanidade como fim, é necessário promover esse fim (PATON, 1947). A partir da interpretação de Paton, é possível fazer uma comparação entre a fórmula da humanidade na GMS e os deveres de virtude da MS. Tanto na GMS, quanto na MS, Kant estabelece que todo ser racional representa um fim natural para si mesmo: o da felicidade. Na GMS, Kant parece nos levar a crer que a felicidade

vontade (HOLTMAN, 2009). Essa é a interpretação de Sarah Holtman, que afirma o aspecto da autonomia como composta pela fórmula da lei universal (FUL) e pela fórmula da humanidade (FH). Novamente, para Holtman e Allison, a autonomia da vontade aparece como uma decorrência das fórmulas do imperativo categórico caracterizadas anteriormente por Kant.

Para Paton (1947), a argumentação da autonomia da vontade envolve também três princípios: i) o ser racional precisa ser tomado como fim em si mesmo, condição essa que se enquadra como princípio universal; ii) o princípio objetivo da humanidade como fim que se torna uma lei; (PATON, 1947) iii) e a “ideia de que a vontade de todo ser racional como uma vontade que fundamenta a lei moral” (PATON, 1947, p. 98). A partir dessa leitura, é necessário interpretar que a vontade tem de ser considerada como submetida a lei, simultaneamente, deve ser considerada também como autora dessa lei (PATON, 1947). A autonomia, para Paton, exerce um comando apodíctico, cujo conceito só pode ser acessado de modo inteiramente *a priori*. Paton nos mostra que o conceito de autonomia tem de ser reconhecida como:

“Consequentemente o princípio da autonomia é o de ‘nunca escolher de tal maneira exceto aquela na qual a mesma volição envolvida nas máximas da sua escolha estão presentes como uma lei universal’. Essa é a regra prática como imperativo - a de que a vontade de todo o ser racional é necessariamente coagida a essa regra como condição - que não pode ser provada por uma mera análise dos conceitos nela contidos, como proposição sintética (...) O princípio da autonomia é o único princípio da ética. Essa análise mostra que o princípio da moralidade tem de ser o imperativo categórico, e ele, porventura, comanda nada menos e nada mais do que precisamente essa regra autônoma” (PATON, 1947, p. 108, tradução nossa).

Paton acredita numa mútua relação entre i) lei moral e ii) lei moral autoformulada e exequível. O intérprete não enfatiza de que modo essa lei se converte satisfatoriamente em ação, isto é, práxis.

Já Allison apresenta três caracterizações da autonomia: “(1) como princípio da moralidade; (2) como em si mesma uma fórmula do imperativo categórico; e (3) como uma propriedade da vontade” (ALLISON, 2011, p. 261, tradução nossa). O elemento (1) e (2) mencionados por Allison são constatados no próprio texto de Kant. O elemento (3) corresponde a mais uma caracterização problemática do conceito de vontade forjado por Kant.

---

como fim deve ser buscada tanto para mim mesmo quanto para os outros, essa interpretação pode ser melhor explorada a partir dos exemplos fornecidos por Kant acerca dos deveres imperfeitos, v. GMS, AA 04: 55, 56 e 57. Na doutrina da virtude da MS, Kant nos mostra que temos o dever de promover a nossa própria felicidade (contanto que ela não seja contrária a lei moral como imperativo categórico) e também a felicidade dos outros, cuja condição deve se basear no imperativo da moralidade.

Seguindo a leitura da GMS, uma vontade só pode ser considerada autônoma nas condições em que ela produz princípios universais e necessários, e se determina através deles. Kant mostra que a autonomia não é somente uma capacidade legisladora da lei moral, mas também executora desta, argumento esse que é defendido no presente trabalho. Essa constatação se mostra no seguinte trecho: “a vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora)” (GMS, AA 04, Ak 431, BA 71). Constata-se que a autolegislação da vontade é autonomia, mas isso não vale apenas como uma fórmula, mas também nos traz indícios de que a vontade tem de ser capaz de executar aquilo que a razão demanda. A leitura de Paton (1947) mostra essa dupla característica da autonomia: como faculdade legisladora e como faculdade de executar essa lei. Se a fórmula do imperativo categórico não apresenta nenhum interesse empírico como motivo para uma ação, então a autonomia da vontade igualmente não possui nenhum motivo subjetivo. Desse modo, ela é incondicionada.

A fórmula da autonomia (FA) aparece como oposta<sup>34</sup> a heteronomia: “chamarei, portanto, esse princípio de princípio da *autonomia* da vontade, por oposição, a qualquer outro, que, incluo na *heteronomia*” (GMS, AA 04,74; 432). Neste trecho, Kant tenta ilustrar que a heteronomia não produz leis, portanto, ela se refere a aquilo que não é a moralidade em seu aspecto puro, enquanto a autonomia é ilustrada de um ponto de vista negativo, como não heteronomia.

A autonomia da vontade opera uma conexão entre as fórmulas do imperativo categórico e a vontade pura, como dito por Kant, a “autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)” (GMS, AA 04, Ak 440, BA 87). A autonomia da vontade é um princípio de autolegislação prática que não escolhe “senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (GMS, AA 04, Ak 440, BA 88). A autonomia é um princípio objetivo (como fórmula da universalização de uma lei prática) da vontade pura que se conecta com os princípios subjetivos da vontade enquanto representação das máximas.

---

<sup>34</sup> Imperativos hipotéticos (heterônomos) nos dizem “eu devo fazer algo porque eu vou fazer alguma coisa. Contra isso, a moral, o imperativo categórico, diz: ‘eu devo fazer isso ou aquilo, contudo eu devo não fazer alguma coisa’ (PATON, 1947, p. 108). De acordo com Paton, essa é a maior distinção entre a autonomia da vontade e a heteronomia.

A autonomia da vontade se comporta como “uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas por legislação própria, devem concordar com a ideia de um reino possível dos fins como um reino da natureza” (GMS, AA 04, Ak 436, BA 80 e 81). Ou seja, a autonomia é a fórmula da determinação da vontade que conduz à ideia (possibilidade lógica) de um Reino dos Fins (*Reich der Zweck*):

O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de um *Reino dos Fins* (GMS, AA 04, Ak 433, BA 74).

A concepção de um Reino dos Fins é uma decorrência da argumentação acerca da autonomia da vontade<sup>35</sup>. Isso pode ser justificado da seguinte maneira: todo ser racional tem de representar a si mesmo como um agente legislador em uma comunidade de seres racionais, cuja fórmula objetiva os mantém em uma coesão que é o da humanidade tomada como fim<sup>36</sup>. Em um Reino dos Fins, cada indivíduo pode se autolegislar e executar para si o princípio da autonomia da vontade, qual seja, o de ser senhor e, ao mesmo tempo, submetido, a sua própria norma. “A moralidade consiste pois na relação de toda a ação com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins” (GMS, AA 04, Ak 434, BA 76). A proposta de um Reino dos Fins<sup>37</sup> opera como um ideal<sup>38</sup> que move os seres racionais em direção a agir de acordo com os preceitos da autonomia da vontade.

A autonomia estabelece um estatuto da obrigação, a de não escolher de outro modo além daquela lei estabelecida pela minha vontade, isto é, “*todos os agentes autônomos não se submetem a vontade de outrem*” (ALLISON, 2011, p. 244, tradução nossa), mas a sua própria vontade. Allison sustenta que seres racionais podem ser considerados seres autônomos ou seres capazes de exercer a autonomia, cujo imperativo categórico é endereçado a eles

---

<sup>35</sup> A fórmula do Reino dos Fins (FRE), para Wood, é oriunda da FA.

<sup>36</sup> “Seres racionais estão pois todos submetidos a esta *lei* que manda que cada um deles *já* se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*” (GMS, AA 04, BA 75).

<sup>37</sup> Alguns intérpretes acreditam que o conceito de Reino dos Fins corresponde a uma fórmula, a FRE (Formula of Realm of the Ends) ou FKE (Kingdom of Ends Formulation) que é oriunda da fórmula da autonomia (FA). Para John Callanan, a FKE corresponde a combinação da FA com a FH. Para Wood, a “FRE provê uma nova caracterização do sistema da legislação referente à FA” (WOOD, 2006, p. 20, tradução nossa), no qual obedecer a comunidade do Reino dos Fins significa obedecer a si mesmo, obedecer a sua própria vontade (WOOD, 2006, p. 30). Para Allison, a FRE é uma ideia pela qual os seres racionais compartilham fins subjetivos e objetivos, para evitar conflitos entre estes distintos fins, a FRE estabelece que todos os fins têm de estar de acordo com a universalidade da lei moral, isto é, da FUL.

<sup>38</sup> Se tornaria concreto, caso os seres racionais finitos agissem necessariamente de acordo com os ditames da razão.

(ALLISON, 2011, p. 260). De acordo com Holtman, seguir os preceitos da autonomia da vontade significa:

Limitar as suas ações, assim como as máximas a partir das quais as escolhe, primeiramente e acima de tudo por seu comprometimento moral. Neste sentido, toda máxima que endossa é um endosso renovado, um dar ou legislar a si mesmo, de um princípio moral. Mais ainda, somente um ser que possui esta atitude pode ser fonte de leis morais legítimas para um possível reino dos fins (HOLTMAN, 2009, p. 115).

Quando se age de acordo com os preceitos da autonomia, ou seja, quando o indivíduo é um legislador da própria regra e se submete a ela, o indivíduo pode ser caracterizado como legislador no Reino dos Fins, no qual ele se coloca em um patamar “capaz de elaborar leis não só para mim mesmo, mas também para uma comunidade de seres que compartilham este status comigo” (HOLTMAN, 2009, p. 117).

A moralidade se beneficia do conceito de Reino dos Fins como uma fórmula regulativa da vontade que manda incondicionalmente que o ser racional finito não “trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*” (GMS, AA 04, Ak 433, BA 75). Nesse trecho aparece novamente uma decorrência do princípio da humanidade como fim (FH): “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (GMS, AA 04, Ak 429, BA 67). Através da FH, pode-se mostrar claramente uma concepção fecunda de que seres racionais são legisladores universais. A autonomia da vontade, portanto, é a “*dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo e simultaneamente dá”(GMS, AA 04, Ak 434, BA 77). Ao analisarmos essa passagem, se expressa novamente a concepção de um valor intrínseco da autonomia.

Um legislador no Reino dos Fins possui uma capacidade autônoma cuja dignidade se expressa como seu valor intrínseco. Para Kant, nada pode substituir a dignidade como valor, pois o seu valor é absoluto. A autonomia da vontade é, portanto, “o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (GMS, AA 04, Ak 440, BA 80). Assumindo que a moralidade é a autonomia da vontade, e que esta representa um princípio moral, qual seja, a de que a legislação se fundamenta *in foro interno* por mim, e é exercida para mim mesmo, pode-se afirmar que a moralidade é autolegislação, logo autonomia da vontade. A autonomia da vontade é razão prática, cuja autoridade é justificada a partir por uma legislação assumida e adotada por um ser racional. Essa interpretação condiz com o seguinte trecho da GMS: “a *moralidade* é pois a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas” (GMS, AA

04, Ak 440, BA 86). Agentes racionais são capazes de se autodeterminar a partir da autoimposição de leis morais a sua vontade. O imperativo categórico é assumido como princípio único da moralidade em sentido kantiano graças a sua condição de mandamento absoluto. A autonomia da vontade é, portanto, o princípio supremo da moralidade, na medida em que autodetermina a vontade de um agente racional. De modo que “Pela simples análise dos conceitos da moralidade, pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio moral” (GMS, AA 04, Ak 441, BA 88 e 89). A autonomia da vontade é a positividade do conceito de liberdade, mas isso será exposto adiante. Desse modo, é tomada como o fundamento da moralidade, ou seja, é o princípio supremo<sup>39</sup> da *Metafísica dos Costumes*<sup>40</sup>.

Se é possível assumir um aspecto positivo da autonomia, também é necessário admitir um uso negativo desse princípio. A autonomia da vontade representa uma forma de ajuizamento moral, já que uma ação que “possa concordar com a autonomia da vontade é *permitida*; a que com ela não concorde é *proibida*” (GMS, BA 86). Partindo desse raciocínio, ações cuja vontade concorda com a autonomia podem ser ditas morais. Contudo, de acordo com Kant, apenas vontades santas conseguem agir necessariamente de acordo com a autonomia, seres santos são necessariamente autônomos. Como foi dito anteriormente, vontades cujas inclinações sensíveis fazem concorrência com os princípios objetivos da lei prática podem agir de acordo com a autonomia da vontade. Este princípio opera, todavia, perante os seres racionais finitos como obrigação, pois o princípio moral encontra como resistência os motivos subjetivos, tal como a busca pelo prazer imediato aos sentidos, isto é, a felicidade. Somente uma ação realizada por obrigação pode ser chamada de dever<sup>41</sup>. Uma ação realizada pela normatividade da autonomia da vontade pode ser dita uma ação por dever. E uma ação por dever possui uma boa vontade, logo apenas uma boa vontade pode ser assumida como autônoma. Boa vontade e vontade autônoma podem ser tomadas como equivalentes.

---

<sup>39</sup> A autonomia da vontade é uma proposição sintética *a priori* que exprime o “princípio supremo da moralidade” (GMS, AA 04, 87; 441).

<sup>40</sup> Uma metafísica pura que lida com a representação da lei moral.

<sup>41</sup> Essa concepção de uma ação por dever constitui um motivo objetivo (*Bewegungsgrund*), ou seja, confere um valor moral a ação. O sujeito que cumpre uma ação *por dever*, de acordo com Kant, pode ser visto com “uma certa sublimidade e *dignidade*” (GMS, AA 04, BA 86). É curioso que Kant iguale o conceito de sublimidade com o de dignidade, de modo que ambos se referem a valores morais. Agir de acordo com a autonomia da vontade pode ser digno de veneração, como uma natureza elevada que segue os ditames daquilo que se estabelece para si mesmo, e não como algo aterrorizante (tal qual aparece o significado de sublime na *Crítica da Faculdade do Juízo*).

### 1.4.1 Autonomia da vontade e liberdade

Na seção III da GMS, Kant se ocupa de modo privilegiado com “o conceito da liberdade como<sup>42</sup> chave da explicação da Autonomia da Vontade” (GMS, AA 04, BA 97). Allison apresenta a autonomia da vontade como um princípio e a partir dele é possível assumir a moralidade. Porém, para mostrar essa concepção é preciso dar um passo atrás. Se a autonomia, para Allison, compõe um dos princípios do imperativo categórico, a saber a FUL, então se deve mostrar a possibilidade de tal imperativo. O que Kant enseja mostrar é que o princípio da autonomia da vontade é a proposição sintética *a priori* da moralidade. Essa proposição sintética se utiliza da fórmula da autonomia (FA), do conceito de ser racional e, por fim, da premissa da capacidade da vontade de ser livre. Resumidamente, a autonomia da vontade em seu aspecto legislador nos mostra que a vontade consegue se autodeterminar a partir de uma lei, dissociada de elementos empíricos. Daí consiste dizer que a vontade é livre, evidentemente pela sua capacidade de se autodeterminar por um princípio puro formulado por si mesma.

O problema acerca da realidade objetiva da liberdade retorna na seção III da GMS. Mostrar a possibilidade lógica da liberdade já foi demonstrada na KrV. O desafio da argumentação agora é o de provar que a vontade é livre, ou seja, Kant não enseja mostrar apenas que a liberdade é uma mera independência da causalidade natural (liberdade transcendental), mas que a liberdade formula uma regra normativa, isto é, possibilita pensar algo que se insere no âmbito do dever ser, que se refere a um ponto de visto numênico. Em outras palavras, a razão como faculdade que produz regras práticas não descreve como agimos, mas sim, como deveríamos agir. Nesse sentido, a razão nos permite pensar algo que não é fenômeno, permitindo assim que o ser racional possa se representar em uma causalidade distinta.

Kant assume que a vontade se comporta como uma espontaneidade causal, e a liberdade “seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*” (GMS, AA 04, BA 97). O conceito de autonomia da vontade explicita uma capacidade da razão de se colocar em uma causalidade numênica, isto é, a de não ser afetada por ocorrências do âmbito causal da natureza. Afirmar a liberdade da vontade significa assumir que a liberdade é uma faculdade de legislação, este seria o ideal para se afirmar uma capacidade positiva da liberdade. Logo,

---

<sup>42</sup> Alterei do texto da GMS a palavra “é” para “como”.

autonomia da vontade é liberdade transcendental, graças à sua capacidade de não ser afetada pelos fenômenos, entretanto só essa capacidade espontânea causal é insuficiente para o campo da moralidade. Desse modo, a autonomia só pode ser assumida como liberdade em sentido prático quando lhe for mostrada a capacidade de autolegislação da vontade, isto é, de formular leis. Provar essa capacidade é mostrar que a “razão pura pode ser prática” (KpV, AA 05, 015). Se autonomia da vontade é a manifestação da liberdade como autolegislação, então resta apresentar no que consiste uma capacidade de autodeterminação da vontade. Em uma questão, o que é liberdade em sentido prático?

Para Kant, liberdade como independência<sup>43</sup> é meramente negativa, contudo, esse conceito possibilita a concepção de liberdade em sentido prático ou positivo: está incluso no conceito de liberdade prática a liberdade transcendental<sup>44</sup>. Essa asserção pode ser justificada da seguinte maneira. A liberdade em sentido prático possui espontaneidade, que é a sua capacidade de se autodeterminar a partir de um conceito produzido pela razão, qual seja, o de lei prática<sup>45</sup>. A liberdade prática não é apenas uma independência<sup>46</sup> causal das leis da natureza, mas a investigação que Kant deseja conduzir é a de mostrar que essa concepção de liberdade formula uma regra para si mesma e pode produzir um efeito que ateste a sua validade. O conceito positivo de liberdade pode ser descrito como uma lei para uma vontade livre, ou a autorrepresentação da lei prática por uma vontade livre e que precisa ser aplicável para uma vontade livre. Liberdade em um sentido positivo é a autonomia da vontade, autolegislação. Desse modo, Kant identifica autonomia da vontade à liberdade:

A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i.é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? (GMS, AA 04, BA 99).

---

<sup>43</sup> Kant se refere ao conceito de liberdade como espontaneidade.

<sup>44</sup> É possível explicar essa interpretação de modo simples recorrendo a um modelo de conjuntos: a liberdade prática está incluída no conjunto da liberdade transcendental. Contudo, o inverso não pode ser assumido. Liberdade transcendental coaduna como ideia com a causalidade natural, portanto, não admite nenhum conceito de produção de leis. No campo prático, Kant enseja trazer uma dimensão da objetividade real à liberdade prática.

<sup>45</sup> Para Kant, “A liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo” (GMS, AA 04, BA 99). Nessa passagem, começa a se apresentar um problema que será desenvolvido adiante na GMS: a concepção de liberdade prática como uma submissão a uma lei.

<sup>46</sup> Esse conceito de liberdade como independência da causalidade natural é negativo. Não é possível “conhecer a sua essência” (GMS, AA 04, BA 98). Uma liberdade como espontaneidade não é cognoscível, dado o seu caráter incondicionado.

De acordo com esse trecho, é necessário novamente mostrar a diferenciação entre heteronomia e autonomia. Allison nos indica que “Kant se utiliza do argumento da anti-heteronomia que tanto autonomia quanto heteronomia (como Kant a entende até aqui) refletem uma concepção de agente racional ao qual age de acordo com suas representações das leis ou seus próprios princípios, como contraste com a mera ação de acordo com as leis naturais” (ALLISON, 2011, p. 265, tradução nossa). Essa diferenciação fornecida por Allison se aplica ao âmbito da causalidade: agentes autônomos são livres, pois representam princípios racionais para si mesmos com a possibilidade de aplicá-los. Agentes heterônomos sucumbem a causalidade natural. A vontade pode ser determinada por princípios heterônomos (princípios condicionados), entretanto, não pode ser considerada livre. Para Allison, autonomia e heteronomia possuem em comum um interesse da razão. A heteronomia é o autointeresse racional de um agente<sup>47</sup>. Enquanto a autonomia é o interesse pela própria moralidade. O que é intrigante no argumento de Allison é o critério da decisão de uma ação. Se o agente escolher uma máxima heterônoma que esteja de acordo com a lei moral, então essa decisão prévia sucumbe ao prospecto fenomênico? Não é possível negar que as ações são fenomênicas, mas e as decisões prévias?

Para Callanam, o argumento da liberdade na seção III da GMS traz à tona duas explicações acerca dos diferentes domínios de aplicação das leis, “o racional e o natural e o natural ou físico. Portanto todos os seres físicos devem obedecer as leis que governam o domínio da explicação natural, alguns desses seres devem também obedecer diferentes leis, aquelas que governam o domínio da explicação racional” (CALLANAM, 2013, p. 105). Callanam faz um apelo ao idealismo transcendental que mostra as diferentes aplicações das leis: leis da razão governam o mundo numênico, leis do entendimento governam o mundo fenomênico. Esses diferentes domínios de aplicação das leis mostram a possibilidade de se assumir uma explicação não especulativa acerca das ações, mas prática. Logo, é possível assumir, até o momento, que há um domínio prático das leis. A autonomia da vontade rompe com a explicação causal natural, não apenas pela sua aplicação às ações, mas também pela capacidade do agente em estabelecer para si mesmo o que ele deve fazer. Uma vontade autônoma que consegue se autolegislar é uma vontade livre. Ao menos, essa seria uma prova indireta. O que Kant deseja é uma prova direta.

---

<sup>47</sup> A heteronomia falha no seu interesse em cumprir o imperativo categórico, “não no sentido intelectual de ser incapaz de cumprir esse conceito, mas no sentido prático de ser incapaz de reconhecer seu status incondicional” (ALLISON, 2011, p. 265, tradução nossa).

Outro intérprete, Guido de Almeida defende que o conceito de liberdade prática pode ser dita uma liberdade positiva, pois “fornece uma razão para se querer algo, do móvel sensível, que constitui a condição subjetiva da aplicação do imperativo” (ALMEIDA, 1997, p. 192). Esse aspecto da liberdade prática a coloca em um patamar distinto da liberdade transcendental. A liberdade prática possibilita a execução do princípio formulado pela vontade, ou seja, como autonomia da vontade, enquanto a liberdade transcendental isoladamente não é capaz de prover motivação alguma para uma ação. A interpretação de Guido é bastante coerente, já que ele nos traz uma hipótese da aplicação da lei moral. Esse argumento da execução da lei necessita de uma motivação para tal, que seria o agir por dever.

A motivação moral da GMS é a fórmula da autonomia que produz um sentimento de respeito quando executada. Essa concepção nos retira de uma causalidade da natureza, quando podemos “escolher algo sem que nenhum móvel sensível nos incline a isso e até mesmo contrariando todos os nossos móveis sensíveis” (ALMEIDA, 1997, p. 194). De acordo com Guido, essa concepção nos insere em uma causalidade distinta e, conseqüentemente, possibilita um conceito de liberdade não apenas como espontaneidade causal. Isso significa que há uma ampliação do conceito de liberdade transcendental para a liberdade em um sentido prático. Guido chama a atenção para a questão de que a ação tem de ser realizada de acordo com o aspecto incondicional dos imperativos morais. Essa questão é importante porque “não podemos extrair do fato que agimos com base em imperativos condicionais nenhuma conclusão sobre a possibilidade de agir com base em imperativos incondicionais” (ALMEIDA, 1997, p. 195). Ademais, esse problema nos mostra que só podemos agir nos representando como livres em um sentido transcendental. Outro problema apontado é o “da suposição adicional de que agimos com base não em quaisquer imperativos, mas em imperativos morais” (ALMEIDA, 1997, p. 198). Esses dois problemas são respondidos por Kant mediante o conceito crítico de mundo inteligível<sup>48</sup>. Conceito esse que nos faculta adotar uma espontaneidade da vontade em um sentido causal numênico. A razão como faculdade espontânea de produzir regras não pode ser explicada de acordo com uma causalidade natural. Desse modo, às ações dos seres racionais só pode ser atribuída a elas uma explicação numênica, na medida em que se colocam em uma causalidade livre. Acredito que não seja possível na GMS tomar as ações como passíveis de explicação no aspecto numênico, tal qual

---

<sup>48</sup> Para Guido, o conceito de mundo inteligível não representa meramente uma hipótese, mas possui “um sentido crítico e perfeitamente legítimo” (ALMEIDA, 1997, p. 199).

foi interpretado por Callan e por Guido de Almeida, mas apenas representá-las, já que não é passível de explicação especulativa (como conhecimento) a faculdade da liberdade.

O argumento da seção III segue estes passos: i) Autonomia da vontade é moralidade; ii) autonomia não é heteronomia; iii) A autonomia da vontade é liberdade em sentido prático; iv) A moralidade só pode ser assumida por seres que se representam como livres. Este é o problema que aparece na seção III, no qual Kant iguala moralidade (como autonomia) com liberdade. Deve-se assumir, então, que a liberdade prática tem de ser pressuposta para que se possa investigar uma possível prova da realidade objetiva da liberdade. O que torna o argumento mais complexo é a relação entre moralidade e vontade pura que se relacionam de modo *a priori*, a partir da pressuposição de que seres capazes de moralidade são seres racionais<sup>49</sup>. O conceito de razão fornece a ligação analítica entre moralidade e vontade, isto é, uma vontade só pode ser racional, se for tomada como livre, esse argumento conduz a um círculo vicioso que aparece em §4 da seção III: “A todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia de liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir” (GMS, AA 04, BA 101). Mais adiante no mesmo parágrafo, Kant reafirma o aspecto legislativo da razão que precisa representar a si mesma como livre:

Ela (a razão) tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a seres racionais (GMS, AA 04, BA 101).

O círculo vicioso contido em §4 consiste em pressupor a moralidade através da concepção de racionalidade a fim de tentar provar a realidade objetiva da liberdade em sentido prático. Em §5, Kant acrescenta novos elementos para o argumento explicitado no parágrafo anterior: para um ser racional dotado de vontade e, conseqüentemente, de liberdade, a ele tem de ser atribuída a “propriedade de se determinar a agir sob a ideia da sua liberdade” (GMS, AA 04, BA 102). Nessa passagem, Kant insere uma concepção executiva dos princípios morais formulados por uma vontade. Nessa citação aparecem dois aspectos da autonomia: uma como faculdade legislativa dos princípios morais e outra como execução da moralidade, ou seja, como a capacidade de aplicar como ação os princípios anteriormente formulados. Essas duas concepções de autonomia acabam levando a uma ambigüidade na

---

<sup>49</sup> Na GMS, Kant enseja mostrar que seres racionais se representam como livres, isto é, pressupõe-se que seres racionais são dotados de liberdade, quando agem de acordo com a representação de que são seres autônomos. Pois “não basta que atribuamos liberdade à nossa vontade, seja por que razão for, se não tivermos também razão suficiente para a atribuirmos a todos os seres racionais” (GMS, AA 04, BA 101).

leitura da GMS e Kant não explicita uma diferença terminológica entre elas, ambas são chamadas de vontade (*Wille*). Desse modo, será necessário fazer uma distinção entre vontade como autolegislação, e vontade como execução da norma. A partir dessa diferenciação pode-se, em parte, dissolver o círculo vicioso apontado em §4, e, por outro lado, se elucida a tentativa de Kant em mostrar que é possível executar na práxis o princípio da autonomia da vontade. Dito isso, mostremos a resolução do círculo:

Mostra-se aqui - temos que confessá-lo francamente - uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e própria legislação são ambas autonomia (GMS, AA 04, BA 105).

A ambiguidade da concepção de autonomia da vontade fica mais clara a partir dessa citação. A capacidade de legislação aparece como o objetivo da GMS. O segundo significado de autonomia se remete a àquilo que Kant chamará em 1797 de autocracia. Essa ambiguidade de autonomia oferece uma diferença importante: uma coisa é se determinar a partir da regra, outra coisa é agir<sup>50</sup> de acordo com a regra. Quanto ao problema da representação do ser racional finito, essa distinção dos dois âmbitos da autonomia, por um lado, resolve o problema, na medida em que me represento como legislador, e, por outro lado, me represento como submetido a regra.

De acordo com Allison, a circularidade nos apresenta uma tese da reciprocidade entre liberdade e lei moral. Neste ponto da argumentação de Allison, o texto de Kant pode ser dividido em quatro passos:

“(1) Como um tipo de causalidade, a vontade livre tem de ser autogovernada; (2) Como livre, ela não pode ser governada por leis da natureza, desde que estas pressupõem uma necessidade natural; conseqüentemente, ela deve ser governada por leis autoimpostas, isto é, deve ser autônoma. (3) Autonomia é equivalente ao princípio da autonomia, que é, por sua vez, equivalente a lei moral. (4) Portanto, por vontade livre é entendido uma vontade sob leis morais” (ALLISON, 2011, p. 285, tradução nossa).

Na visão de Allison, a causalidade pela liberdade resolve a questão da causalidade do ponto de vista da formulação da autonomia, como autolegislação, mas não para a lei como autogoverno. O conceito prático de liberdade fornece a ligação entre vontade livre e liberdade como espontaneidade. Como foi mostrado na KrV, a liberdade transcendental definida como

---

<sup>50</sup> Na GMS, o conceito de execução da autonomia não foi plenamente desenvolvido por Kant. Isso se deve por duas razões: 1) o conceito de autonomia na referida obra se circunscreve ao âmbito das ações gerais, enquanto a aplicação da regra visa ações particulares, este último âmbito é tematizado na Doutrina da Virtude da Metafísica dos Costumes. 2) O interesse em agir pela lei moral não é passível de explicação na GMS.

espontaneidade causal corresponde a capacidade de agir sem a determinação das leis naturais. Para Allison, essa concepção de liberdade é necessária, mas não é suficiente para a liberdade teorizada por Kant na seção III da GMS.

Allison indica que “desde que a noção de causalidade é inseparável (da vontade e) da lei, e liberdade é, por definição, um tipo de causalidade, uma vontade livre tem de ser determinada (no mesmo sentido de *governada*) pela lei” (ALLISON, 2011, p. 286 e 287, tradução nossa, grifos nossos). Uma vontade livre é autogoverno, no sentido de autoexecução dos princípios da autonomia, onde “nós devemos pensar a autonomia da vontade no sentido indicado por Kant como uma lei-governada, ela deve ser governada por uma lei que a vontade impõe em si mesma, esse é o sentido literal do significado de ‘autonomia’” (ALLISON, 2011, p. 287, tradução nossa). Essa definição de autonomia, para Allison, comporta os dois sentidos anteriormente mencionados: autolegislação e autogoverno. No caso do autogoverno, a vontade livre se submete a um tipo específico de lei, que é elaborada pela própria (boa) vontade. Allison, contudo, não atribui a diferença entre autonomia como autogoverno e autonomia como autolegislação. Para o intérprete:

O argumento de Kant ligando liberdade negativa definida (independência de causas externas) com autonomia, se torna um uso equivocado tanto entre “autonomia” e “heteronomia.” Eu devo chamar os dois usos de “autonomia” que Kant contrasta autonomia 1 (autonomia moral) e autonomia 2 (agente livre em geral) respectivamente, e “heteronomia” heteronomia 1 (um princípio meta-ético) e heteronomia 2 (determinismo causal). Aplicando essa terminologia, nós podemos dizer que o problema é que Kant efetivamente toma a negação de heteronomia 2 para autonomia 1: essa é a única conclusão que ele desenha dessa negação e é não-especificamente autonomia moral (ALLISON, 2011, p. 288, tradução nossa).

De acordo com essa interpretação, um uso específico do termo autonomia é tão equivocado quanto o uso do termo heteronomia na GMS. Para Allison, a vontade livre significa de modo negativo, autodeterminação ou a capacidade de se determinar sem causas externas, enquanto o seu aspecto positivo é a autonomia, como determinação pela razão em sentido prático, que aparece na GMS como a capacidade de obedecer ou não as leis da razão. O objetivo de se mostrar a tese da reciprocidade na seção III consiste em “uma identidade entre a vontade livre e a vontade sob leis morais e não entre a vontade livre e única que as obedece (leis morais)” (ALLISON, 2011, p. 299, tradução nossa). Portanto, uma vontade livre pode escolher de modo a desobedecer às leis morais. Essa interpretação contrasta com o próprio texto de Kant onde uma vontade livre consiste em “ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo” (GMS, AA 04, BA 99), ou seja, ela não poderia escolher de um modo distinto daquele que estabeleceu para si mesma. Não há dúvidas de que o ser

racional finito é capaz de descumprir os mandamentos que estabeleceu para si, mas isso não significa que essa ação foi livre de modo prático. Desrespeitar a legislação moral nos é permitido a partir da desconexão causal natural dos princípios constituídos pela razão. No critério da adoção das máximas, ele pode ser considerado livre apenas em sentido transcendental. Às máximas heterônomas não é possível aplicar a concepção de autolegislação prática. Pode ser apropriado julgar que a heteronomia é não livre, contraposta ao sentido de liberdade prática, isto é, autonomia da vontade.

### 1.4.2 Idealismo Transcendental na GMS

Kant insere novamente no argumento a formulação de que uma vontade livre quando submetida a leis morais consegue ser livre, o que coloca o argumento em uma petição de sentido, qual seja, para se dizer livre é necessário ser livre. O problema desaparece se levarmos em conta que

consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade, pois liberdade e própria legislação são ambas autonomia (GMS, BA 105).

Para resolver a outra parte do círculo vicioso, Kant insere a sua concepção de Idealismo Transcendental. O Idealismo Transcendental na GMS visa uma distinção do âmbito de atuação da liberdade, como “*mundo sensível (Sinnenwelt)* e um *mundo inteligível (Verstandeswelt)*”<sup>51</sup> (GMS, AA 04, BA 107). Essa distinção entre mundo sensível e mundo inteligível salvaguarda o âmbito da liberdade. A hipótese de um mundo inteligível possui um sentido crítico e confere à liberdade um âmbito de atuação, qual seja, no âmbito numênico. O mundo inteligível fornece a condição pela qual é possível pensar tanto as ações de outros indivíduos, quanto as minhas ações como dotadas de liberdade. A hipótese do mundo inteligível é logicamente possível e não entra em contradição com a causalidade natural<sup>52</sup>. Um ser racional é, portanto, pertencente ao mundo sensível por conferir objetividade aos seus conhecimentos do ponto de vista especulativo através da causalidade natural. Contudo, um ser racional também pode representar a si mesmo em uma causalidade numênica a partir de leis conferidas pela razão, tal como a autonomia da vontade. Para Kant, a autorrepresentação de

---

<sup>51</sup> Esse trecho pode ser traduzido da seguinte forma: “Essa distinção pode ser feita entre um mundo sensível (*Sinnenwelt*) e um mundo inteligível (*Verstandeswelt*)”. (GMS, AA 04, 451, tradução nossa).

<sup>52</sup> “Há pois que pressupor que entre liberdade e necessidade natural dessas mesmas ações humanas se não encontra nenhuma verdadeira contradição; pois não se pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade” (GMS, AA 04, BA 116).

que seres racionais são livres ou dotados de liberdade envolve dois elementos: 1) a minha autorrepresentação como um ser dotado de vontade; 2) a minha autorrepresentação como um ser dotado de racionalidade. A partir dessas condições, posso me autorrepresentar em uma causalidade livre, de maneira que “seres racionais que são conscientes de sua razão como portando causalidade realmente possuem vontade” (ALLISON, 2011, p. 310, tradução nossa). A partir do que foi mostrado acima, é possível sustentar a interpretação de um “eu” prático, que constitui a condição da própria moralidade. A tese da incognoscibilidade da coisa em si (interna e externa) da KrV mostra que não conhecemos as coisas em si mesmas e, tampouco, como somos em si mesmos. O conhecimento dos objetos ocorre em virtude da maneira como eles nos aparecem, tanto dos objetos da natureza, quanto do “eu”. Isso ocorre “de acordo com Kant, porque a nossa experiência interna, como outra (a experiência externa), é receptiva, é um produto da afecção” (ALLISON, 2011, p. 319, tradução nossa, grifos nossos). Desse ponto de vista, não nos é facultada a experiência do “eu” especulativo e do “eu” prático como fenômeno, mas apenas como uma representação discursiva do âmbito numênico, isto é, pode ser pensado como não contraditório em relação às evidências corpóreas pela experiência<sup>53</sup>.

O argumento da GMS se concentra agora em mostrar a conexão entre liberdade e mundo inteligível. Kant chega a afirmar que “o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos; essa faculdade é a *razão (Vernunft)*” (GMS, AA 04, BA 108). Nesse trecho, a faculdade da razão é novamente descrita como não afetada pela sensibilidade, como espontaneidade de produzir conceitos universais, enquanto a vontade também possui um elemento de espontaneidade: o de produzir uma lei para si mesma e se autodeterminar através dela. Contudo, a vontade ainda é sensivelmente afetada. Do contrário, seres racionais finitos não seriam patologicamente afetados, mas cumpririam necessariamente aquilo que propuseram para si mesmos. É possível dizer que a vontade possui um elemento fenomênico e um elemento numênico, ao menos de acordo com a argumentação de Kant na GMS. O ser racional detentor de uma vontade tem de representar a si mesmo como livre<sup>54</sup>, logo como “submetido à lei do mundo inteligível” (GMS, AA 04, BA 112), ou seja, a uma lei da razão cujo âmbito de atuação é o mundo inteligível.

A premissa de que o ser racional, justamente por poder representar a si mesmo como livre pode oferecer a prova da formulação da autonomia da vontade, pois

---

<sup>53</sup> Acerca dessa questão, (v. KrV B 132 e 133).

<sup>54</sup> Kant enfatiza que “a ideia de liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível” (GMS, AA 04, BA 111).

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, BA 110).

Anteriormente, o imperativo categórico podia ser considerado um princípio que exerce coerção perante uma vontade, cujas inclinações sensíveis se mostram como concorrentes a lei da razão. O fundamento da obrigação reaparece aqui. De que modo podemos conceder ao princípio supremo da moralidade a sua objetividade? A sua prova da realidade objetiva ainda depende da explicação da força coercitiva que ela impõe à vontade, na forma de uma ação moral. Em outras palavras, a moralidade como autonomia da vontade tem de poder ser provada mediante um efeito sensível da liberdade, essa é a posição de Kant em 1785. O problema dessa prova sensível requisitada é o da causalidade. Como um númeno pode ser a causa de um fenômeno? Dentro de uma cadeia causal as ações são fenomênicas, mas a liberdade e a lei moral são numênicas.

Essa prova requisitada acima seria facilmente obtida se as ações do ser racional, tomado como membro do mundo inteligível, fossem “perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura” (GMS, AA 04, BA 111). Sendo assim, resta afirmar que essa obrigação se mostra como um efeito sensível da observância da moralidade. A possibilidade da fórmula do imperativo categórico ainda não foi resolvida na GMS e, somente, através dela, pode-se constatar a evidência de que a liberdade seja dotada de realidade objetiva.

Entretanto, se tal relação entre a autonomia e a sua aplicabilidade como ação fosse necessária, o argumento do Idealismo Transcendental não seria utilizado. A justificativa para isso é a de que há uma diferença marcante entre a representação das leis práticas pela razão e o seu âmbito de aplicação, isto é, as ações. O comprometimento dessa relação poderia ser prejudicada. O argumento em favor da obrigação inerente a um imperativo categórico cairia por terra, pois se não somos obrigados, nossa vontade é perfeitamente necessária às regras da razão. Uma vez que sou um ser racional dotado de liberdade e tenho “de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é, à razão, que na ideia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto à autonomia da vontade; por conseguinte, terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações conformes a este princípio como deveres” (GMS, AA 04, BA 112). Reaparece no argumento a submissão da vontade aos imperativos da moralidade, pois o ser racional precisa ser capaz de executar os princípios que

propôs a si mesmo. Portanto, a superação do círculo do §4 da GMS<sup>55</sup> é empreendida através da pressuposição da liberdade como causalidade que atua no mundo inteligível, assegurando-se assim, a liberdade, mas apenas de um ponto de vista lógico.

Como consequência de minha representação como ser dotado de liberdade em um mundo onde a sensibilidade não atua, pode-se salvaguardar a possibilidade dos imperativos categóricos<sup>56</sup>.

Esse dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevêm ainda a 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, BA 112).

A validade da fórmula do imperativo categórico só pode ser conferida a partir de uma independência da causalidade fenomênica e através da ideia de liberdade por um efeito em um mundo numênico. A ideia de liberdade prática permite a consciência de que o ser racional pode ser submetido a uma regra numênica, que é capaz de incidir perante a sua vontade. Contudo, a liberdade não constitui um objeto de conhecimento, isso significa que, não é possível saber o que constitui a liberdade.

A filosofia prática na GMS conseguiu se desembaraçar da razão em seu uso teórico. Em outras palavras, a liberdade prática não pode ser objeto de explicação fenomênica. Mas isto não a coloca em uma situação semelhante a aquela da KrV. De acordo com os resultados obtidos até agora pela GMS, devo fazer aquilo que não toma a humanidade como meio para uma ação, e essa resposta pode ser tomada como negativa. Negativa pelo aspecto de restrição de fins contrários à própria humanidade tomada como um fim em si mesmo, possuindo valor inexorável. Agora, quando se pretende responder como devo agir, deve-se levar em conta a ideia de que sou um legislador em um Reino dos Fins, devo agir como se a máxima da minha ação pudesse valer como uma lei universal. Por último, devo agir a partir da representação de que sou autônomo, como capaz de formular e aplicar leis para mim mesmo. Essas últimas ações são restritivas, não promovem ação alguma. Apenas estabelecem um modo de pensar o ser racional como livre, em outras palavras, como númeno. Há uma ressalva, esse modo de pensar é distinto daquele exposto na KrV.

---

<sup>55</sup> Ora, esse círculo vicioso aparenta ter um outro aspecto: a ambigüidade do termo “vontade”. Na GMS, o termo vontade se comporta como próximo da sensibilidade, mediante o uso dos imperativos hipotéticos, ao mesmo tempo, em que é a razão prática (o princípio da moralidade).

<sup>56</sup> Mas essa hipótese traz consigo um problema: Guido de Almeida mostra que isso nos levaria a considerar “a existência de imperativos categóricos que faz o argumento reincidir na mesma circularidade denunciada por Kant em sua primeira formulação” (ALMEIDA, 1997, p. 200). De acordo com essa interpretação, se toma novamente o princípio como válido sem a sua demonstração.

Esse modo de pensar o ser racional como numênico permite tomar a si mesmo como livre da influência dos adventos da natureza. A causalidade livre “reside nele (no ser racional) como inteligência e nas leis dos efeitos e ações segundo princípios de um mundo inteligível, do qual nada mais se sabe senão que nesse mundo só dá a lei a razão, e a razão pura, independente da sensibilidade” (GMS, AA 04, BA 118). O mundo inteligível é assumido como um modo de representação do ser racional como independente das causas sensíveis.

No máximo, a razão pode “*pensar a si mesma como prática*” (GMS, AA 04, BA 120), na medida em que se representa em uma causalidade numênica. Entretanto, não consegue “*explicar como é que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar como é possível a liberdade*” (GMS, AA 04, BA 120). Segundo Kant, a realidade objetiva da liberdade em sentido prático não pode ser provada, a ideia da liberdade possui apenas uma função legislativa em um ser racional detentor de uma vontade.

Outra dificuldade apontada por Kant se refere “a impossibilidade subjetiva de *explicar* a liberdade da vontade [...] [como] idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um *interesse* que o homem possa tomar pelas leis morais” (GMS, AA 04, BA 122, grifos nossos). Pelo que foi dito até agora, pode-se afirmar que a lei moral é objetiva, enquanto o interesse possui um aspecto subjetivo. A submissão à lei moral deveria ocorrer apenas pelo respeito oriundo dessa norma. Contudo, não é possível mostrar uma ação dessa espécie. Pode-se, portanto, afirmar que Kant não conseguiu mostrar satisfatoriamente que a lei moral é capaz de coagir, ou mesmo como o ser racional finito pode tomar interesse em agir por dever. Kant não deseja mostrar como na GMS o conceito de autonomia da vontade produz um sentimento da razão:

É totalmente impossível compreender, isto é tornar concebível *a priori*, como é que um simples pensamento, que não contém em si nada de sensível, pode produzir uma sensação de prazer ou de dor; pois isto é uma espécie particular de causalidade, da qual, como de toda a causalidade, absolutamente nada podemos determinar *a priori*, mas a respeito da qual temos de consultar só a experiência (GMS, AA 04, BA 123).

A causalidade pela liberdade contraria a nossa cognição acerca de uma descrição da natureza, de modo que esta última só pode ser explicada fenomenicamente. Portanto, “é-nos totalmente impossível a nós homens explicar *como e porquê* nos interessa a *universalidade da máxima como lei*, e, portanto, a moralidade” (GMS, AA 04, BA 123, grifos nossos). O que é facultado aos seres racionais é o interesse da moralidade que pode ser assumido como um princípio forjado pela nossa vontade, na medida em que, essa vontade autônoma constitui um objeto geral, como uma regra prática, que só pode ser concebida e aplicada para nós, na

condição de seres dotados de razão. Desse modo, esse é o elemento no qual se respalda a validade do interesse prático da razão, como uma regra formulada por mim e aplicada a mim.

A pergunta, pois: - Como é possível um imperativo categórico? - pode, sem dúvida, responder-se na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer a ideia de liberdade, e igualmente na medida em que se pode aperceber a necessidade deste pressuposto, o que para o *uso prático* da razão, isto é para a convicção da *validade deste imperativo*, e portanto também da lei moral, é suficiente; mas como seja possível esse pressuposto mesmo, isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão humana (GMS, AA 04, BA 124).

O objetivo de uma GMS é o da “*busca e fixação do princípio supremo da moralidade*” (GMS, AA 04, BA XV). Se é possível estabelecer qual é o princípio da moralidade e como esse princípio opera, o objetivo da GMS foi cumprido. Foi possível identificar que o princípio da moralidade é a autonomia da vontade, que não pode ser apenas pensado, mas também cumpre uma função, qual seja, a autonomia da vontade tem de ser pressuposta como condição necessária de todas as ações voluntárias de um ser racional (GMS, AA 04, BA 125). Entretanto, a aplicação do princípio da moralidade não pode ser objeto de investigação na GMS, por duas razões: (i) o desenvolvimento da autonomia nessa obra se circunscreve ao âmbito das ações gerais, enquanto a aplicação da regra só pode ocorrer no âmbito das ações particulares; e (ii) o interesse em agir pela lei moral não é passível de explicação na referente obra.

## CAPÍTULO II

### AUTONOMIA DA VONTADE E FATO DA RAZÃO

Este capítulo discorrerá sobre a concepção de fato da razão (*faktum der Vernunft*), tal como foi desenvolvida na Crítica da Razão Prática (1788). Em um primeiro momento, será mostrada a interpretação usual de que, na seção III da GMS, Kant se mostra insatisfeito com os resultados obtidos, a saber, a dedução da liberdade e da lei moral. A partir dessa constatação, Kant enseja fornecer ao princípio supremo da moralidade uma prova objetiva, isto é, uma prova de que a lei moral, enquanto efeito da liberdade, é capaz de produzir um sentimento que ateste a sua validade. Essa prova só pode ser satisfatoriamente apresentada a partir do fato da razão. O conceito de um fato da razão do âmbito prático poderia prover a validade da lei moral mediante a realidade objetiva da lei moral e da liberdade transcendental. Este último foi formulado inicialmente na KrV, além da realidade objetiva da liberdade em sentido prático, isto é, como a faculdade que promove regras a um agente legislador em sentido positivo como autonomia da vontade. Esse esforço corresponde ao que Kant visa demonstrar na KpV como a “razão pura pode ser prática” (KpV, AA 05, 015). Isso significa estabelecer a possibilidade de um uso prático da razão. Adiante, neste capítulo, mostraremos que não há duas faculdades da razão. A partir do estabelecimento da razão prática através do fato, Kant pretende mostrar os dois usos em uma mesma faculdade: o uso especulativo e o uso prático. Também mostraremos, a partir da KpV, a dissolução da ambiguidade que se apresentou na GMS do termo *Wille* para descrever dois usos da faculdade da vontade: a sua capacidade legisladora e a sua capacidade de executar a partir do critério coercitivo inerente à legislação.

## 2.1 – Definição do fato da razão (*Faktum der reinen Vernunft*)

Ao final da seção III da GMS, Kant provê aquilo a que se tinha comprometido no prefácio da obra: a “busca e fixação do princípio supremo da moralidade” (GMS, AA 04, 914; BA XV). A busca foi exercida com a formulação do princípio da moralidade, que é negativo, e o princípio supremo da moralidade, que é positivo. A fixação gera ambiguidades em decorrência das estratégias argumentativas utilizadas por Kant na seção III da supracitada obra. Posteriormente, Kant mostra a sua análise dos resultados da GMS: na qual “chega a conhecer provisoriamente o princípio do dever e indica e justifica uma fórmula determinada deste” (KpV, AA 05, 7/8). Como foi visto anteriormente, o princípio supremo da moralidade é a capacidade da vontade de um ser racional de promover regras para si mesmo, isto é, ser autônomo. A autonomia da vontade pressupõe liberdade como espontaneidade, mas exerce, na sua função de autodeterminação e promoção de regras, uma função positiva. Se é possível atribuir à vontade a capacidade de se autolegislar através de uma lei, então a prova de que esse princípio exerce alguma influência perante a vontade só pode ocorrer mediante um efeito sensível. Desse modo, constitui-se um dos pontos mais emblemáticos da GMS: a formulação de uma lei pela vontade e que o fato de esta se aplicar a si mesma produz um sentimento de prazer que fornece a sua constatação. Dois problemas foram apresentados acerca desse percurso argumentativo exercido por Kant na GMS: (1) a quimera da autoformulação da lei moral: nada garante que essa lei moral não seja uma fantasia, isto é, ainda falta uma prova de que esse princípio é objetivamente real, não apenas possível; (2) o interesse em agir pela lei: esta lei tem de ser capaz de mover a minha vontade (*Wille*) a agir de acordo com aquilo que propus para mim mesmo, isto é, tenho de ser capaz de exercer na práxis aquilo que propus como regra para mim mesmo. Do contrário, dificilmente podemos assumir que esse princípio é, de fato, objetivo, que é o caso de (1).

Existe certo consenso entre os intérpretes de Kant de que, na seção III da GMS, não é desempenhado estabelecimento da realidade objetiva da liberdade em sentido positivo, o que coloca a liberdade ainda no patamar de uma ideia da razão, como vimos na KrV. Tampouco, a realidade objetiva da lei moral é tida como proposição sintética *a priori*, mas apenas a sua possibilidade, uma vez que o terceiro elemento desse juízo sintético é problemático. A lei moral e a liberdade são reciprocamente dependentes no argumento da GMS, portanto, se não é possível conferir realidade objetiva a um desses conceitos, conseqüentemente, o outro padece da mesma situação.

Na KpV, em linhas gerais, o conceito de fato da razão aparece primeiramente para fornecer a prova da realidade objetiva da faculdade da liberdade, isso fica explícito na seguinte passagem: “a possibilidade (da lei moral e da liberdade) dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral” (KpV, AA 05, 6). Algumas linhas anteriores a esse trecho, Kant se refere ao empreendimento de fornecer a objetividade da liberdade, não no sentido transcendental, mas no sentido prático. Para realizar esse empreendimento, Kant partirá da possibilidade admitida (KpV, AA 05, 6) da lei moral para a liberdade como uma prova indireta da liberdade. A liberdade não constitui objeto de conhecimento especulativo, então “sabemos *a priori*, sem, contudo, ter perspicácia dela” (KpV, AA 05, 4). Sabemos intuitivamente, embora não saibamos de forma intelectual, da liberdade imediatamente por um fato, ou, como defende Beck, por uma consciência da lei moral (BECK, 1960). De acordo com a tese da reciprocidade: “a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos tornar-nos conscientes da liberdade (...) a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade” (KpV, AA 5, 6, 7/8).

Como anteriormente exposto, a GMS não obteve via dedução uma prova da realidade objetiva da liberdade e, conseqüentemente, da lei moral. Muitos intérpretes insistem em um momento de ruptura da KpV com a GMS<sup>57</sup>, já que, na segunda crítica, Kant não pretende obter via dedução a prova da realidade objetiva da lei moral e da liberdade. O ponto central da diferença entre as duas obras é justamente esse. Quanto ao problema da hipótese da ficção do princípio supremo da moralidade na GMS, a KpV dissolve essa hipótese através do fato da razão.

Para alguns intérpretes, Kant se utiliza de um procedimento de argumentação: a tese da reciprocidade entre lei moral e liberdade, como tal, é visto por Allison em vistas de “oferecer a melhor estratégia disponível para a autenticação da lei moral e estabelecer a realidade transcendental da liberdade”(ALLISON, 1990, p. 230, tradução nossa). O fato da razão, para Allison, cumpre a função de trazer a objetividade almejada para o campo da moralidade. Esse mecanismo funciona como uma autoconsciência imediata da lei moral, na medida em que ela é representada pela vontade (*Wille*) que estabelece que essa lei é “construída e válida para todo o ser racional” (ALLISON, 1990, p. 233). O fato é universal para todo o ser racional dotado de vontade (*Wille*), contudo, isso não significa que todos os seres racionais

---

<sup>57</sup> Alguns desses intérpretes são Allison, Beck, Faggion e Loparic.

sensivelmente afetados tomam interesse pela lei moral da mesma maneira. Allison crê que o critério da universalidade só pode ser atestado mediante o fato.

Allison nos mostra que o fato da razão é normativo e se compromete a preencher a lacuna da dedução da lei moral e da liberdade deixadas em aberto na seção III da GMS. Como consequência, o fato visa trazer objetividade para o campo prático mostrando como a faculdade da razão pura pode ser prática (ALLISON, 1990, p. 233, tradução nossa). O que torna complexa essa leitura empreendida por Allison acerca do fato da razão é a conexão que tem de ser estabelecida entre a lei moral com a faculdade da razão prática, que, nesse momento, ainda não alcançou realidade objetiva. Em outras palavras, Kant necessita mostrar que as leis morais são oriundas da faculdade da razão em sentido prático e que esta legisla essas leis. Essa conexão é estabelecida pelo fato, que tem de ser assumido como inexplicável, cuja origem não pode ser conhecida. Desse modo, não é passível fornecer ao conceito de fato da razão uma dedução. Na interpretação de Allison, não é possível fornecer uma dedução do fato da razão. No máximo, cabe uma “dedução da natureza da nossa experiência moral ou da nossa ‘consciência moral’” (ALLISON, 1990, p. 235, tradução nossa). Na visão do intérprete, Kant fornece indiretamente uma dedução do fato, em outras palavras, uma dedução da experiência moral<sup>58</sup> mediante o fato, e cuja possibilidade só pode ser assumida pelo fato. Essa experiência moral consiste no nosso interesse pela moralidade (ALLISON, 1990, p. 242, tradução nossa), no qual a autonomia da vontade representa a expressão da própria moralidade. Esse argumento será cuidadosamente analisado adiante. Allison parece ter razão ao mostrar que o fato traz uma contribuição para o campo da moralidade: como uma prova objetiva da lei moral e da liberdade prática. Através dessa leitura, é possível assumir o fato como aquilo que possibilita a experiência moral. Allison, portanto, compara o conceito de fato com a faculdade da sensibilidade descrita por Kant na Estética Transcendental da KrV. Nessa leitura de Allison, pode-se dizer que a experiência moral tem de comportar um conceito que possibilite a sua objetividade, mas esse conceito mesmo não é passível de explicação, constituindo apenas a autoconsciência imediata de que sou capaz através da minha vontade (*Wille*) de formular leis práticas, enquanto exercê-las já se encontra em outro patamar, ficando a critério do arbítrio (*Willkür*). Este último conceito será explicado melhor adiante.

A leitura de Beck visa distinguir o fato da razão como consciência da lei moral e o fato da razão como lei moral ou liberdade (ALLISON, 1990, p. 232, tradução nossa). Essa leitura é pertinente no tocante aos objetivos do presente trabalho. na medida em que iremos nos deter

---

na interpretação do fato da razão como “autonomia no princípio moral” (ALLISON, 1990, p. 232). Indiretamente, faremos menções aos outros usos do fato<sup>59</sup> na argumentação da KpV, evidentemente não será possível elucidar o problema apresentado por Beck de que não há mais de um fato da razão, que há apenas **um fato da razão**<sup>60</sup>, dada a necessidade e universalidade desse conceito *a priori* no campo da moralidade.

O problema central da moralidade na filosofia de Kant é: como a razão pode determinar a vontade de um ser racional patologicamente afetado? Essa questão pode ser respondida, de acordo com Allison, através da concepção de fato da razão como consciência da lei moral. Esse empreendimento argumentativo só é viável se levarmos em consideração que (i) o fato possui uma constatação imediata a partir da concepção da própria lei moral; (ii) o fato imediatamente explicita o caráter obrigatório da lei moral perante a vontade (*Wille*) e, conseqüentemente, o arbítrio reconhece essa coerção, mas isso não significa que age necessariamente a partir e em função dela. Tendo em mente essas duas articulações do fato, Allison indica que o fato como consciência da lei moral produz um efeito, que é perceptível<sup>61</sup> como a capacidade legisladora da razão.

Lewis White Beck mostra que na KpV os principais problemas definidos na GMS podem ser dissolvidos a partir de três passos argumentativos:

- “I. Formular a lei do conhecimento que pode, independentemente de um impulso, constitui um motivo para a ação.
- II. Provar que a razão pura pode ser prática, i.e, a concepção de que a lei formulada em resposta ao problema I pode também ser um motivo para a ação.
- III. Para trazer à luz, na natureza de ser racional em geral e no homem como ser racional sensivelmente afetado, esses fatores que tornam possível o conhecimento dessa lei que possibilita de fato um motivo para a ação” (BECK, 1960, p. 68, tradução nossa).

De acordo com Beck<sup>62</sup>, a analítica da segunda crítica se ocupa com esses três problemas acima mencionados. Se isso for possível, não irá apenas dissolver o problema da moralidade como quimera, além de resolver também o problema do interesse pela lei moral.

---

<sup>59</sup> É relevante apontar que será necessário abordar, ao menos indiretamente, o fato sob outros dois aspectos:

<sup>60</sup> Essa discussão foi explorada por Guido de Almeida (v. ALMEIDA, 1999) e Flávia Carvalho Chagas (v. CHAGAS, 2009).

<sup>61</sup> Algumas objeções a esse argumento são possíveis. Faggion tenta mostrar que mesmo indiretamente Allison recorre a uma dedução do fato da razão, o que incorre em um erro filológico (v. FAGGION, 2008, p. 257).

<sup>62</sup> Essa interpretação se baseia na analogia de Beck da KrV, na qual os três problemas mencionados se baseiam na objetividade fornecida por Kant na Analítica Transcendental da KrV acerca dos conceitos puros do entendimento, a saber, as categorias. Em resumo, na KrV, o problema I corresponde a objetividade das categorias, o problema II se refere a descoberta desses conceitos, o problema III nos mostra como esses conceitos se aplicam à experiência, no caso da KpV, à experiência prática (BECK, 1960, p. 69, tradução nossa).

O fato da razão, nessa interpretação, constitui também como autoconsciência e “conhecimento” em sentido fraco imediato da lei moral, constituindo um motivo para a ação.

A interpretação semântica de Zeljko Loparic acerca da filosofia de Kant estabelece que o fato é um feito (LOPARIC, 1999, p. 36). Isso significa que, por exemplo, que um fato do entendimento é um feito da natureza. Enquanto o fato da razão (*Faktum der Vernunft*) é um feito da razão como uma regra que produz um efeito causal de que “a razão age em nós” (LOPARIC, 1999, p. 36). Esse efeito, segundo Loparic, é a autoconsciência e, conseqüentemente, a autocoerção que a lei moral exerce sob os seres racionais sensivelmente afetados. Desse modo, “essa consciência revela que a fórmula da lei moral nos obriga” (LOPARIC, 1999, p. 36). Se tomarmos essa interpretação, sua consequência seria assumir que o problema da relação entre obrigação moral e vontade é resolvido. A coerção exercida perante a vontade pelo imperativo categórico seria capaz de produzir um efeito de que a razão de fato, é capaz de exercer coerção. Para Loparic, na prescrição da lei moral como causa de um sentimento produzido pela razão (respeito), só é admissível mediante essa consciência (fato da razão) da própria legislação. A questão aqui não é a ação (fenomênica), mas a legislação que produz um efeito perante a sensibilidade moral que somente é atestado pelo sentimento de respeito<sup>63</sup> (*Achtung*), ou como nos diz Loparic:

“A existência de uma sentimento de respeito implica a disposição (Anlage) do ânimo (Gemüt) para receber (empfangen) tal sentimento. Essa receptividade (Empfänglichkeit) para o respeito pela lei é, ela mesma, chamada por Kant de “sentimento moral” (das moralische Gefühl, 1794, p. 16). Esse sentimento deve ser distinguido da receptividade para as sensações (nossos estados subjetivos que podem se tornar partes de representações cognitivas) e que é chamada de “sentido” (Sinn), externo ou interno (cf. 1797, p. 2n) (...) Quando a determinação do ânimo resulta de idéias morais, a sensibilidade em jogo é, ela mesma, chamada de moral” (LOPARIC, 1999, p. 37).

Esse sentimento da razão como efeito de que a legislação prática está de fato atuando é defendido por Loparic como o elemento que traz objetividade para o princípio prático da moralidade kantiana. O sentimento de respeito pela lei moral e o fato da razão aparecem nesse argumento como intrincados, embora ambos sejam produzidos espontaneamente pela razão. Essa leitura do fato da razão conduz a uma ruptura com as posições defendidas outrora por Kant na GMS e na KrV, com as concepções do sentimento de prazer produzido na execução da lei moral e da dignidade da felicidade. Ao contrário da GMS, o sentimento de respeito

---

<sup>63</sup> O sentimento de respeito, para Loparic, representa o terceiro elemento do juízo sintético *a priori* prático.

interpretado por Loparic na segunda crítica estabelece uma nova sensibilidade: a sensibilidade moral, que é o sentimento de respeito e através dele se pode comprovar essa consciência.

A partir desses elementos destacados pelos três intérpretes, fica claro que Allison, Beck e Loparic depositam uma credibilidade imensa ao fato da razão como consciência da lei moral, ou seja, que o fato é a constatação da capacidade legisladora da razão. Cada intérprete estabelece algumas leituras possíveis acerca do fato da razão, visando sempre dar uma resposta às questões deixadas em aberto na GMS.

## 2.2 - O princípio da razão prática

Nesta subseção será abordada a possibilidade de uma prova de que a razão em seu uso prático é capaz de exercer uma função legislativa. Novamente será mostrada tese da reciprocidade entre lei moral e liberdade, na medida em que essa reciprocidade, com o acréscimo do fato da razão, são capazes de preencher as condições necessárias para que a razão possa ser assumida como uma faculdade que produz regras no campo prático.

Na KpV, Kant salienta novamente o caráter universal e necessário de uma lei prática<sup>64</sup> (proposição prática), na medida em que a sua condição tem de ser “conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional” (KpV, AA 05, 19). A faculdade da razão é capaz de determinar a vontade. Isso só pode ocorrer mediante uma proposição prática da própria razão. Proposições práticas se referem “a possibilidade das coisas segundo leis da liberdade” (KU, AA 05, 197). Uma proposição prática objetiva é chamada de lei.

Portanto leis práticas referem-se unicamente à vontade, sem consideração do que é realizado através da causalidade da mesma, e pode-se abstrair desta última (enquanto pertencente ao mundo sensorial) para as ter como puras (KpV, AA 05, 20/21).

Novamente Kant explicita o caráter puro dessas leis da razão, que não podem ser determinadas por objetos externos, do contrário seriam apenas máximas empíricas e não “um princípio supremo de todas as máximas que podem ser assumidas como princípios morais” (*Dieser ihre Beförderung ist also nur bedingter Weise Pflicht und kann nicht zum obersten Princip moralischer Maximen dienen*) (KpV, AA 05, 03, nota de rodapé, tradução nossa).

---

<sup>64</sup> Na KpV, o conceito de lei e o conceito de máxima prevalecem com o mesmo significado da GMS: a primeira como universal e necessária (objetiva) e a segunda como contingente (subjativa). Ademais, algumas questões argumentativas não representam uma diferença significativa entre o conceito de lei e máxima utilizados nas duas obras. O que chama atenção no conceito kantiano de lei prática é a interpretação de alguns intérpretes acerca da sua função na filosofia prática de Kant. Para Beck, “a lei é prescritiva” (BECK, 1960, p. 83, tradução nossa), enquanto na visão de Allison, a lei prática é normativa.

Quanto às leis práticas, a inovação do argumento preparatório acerca da objetividade real de um juízo sintético *a priori* do campo prático é a inserção da produção dos objetos pela razão. Uma ação por dever tem de ser produzida, bem como a forma do seu fundamento. Em outras palavras, uma ação moral tem de ser efeito de uma legislação da razão no seu uso prático. O objeto de uma lei moral necessita da determinação da produção dessa regra:

Somente aquelas (proposições práticas) que apresentam diretamente a determinação de uma ação como necessária - meramente através da representação de sua forma (segundo leis em geral) e sem levar em consideração os meios do objeto a ser realizado - podem e devem ter seus princípios próprios (na ideia da liberdade) e, ainda que fundem justamente nesses princípios o conceito de um objeto da vontade (o Sumo Bem), este só pertence à prescrição prática (...) indiretamente, como consequência. Também a sua possibilidade não pode ser compreendida por meio do conhecimento da natureza (teoria). Somente tais proposições, portanto, pertencem a uma parte especial de um sistema do conhecimento racional sob o nome de filosofia prática (KU, AA 05, 199).

A lei prática da razão consegue determinar a vontade (*Wille*), mas isso ocorre de modo puro em função da lei moral no seu aspecto formal<sup>65</sup> ou “como a razão pura pode ser prática possibilita-lhe ser legislativa” (KpV, AA 05, 24/25). Fornecer a objetividade da capacidade legislativa da vontade permite que “a razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de **lei moral** (*Reine Vernunft ist ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen*)” (KpV, AA 05, 31/32) A razão pura só pode ser prática a partir de uma legislação que essa faculdade é capaz de produzir, que é a lei moral. Essa lei moral é abstraída de todo conteúdo material<sup>66</sup>. Nesse caso, as máximas<sup>67</sup> subjetivas que produzem princípios práticos empíricos, isto é, heterônomos e não podem exercer uma determinação pura da vontade, se queremos que a ação visada aqui seja moral. Ou, como Kant afirma, “a vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte como vontade pura, determinada **pela simples forma da lei**” (KpV, AA 05, 31).

Essa retomada do argumento exposto na GMS acerca das máximas que possuem um aspecto material e do aspecto formal da lei moral pura constitui um argumento preliminar para a diferenciação proposta por Kant entre os princípios práticos incompatíveis e os

<sup>65</sup> Novamente é possível vislumbrar aquilo que foi descrito anteriormente na GMS. A lei moral não possui nenhum conteúdo material, mas é apenas um princípio formal assumido pela vontade. Na KpV, Kant nos diz: “se um ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas, então ele somente pode representá-las como princípios que contêm o fundamento determinante da vontade não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a forma” (KpV, AA 05, 27).

<sup>66</sup> Beck aponta que as máximas possuem um conteúdo material, que normalmente possui uma componente empírica (BECK, 1960, p. 96, tradução nossa).

<sup>67</sup> Lewis White Beck defende que as máximas são produtos da faculdade de desejar inferior, enquanto as leis são oriundas da faculdade de desejar superior. A faculdade de desejar inferior só pode conferir meras máximas, nunca uma lei (BECK, 1960, p. 95, tradução nossa).

princípios práticos compatíveis com a legislação universal da razão prática. Isto é, entre os princípios práticos como máximas e princípios práticos que representam uma legislação universal. Se assumirmos a leitura de Beck acerca de como Kant se refere ao conceito de princípio como proposições sintéticas *a priori* (BECK, 1960, p. 77, tradução nossa), então um princípio é capaz de determinar a vontade como uma proposição prática para um ser racional de modo objetivo. Se isso for possível, a consequência seria que proposições práticas fornecem um motivo para a determinação da vontade: “As proposições práticas formulam o que a determinação da vontade é, dando expressão a ela, e não meramente apenas se referem a ela (a vontade). É uma proposição do conhecimento ou entretenimento na qual é em si mesma um fator na decisão da vontade” (BECK, 1960, p. 78, tradução nossa). É necessário levar em conta nessa interpretação de que as proposições práticas puras, nesse caso, as leis<sup>68</sup> determinam a vontade ou como nos diz Kant: “na suposição de que unicamente a simples forma legislativa das máximas seja o fundamento determinante suficiente de uma vontade: encontrar a natureza daquela vontade que somente é determinável através dela (*die Beschaffenheit desjenigen Willens zu finden, der dadurch allein bestimmbar ist*)” (KpV, AA 05, 28/29). Kant se refere, nessa passagem, especificamente ao fundamento de determinação da vontade que é a lei moral. Isso só é possível se levarmos em consideração que temos de tomar um interesse por essa espécie de ação. De acordo com Beck, o interesse representa o modo como a “razão determina a vontade” (BECK, 1960, p. 91, tradução nossa). Seguindo o raciocínio de Beck, a vontade é determinada por uma lei pura, mas é necessário tomar um interesse por uma ação que é produto dessa legislação. Esse interesse pode ser subjetivo (*Triebfeder*) ou objetivo (*Bewegungsgrund*). Reafirmo que a natureza da vontade é a de não ser determinada empiricamente, mas de modo espontâneo, como uma determinação causal numênica, como “**liberdade** no sentido mais estrito, isto é, transcendental (*eine solche Unabhängigkeit aber heißt Freiheit im strengsten, d.i. transzendentalen Verstande*)” (KpV, AA 05, 28/29). Aqui se delineia um passo importante: o de que a vontade é livre em virtude do elemento formal de uma lei da razão. Nesse momento a liberdade reaparece como independência causal natural que permite a autodeterminação causal da vontade. Kant adverte que isso não significa que **conhecemos** a liberdade, ou melhor, que é impossível conhecermos a liberdade, por duas razões: “porque seu primeiro conceito é negativo, nem podemos inferi-la

---

<sup>68</sup> Beck interpreta que, os homens na condição de seres racionais finitos, são capazes de formular máximas (subjetivas) e leis que exprimem máximas universalizáveis (juízo sintético *a priori*) (BECK, 1960, p. 82, tradução nossa).

da experiência, pois a experiência só nos dá a conhecer a lei dos fenômenos” (KpV, AA 05, 30).

Se não podemos conhecer a liberdade, então devemos “tornar-nos conscientes de leis práticas puras (*Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden*), (...) na medida em que prestamos atenção à necessidade com que a razão as prescreve a nós e à eliminação de todas as condições empíricas” (KpV, AA 05, 30). Nessa passagem, Kant faz indiretamente menção ao fato da razão como a consciência da elaboração das leis práticas por uma vontade (livre)<sup>69</sup>. A legislação assumida por uma vontade para si própria através da concepção causal de liberdade, cuja consequência seria a de que vontade seria livre para assumir uma lei para si própria. A tarefa de uma crítica do uso prático da razão é o de conferir realidade objetiva ao conceito de liberdade, sem o qual a moralidade não é possível. A liberdade representa o conceito fundamental para a moralidade kantiana. Ao mesmo tempo em que a crítica no âmbito prático permite, através desse uso descrito acima, conferir realidade objetiva como postulados<sup>70</sup> da razão prática à demais ideias da razão, tais como Deus e a imortalidade da alma<sup>71</sup>.

A partir desse argumento, a ênfase da Analítica da Razão Prática é de mostrar a descoberta e, conseqüentemente, a validade do juízo sintético *a priori* da moralidade: “a regra prática (que) é incondicionada, por conseguinte representada *a priori* como proposição categoricamente prática” (KpV, AA 05, 31). O imperativo categórico é uma proposição fundamental prática que é representada *a priori* pela vontade que é capaz de determiná-la como:

Uma regra que determina *a priori* meramente a vontade com respeito à forma de suas máximas; e neste caso não é impossível pelo menos pensar uma lei - a qual serve meramente à forma **subjéctiva** das proposições fundamentais - como fundamento determinante mediante a forma **objectiva** de uma lei em geral. (KpV, AA 05, 31/32).

Com relação a agir de acordo com essa lei é necessário estabelecer um interesse para essa ação específica, Lewis White Beck aponta esse argumento como uma “justificação de que elegemos um interesse direto na ação moral, o princípio moral deve ser uma máxima com o seu próprio material” (BECK, 1960, p. 120, tradução nossa), sem recorrer a objetos

---

<sup>69</sup> Como foi descrito na GMS, chamar a faculdade da vontade de livre é desnecessário, vontade e liberdade se relacionam reciprocamente, uma é condição da outra.

<sup>70</sup> A definição de postulados para Kant se estabelece do seguinte modo: “um **postulado (Postulat)** é uma proposição prática imediatamente certa, ou melhor, uma proposição fundamental (**Grundsatz**) que determina uma ação possível e cujo **modo de execução** é pressuposto como imediatamente certo” (Log, AA 09, 112).

<sup>71</sup> Ambos são ideais transcendentais.

materiais oriundos dos sentidos. Afinal, se formos levar em conta a análise de Beck, teremos que defender que a lei moral possui um objeto construída pela faculdade da razão, que não se relaciona e, tampouco, é tolhida das inclinações sensíveis. Também devemos levar em consideração que:

Proposições fundamentais práticas (*praktische Grundsätze*) são proposições que contém uma determinação universal da vontade, determinação que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou **máximas** (*Maximen*), se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou **leis** práticas (*praktische Gesetze*), se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional (KpV, AA 05, 19).

A partir dessa passagem, é possível elucidar que o imperativo categórico possui duas funções: 1) uma função negativa, na medida em que é uma proposição prática representa a forma do ajuizamento da permissibilidade das máximas, argumento semelhante ao da GMS; 2) uma função positiva: “algo que nos comanda a estabelecer máximas nos nossos corações que são reconhecidas como válidas para nós como seres racionais *porque* elas são válidas para seres racionais em geral ou cuja vontade a essas máximas todos os seres racionais devem seguir” (BECK, 1960, p. 121, tradução nossa). Essa segunda função nos mostra que a validade universal do imperativo categórico constitui o seu elemento positivo, como faculdade legislativa. Essas duas funções são importantes, a primeira nos esclarece que a partir da concepção de máximas é possível estabelecer um critério de julgamento destas. O critério já foi concebido como isento de componente material empírico, mas ainda não foi provado, cabe às máximas apenas a “*ocasião e não fundamentação da moralidade*” (FAGGION, 2008, p. 238). Essa leitura mostra relevância já que nos mostra a função de *fundamentação* da moralidade apenas ao imperativo categórico como proposição sintética *a priori* do campo prático ou princípio da moralidade<sup>72</sup>.

A consequência desse argumento do imperativo categórico na KpV é a autoconsciência como um fato (*Factum der Vernunft*) da lei moral como um juízo sintético *a priori* da moralidade. Esse fato é negativo, como não inferência de dados antecedentes da razão (KpV, AA 05, 31/32). É preciso apelar aqui para a reciprocidade entre liberdade e lei

<sup>72</sup> Nesse quesito é possível discordar da interpretação de Faggion de que o imperativo categórico nesse momento da argumentação da KpV representaria um princípio supremo da moralidade. É plausível inferir do texto de Kant que há uma diferença entre o princípio da moralidade, que é o imperativo categórico como lei formal e universal; e entre o princípio supremo da moralidade que é a autonomia da vontade, identificada também como liberdade em sentido positivo. Enquanto o princípio da moralidade coage (obriga) as inclinações contrárias a ele, o princípio supremo da moralidade vem estabelecer o que devo positivamente fazer, embora esse princípio ainda necessita de mecanismos para a sua aplicação.

moral, desse modo, o fato mencionado acima possibilita uma prova, ao menos provisória, da liberdade da vontade a partir da consciência de que somos legisladores de uma lei *a priori*. A única experiência que é fundamentada a partir do princípio da moralidade é a experiência moral a partir de um “único *factum* da razão pura que deste modo se proclama como originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*)” (KpV, AA 05, 31/32). Esse fato é dado, não há nada que o justifique ou o anteceda<sup>73</sup>, desse modo, o fato “é inegável (*Das vorher genannte Factum ist unleugbar*)” (KpV, AA 05, 31/32). A menção ao fato da razão nessa passagem ocorre em virtude de explicitar que a razão em seu uso prático produz uma causalidade, isto é, a liberdade. O fato vem preencher a lacuna da objetividade causal da razão como uma consciência da ação pela razão. A partir desse mandamento da razão: o imperativo categórico é capaz de representar uma coerção (interna) exercida perante o arbítrio pelo princípio formulado pela própria razão em seu uso prático.

### 2.3. – Wille e Willkür

Nesta subseção serão descritos os conceitos de arbítrio (*Willkür*) e de vontade (*Wille*) na KpV. Na GMS, foi mostrada a ambiguidade do uso do termo vontade (*Wille*) para descrever o exercício de uma razão prática tanto sua função legislativa quanto na sua função de executar esses princípios práticos. A diferença entre os conceitos de vontade (*Wille*) e arbítrio (*Willkür*) foi introduzida na KpV, cujas consequências foram radicalmente expandidas na RGV e na MS. Tomaremos a interpretação de Beck com o objetivo de mostrar em que medida essa diferenciação resolve o problema da seção III da GMS. Desse modo, a investigação será conduzida a partir dos textos de Beck e veremos em que medida eles correspondem com a abordagem da própria KpV.

De acordo com Lewis White Beck (1960), Kant, na segunda crítica, propõe como questão “central da sua doutrina da liberdade da vontade envolve dois diferentes conceitos de liberdade e dois diferentes conceitos de vontade” (BECK, 1960, p. 176, tradução nossa). Tomando essa interpretação como base, Beck já havia mostrado no seu texto “*Um comentário a Crítica da Razão Prática de Kant*” (*A commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*) que a KpV envolve dois conceitos de liberdade aos quais, o intérprete chama a atenção, se referem a liberdade como espontaneidade causal e a liberdade em sentido prático. Tanto no texto de 1960, quanto no texto de 1983, Beck se preocupa em elucidar a relação entre vontade

---

<sup>73</sup> Se nada o antecede na ordem causal, o fato é espontaneidade.

e liberdade. Na GMS, por exemplo, o conceito de vontade envolvia um uso amplo de uma faculdade que espontaneamente, no sentido causal, é capaz de produzir regras. Esse uso do conceito de vontade na GMS, tal qual foi mencionado no presente texto, trouxe como consequência algumas ambiguidades. Na KpV, Kant visa explicitar que os conceitos de liberdade positividade e liberdade como espontaneidade, bem como os conceitos de vontade (legisladora) e arbítrio (execução dos princípios morais) se referem a operações diferentes.

Portanto, à vontade corresponde uma faculdade de apetição superior, enquanto ao arbítrio uma faculdade de apetição inferior:

Todas as regras práticas **materiais** põem o fundamento determinante da vontade na **faculdade de apetição inferior** e, se não houvesse nenhuma lei **meramente formal** da vontade, que a determinasse suficientemente, não poderia também pouco ser admitida **uma faculdade de apetição superior** (KpV, AA 05, BA 21/22).

A faculdade de apetição ou desejar (*Begehrungsvermögen*) superior representa a própria faculdade da razão no âmbito prático. Essa é outra novidade no argumento da KpV. Na GMS, Kant empregava apenas a vontade (*Wille*) como faculdade: I) que, em algum grau, se relaciona com a sensibilidade (como receptividade a objetos de desejo); II) legisladora (como espontaneidade de produzir leis práticas); III) que se autodetermina a partir da lei formulada por si mesma; IV) autonomia; V) razão prática; VI) como autocoerção. Agora, a faculdade de apetição superior é capaz de produzir um objeto sensível ou puro. Com essas características da faculdade da vontade na GMS, vemos na KpV o esforço de Kant de tornar o conceito de vontade menos ambíguo: “só então a razão, na medida em que determina por si mesma a vontade (não está a serviço das inclinações), é uma verdadeira faculdade de apetição superior (*Begehrungsvermögen*)” (KpV, AA 05, BA 24/25).

Por uma crítica do uso prático da razão, Kant estabelece, primeiramente, que “a razão ocupa-se com fundamentos determinantes da vontade, a qual é uma faculdade” (KpV, AA 05, 15). A vontade (*Wille*) se apresenta como faculdade legisladora que possui dois usos: um uso de produzir espontaneamente os seus conceitos puros, isto é, leis, que neste caso, são as leis práticas. O outro uso é “o de então determinar a si própria para à efetuação dos mesmos (dos objetos correspondentes às representações)” (KpV, AA 05, BA 15). Esse segundo uso é o da autodeterminação através da liberdade, que será provada a sua realidade objetiva na KpV.

No momento da determinação da vontade, o que ocorre é uma decisão que só pode ser tomada pelo arbítrio: devo ou não seguir a lei moral? Devo ou não tomar a humanidade do outro como meio nesta ação particular? Ou como fim? Devo ou não cozinhar quando sinto

fome? Esses exemplos visam mostrar que quem decide realizar ou não uma ação não é a vontade, mas o momento da escolha da ação recai sobre o arbítrio (*Willkür*). Essas escolhas se referem à intenção por detrás das ações, o que corresponde a um “fazer ou deixar de fazer (*Thuns und Lassens*)” (KpV, AA 05, BA 156/157) uma ação. Realizar ou não uma ação envolve uma decisão prévia do arbítrio e o sujeito moral possui responsabilidade por essa decisão.

Um arbítrio mantém uma proximidade com a sensibilidade, o que na GMS a vontade poderia ser determinada por fundamentos empiricamente condicionados, tais como aqueles estabelecidos pelos imperativos hipotéticos. Na KpV, a vontade não escolhe, esse âmbito é conferido ao arbítrio. Para Kant, é crucial mostrar que toda ação possui um fim e esse fim corresponde a um objeto da ação. Um objeto empírico é capaz de trazer uma determinação para o arbítrio através do seu princípio material.

O fundamento determinante do arbítrio é neste caso a representação de um objeto, e é aquela relação dessa representação com o sujeito pela qual a faculdade de apetição é determinada à efetivação do mesmo. Mas uma tal relação com o sujeito chama-se **prazer** (*Lust*) na efetividade de um objeto. Portanto este prazer teria que ser pressuposto na determinação do arbítrio. Mas não se pode conhecer *a priori* de nenhuma representação de qualquer objeto, seja ela qual for, se ela se vinculará ao **prazer** ou **desprazer** ou se será **indiferente** a ele. Portanto em tal caso o fundamento determinante do arbítrio, e por conseguinte também o princípio material prático que o pressupunha como condição, tem que ser sempre empírico (KpV, AA 05, BA 21/22).

Esse princípio material ao qual Kant se refere é a representação do conceito de felicidade<sup>74</sup> “e o princípio de tornar esta (a felicidade) o fundamento determinante supremo do arbítrio é o princípio do amor de si (*das prinzip der Selbstliebe*)” (KpV, AA 05, 21/22). Desse modo, o arbítrio pode ser determinado tanto por um princípio material empírico da felicidade ou do amor de si, bem como pela lei moral pura da vontade. Portanto,

determinar o arbítrio pelo fato de pressupor um sentimento de prazer no sujeito, então o fato de ela (a representação) ser um fundamento determinante do arbítrio é totalmente dependente da natureza do sentido interno (*des inneren Sinnes*), ou seja, de que este pode ser afetado por ela com agrado (KpV, AA 05, BA 22/23).

A relação entre arbítrio e sentido interno estabelece que o primeiro quando determinado empiricamente se refere a um sentimento de prazer interessado que é tomado como fim, como resultado da realização do objeto de desejo como conceito. É possível reconhecer a capacidade do arbítrio de ser determinado tanto empiricamente quanto pelas leis da razão, porém isso não significa que o arbítrio foi livre na sua decisão. O que torna o

---

<sup>74</sup> “O princípio da felicidade pode, sem dúvida, fornecer máximas, mas jamais aquelas que se prestassem para leis da vontade, mesmo que se tomasse a felicidade **geral** como objeto” (KpV, AA 05, BA 36).

arbítrio livre é a sua determinação ter ocorrido em função da lei da razão. Ou como nos diz Beck:

*Willkür* pode ser ou não ser livre, de acordo com o tipo de lei que coloca como uma máxima ou a gradação do objeto que determina a ação. Isso não possibilita que essa faculdade conceba leis, mas apenas máximas, mas pode ser, e quando pode ser moral, torna as leis suas máximas (BECK, 1960, p. 178, tradução nossa).

Beck aponta mais um aspecto pertinente acerca dessa diferenciação entre os dois conceitos: o conteúdo material das máximas e a elaboração formal das leis. O arbítrio não é capaz de formular lei alguma, por possuir contato com a sensibilidade, somente promove máximas. A vontade, por outro lado, só pode ser determinada pela lei formulada por si própria. Um arbítrio tem de possuir um incentivo (*Triebfeder*) para a ação em adição a lei, na qual a *Wille* não possui *Triebfeder* algum (BECK, 1960, p. 178). Em síntese, na KpV, o *Bewegungsgrund* da moralidade é a vontade, enquanto o *Triebfeder* só pode ser conferido ao arbítrio. Se tomarmos a interpretação de Beck, esse aspecto destacado acerca do arbítrio responde a alguns questionamentos. Não é a vontade que necessita de uma força coercitiva para fazer valer os seus princípios, mas o arbítrio. Na GMS, um dos problemas acerca da vontade se referia a sua capacidade de coagir a si mesma, como consequência poderia haver algum caso em que a vontade pudesse abrir uma exceção para uma determinada ação. Agora, com a distinção entre o papel dessas faculdades, torna-se evidente que o arbítrio precisa de uma força capaz de coagi-lo a exercer os princípios da moralidade.

Na KpV, a vontade determinada pela lei moral não pode escolher algo distinto desta. Em vários momentos, Kant iguala vontade com razão prática, pois vontade é uma faculdade legislativa prática e uma razão prática não pode escolher de outro modo além daquela legislação autoproduzida, “pois quando a lei moral fala, não há, objetivamente falando, nenhuma outra escolha livre com relação àquilo que tem de ser feito” (KU, AA 05, 210). Uma vez legislada a lei, não há outra escolha para a vontade. Para o arbítrio, essa escolha tem de ser sempre assumida como livre no sentido de espontaneidade. Essa legislação a que Kant se refere só pode ser produzida mediante uma condição: por uma causalidade da própria razão, isto é, pela liberdade em sentido positivo<sup>75</sup>. Essa interpretação também é assumida por Beck:

Vontade é a faculdade que determina nossa causalidade através uma concepção de regras, e, desde que a derivação de uma ação por uma regra ou lei da razão é requerida, a vontade não é nada mais que razão prática (...) A faculdade que torna a regra da razão a causa suficiente de uma ação através de um objeto que é tornado

---

<sup>75</sup> Kant esclarece que “a razão é legisladora *a priori* para a liberdade e sua causalidade própria, como o suprassensível no sujeito, com vistas a um conhecimento incondicionalmente prático” (KU, AA 05, 195).

real é a vontade; a vontade nunca é determinada diretamente por um objeto ou pela nossa concepção dele, mas sempre por uma regra da razão (BECK, 1960, p. 178, tradução nossa).

Para sustentar esse argumento, Beck indica que ao distinguir entre elas (a vontade e o arbítrio), quando Kant “oficialmente” chama a antiga faculdade de *Willkür* à liberdade e a *Wille* que se refere a lei (BECK, 1960, p. 177, tradução nossa). Levando em consideração esse aspecto exposto por Beck, pode-se afirmar que o conceito de vontade envolve liberdade na GMS no âmbito da escolha. Agora, na KpV, o arbítrio ocupa essa função designada por Kant a faculdade da vontade na GMS, desse modo:

a liberdade moral possui como premissa a consciência da lei moral, mais especificamente, a lei moral na sua formulação especificamente kantiana. Uma ação livre e uma ação feita por respeito pela lei são a mesma coisa (BECK, 1983, p. 37 e 38, tradução nossa).

Ao assumir esse posicionamento de Beck, é possível esclarecer que o fato da razão implica um critério de avaliação das ações de acordo com uma legalidade ou um aspecto proibitivo. É curioso notar que o imperativo categórico na sua própria formulação traz consigo esse critério de avaliação das ações. Em todo caso, portanto, o que está por detrás do texto de Beck (1983) não é apenas esse critério de avaliação, mas um critério da imputabilidade, em sentido causal, a uma ação. Uma ação imoral não decorre da vontade, mas da escolha livre (causal) do arbítrio. Ou seja, é possível assumir um posicionamento de que o arbítrio se insere em uma causalidade: quando determinado patologicamente pelas inclinações ele se aproxima de uma ordem causal da natureza, isto é, fenomênica. O arbítrio, quando escolhe agir de acordo com os princípios da razão em sentido prático, se insere em uma causalidade “livre<sup>76</sup>”, numênica.

Ao se referir à Religião, Beck visa explorar melhor o argumento acima:

Uma “ação da *Willkür*” deve ter duas funções: (a) o uso da liberdade através da qual a maior máxima (highest maxim) (seja ela de acordo com, ou oposta a, lei); e (b) o uso da liberdade “tal qual a ação ela mesma... é exercitada de acordo com aquela máxima (sendo esta livremente escolhida)”. Mesmo se a máxima é oposta a lei, a ação feita de acordo com ela pode ser livre e imputável (BECK, 1983, p. 38, tradução nossa).

---

<sup>76</sup> É possível fazer uma referência a essa espécie de liberdade de modo restrito. De acordo com Beck, essa liberdade do arbítrio pode ser descrita como espontaneidade causal. A liberdade da vontade também é espontânea, porém com o acréscimo da autodeterminação, o que permite a ela ser categorizada como livre em sentido prático, como autolegislação: a liberdade do arbítrio ao contrário da liberdade moral, (...) não possui uma condição suficiente ou positiva que é possível chamá-la de moral” (BECK, 1963, p. 38, tradução nossa).

Fica claro que Beck (1983) se ampara no critério da imputabilidade para a elaboração da sua interpretação acerca da liberdade do arbítrio (*Willkür*). Aparentemente, esse critério não traz problemas. É possível, no entanto, salientar essa liberdade como espontaneidade do arbítrio a partir dos critérios da decisão envolvidos na avaliação da ação que deve ser realizada. Essa ação precisa possuir como princípio a lei moral.

Uma vontade ou *Willkür* é capaz de obedecer uma tal lei que precisa ser independente do mecanismo da natureza, na qual todas as conexões são meramente fenomênicas, para uma lei que demanda obediência absoluta e não contingente tem de ser puramente formal, comandando em virtude da sua forma que é conhecida pela razão, e não pelo seu conteúdo fenomênico. Essa independência do mecanismo da natureza é “liberdade em sentido estrito” ou liberdade transcendental, cuja possibilidade lógica foi estabelecida na primeira *Crítica* (BECK, 1960, p. 179, tradução nossa).

É possível salientar que posicionamento anterior de Beck (1960) traz à luz a preocupação do intérprete com esse aspecto da escolha do arbítrio.

Essa concepção de vontade, como uma faculdade de desejar guiada por uma regra da razão tomada como máxima, mais tarde se torna mais especificamente *Willkür*, a faculdade de escolher um objeto no qual é completamente determinado pela máxima em si mesma (BECK, 1960, p. 178, tradução nossa).

No texto de 1960, Beck se preocupa com o aspecto da formulação das máximas subjacente ao arbítrio, enquanto à vontade não é possível conceber outra coisa além de leis práticas. Desse modo, sob amparo do texto de Kant, aparece uma distinção fundamental: entre a autonomia da vontade (*Die Autonomie des Willens*) e a **heteronomia** do arbítrio (*Heteronomie der Willkür*) (KpV, AA 05, 49). A heteronomia do arbítrio se refere àquilo que Kant chama na GMS de imperativos hipotéticos da vontade, pois “a máxima do amor de si (prudência) apenas **aconselha**; a lei da moralidade **ordena** (*Die Maxime der Selbstliebe (Klugheit) rät bloß an; das Gesetz der Sittlichkeit gebietet*)” (KpV, AA 05, BA 36). Máximas não podem ser convertidas em leis da moralidade, entretanto, as máximas servem como o princípio motor para que um sujeito possa agir. Essa obrigação inerente às leis morais formulados por seres racionais finitos e para seres racionais finitos se respalda na própria concepção de liberdade do arbítrio. Apenas o arbítrio pode vir a agir de acordo com os princípios da razão prática. Para isso, ele necessita da liberdade como espontaneidade para a escolha da adoção desses princípios.

Acerca do argumento acima, Beck chama a atenção para o caráter negativo dessa liberdade da *Willkür*: “nós não podemos dizer que as ações da *Wille* são livres, porque a *Wille*

não pode agir. Apenas fornece uma lei para a submissão da *Willkür*, na qual esta pode agir” (BECK, 1960, p. 180, tradução nossa). A partir da hipótese de Beck, temos de inferir que I) a vontade e o arbítrio mantêm uma relação, na medida em que, a primeira fornece os princípios inteligíveis e a segunda pode vir a agir de acordo com esses princípios (como faculdade sensível); II) conseqüentemente, a vontade não pode ser dita livre, ao menos como princípio da moralidade isolado (sem determinação), o que é uma retomada do final da seção II da GMS; III) sem a determinação dos princípios da vontade, o arbítrio possui uma liberdade negativa (aspecto da vontade como espontaneidade causal, isto é, negativa na GMS).

Beck se empenha em mostrar que o arbítrio quando determinado pelo princípio prático puro recebe um

comando, e comanda como uma autoridade, e não como um agente. Através dessa submissão à lei, a *Willkür* supre sua liberdade negativa com uma liberdade positiva que advém da submissão a sua própria natureza idealizada como vontade puramente racional (BECK, 1960, p. 180, tradução nossa).

Fica claro que Beck faz um intercâmbio entre os dois conceitos<sup>77</sup>. Da mesma maneira que a vontade na GMS, o arbítrio, quando determinado pela lei, se tornaria uma liberdade positiva. Isso parece paradoxal, em um primeiro momento. Se Beck deseja fornecer uma liberdade positiva para o arbítrio, então ele precisa ser somente o reconhecimento da coerção exercida na norma, do contrário, isso poderia suprimir a concepção de autonomia da vontade. A autonomia da vontade ou função legislativa da vontade é liberdade positiva: essa faculdade produz leis. Em linhas gerais, esse argumento não muda da GMS para a KpV.

A liberdade dessa vontade (*Wille*) é demonstrada pelo fato de que é possível conceber obrigações absolutas, que não podem ser tais se todas as leis da razão prática forem empíricas, i.e, se a razão prática não for pura, i.e, autônoma. Contudo as duas concepções de vontade e liberdade estão intrinsecamente juntas, as dificuldades metafísicas são mais facilmente encontradas ao lado da liberdade em sentido negativo, a qual possui contato com a necessidade natural do mundo fenomênico (BECK, 1960, p. 181, tradução nossa).

Por essa razão, Kant identifica a sensibilidade com o arbítrio, a fim de evitar recair na ambigüidade entre vontade e liberdade da seção III da GMS. Se a liberdade como

---

<sup>77</sup> Isso fica evidente no seguinte trecho: “Mas nós nunca devemos supor que há duas faculdades que se relacionam uma com a outra de maneira externa, de modo coercitivo. Há apenas uma (faculdade) única, mas há em *prima facie* dois tipos de liberdade, contudo uma única vontade pode eventualmente ser mostrada como perfeita ou logicamente formal pela outra (faculdade)” (BECK, 1960, p. 180). Mais adiante, Beck mostra que é muito difícil distinguir as duas faculdades, desse modo, o intérprete visa uma identificação da função dessas duas faculdades e propõe uma teoria das duas-faculdades (*two-faculty theory*) (BECK, 1960, p. 180, tradução nossa).

espontaneidade causal for uma propriedade *per se* do arbítrio, a vontade pode ser dita apenas faculdade de regras ou razão em sentido prático. Vontade e vontade livre não podem ser distintas, graças à propriedade da liberdade em sentido prático que serve como pressuposto à lei moral.

O texto de Kant também traz algumas dificuldades referentes à liberdade do arbítrio, quando se insere a concepção de “princípio da autonomia do arbítrio (*Princip der Autonomie der Willkür*)” (KpV, AA 05, BA 36). Para Beck, contudo, a autonomia do arbítrio e a heteronomia do arbítrio se referem à mesma faculdade, mas com usos da formulação e adoção de máximas, distintos. Isso sem contar o próprio uso da liberdade, em uma heteronomia do arbítrio, cujas máximas recaem em uma causalidade natural, enquanto a autonomia do arbítrio é liberdade como espontaneidade. Contudo, Beck aponta que ao arbítrio pode ser atribuída a liberdade prática apenas quando a “*Willkür* obedece a uma lei em virtude do seu conteúdo, ela pode ser considerada livre no sentido prático, para a vontade mostrar sua liberdade mesmo em referência (*obeisance*) aos imperativos hipotéticos e, também, às ações que podem ser ditas más (*evil*)” (BECK, 1960, p. 198, tradução nossa). É possível discordar desse argumento ao salientar que se for possível atribuir ao arbítrio liberdade, esta tem de ser dita em sentido restrito, como liberdade negativa. Liberdade prática positiva só é possível à autonomia da vontade. “*Willkür* é pura espontaneidade apenas quando sua ação é governada por uma regra fornecida pela razão prática pura, que possui uma função legislativa” (BECK, 1960, p. 180, tradução nossa). O conceito de liberdade prática não pode ser atribuída ao arbítrio, pois é uma propriedade da própria concepção de legislação prática. Esse argumento, portanto, consegue dissipar qualquer hipótese de uma heteronomia da vontade. Em contraposição, Kant oferece a concepção de heteronomia do arbítrio com a finalidade de evitar esse equívoco.

À heteronomia do arbítrio subjaz as máximas condicionadas de felicidade ou amor de si, e o que chama a atenção: “deve considerar-se difícil e requer conhecimento do mundo (*was unter Voraussetzung der Heteronomie derselben zu tun sei, schwer, und erfordert Weltkenntnis*)” (KpV, AA 05, BA 36). Parece que, para se adotar as máximas de prudência, é necessária uma observação do comportamento dos demais indivíduos e dos obstáculos inerentes a realização satisfatória de uma ação, o que constitui um conhecimento do mundo<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> O conhecimento do mundo é variável de acordo com os costumes locais e o período no qual o indivíduo está inserido, acerca disso (v. ANTH). É curioso notar como Kant estava empenhado na sistematização da moralidade em 1785, já que o homem poderia ser descrito como “inexperiente com respeito ao curso do mundo, incapaz de me preparar para tudo que possa ocorrer nele, pergunto-me apenas: podes também querer que a tua máxima se torne uma lei universal? (GMS, AA 04, 20; 403). Portanto, o conhecimento das leis morais “se mostra numa luz tanto mais clara” (GMS, AA 04, 08; 397).

As máximas de prudência se encontram sempre “em obscuridade impenetrável e requerem muita prudência para adaptar a regra prática correspondente, através de hábeis exceções e ainda assim de um modo apenas sofrível, aos fins da vida” (KpV, AA 05, BA 36). Em contraposição, a autonomia do arbítrio adota os princípios gerais e claros da moralidade, pois “a voz da razão em relação à vontade não fosse tão clara, tão perceptível mesmo ao homem mais comum” (KpV, AA 05, BA 35/36), além de “ordenar a cada um a mais estrita observância” (KpV, AA 05, BA 36), isto é, esses princípios são mais fáceis, no sentido epistêmico, para a sua adoção<sup>79</sup>. Há poucas exigências e não necessita de outro “conhecimento” além da própria lei moral. Para Kant, é possível realizar o que é demandado pela razão, pois “satisfazer ao mandamento categórico da moralidade está todo o tempo em poder de cada um; satisfazer ao preceito empiricamente condicionado da felicidade, raramente, e nem de longe é possível a qualquer um” (KpV, AA 05, BA 36). O que a razão ordena, o arbítrio pode cumprir. Nesse contexto, começa a se desenvolver o elemento de execução dos princípios morais.

A esse respeito, Beck forja dois conceitos: o de uma obrigação-criadora (obligation-creation) em contraposição a uma obrigação-executora (obligation-execution) (BECK, 1960, p. 197, tradução nossa). Nesse contexto, a vontade representaria uma obrigação-criadora a partir do critério do ajuizamento das máximas, enquanto o arbítrio pode escolher entre uma máxima específica ou uma lei para a sua adoção na práxis como ação, de modo que, a vontade não poderia ser outra coisa além de liberdade prática, pois gera uma obrigação prática de modo a comprovar a objetividade da faculdade da razão prática. É relevante acrescentar que Beck não esclarece muito a respeito de uma obrigação-executora, que de acordo com ele, não é possível para a vontade. Será que uma obrigação-executora se refere ao arbítrio? O que parece ser não completamente o caso, o arbítrio não pode fundamentar uma obrigação<sup>80</sup>, por não possuir a capacidade de formular leis. Então, ao adotar essa interpretação de uma vontade que exerce uma obrigação-executora, a partir da coerção exercida pelos próprios princípios práticos formulados por essa vontade, pode-se dizer que a vontade fornece as condições para a formulação, ajuizamento e a coerção de princípios práticos para uma ação moral e, ao arbítrio, cabe o âmbito da mera decisão da execução de qual princípio ou máxima será adotado.

---

<sup>79</sup> Para Kant, não é possível confundir quais princípios estou adotando para ação, em outras palavras, nenhum homem pode dizer que se confundiu acerca dos princípios da sua ação e agiu de modo imoral. Já que “tão clara e nitidamente estão separados os limites da moralidade e do amor de si, que mesmo o olho mais comum não pode deixar de distinguir se algo pertence a um ou a outro” (KpV, AA 05, BA 34/35).

<sup>80</sup> Esse aspecto será melhor elucidado no capítulo III do presente trabalho.

Em suma, devemos dar credibilidade à interpretação de Beck acerca do intercâmbio dos conceitos de vontade e arbítrio na KpV. Esses conceitos não são reciprocamente dependentes na sua formulação e explicação de suas respectivas possibilidades enquanto faculdades do campo prático:

Temos de surpreender-nos de como homens, afora isso, perspicazes, possam crer encontrar uma diferença entre a faculdade de apetição inferior e a faculdade de apetição superior com base na origem que as representações vinculadas ao sentimento de prazer, tenham nos sentidos ou no entendimento (KpV, AA 05, BA 34/35).

A moralidade kantiana se beneficia da separação das funções de cada uma dessas faculdades, desse modo, a ambiguidade do termo vontade (*Wille*), tal como utilizada na GMS, se dissolve. Para isso, tem que se assumir que, ao arbítrio só se pode atribuir a ele liberdade negativa, ao menos no argumento empregado na KpV. Quando o arbítrio decide obedecer ou não a essa lei, ele é livre no sentido negativo como independência da cadeia causal natural. A vontade necessita para a sua aplicação do aspecto material inerente ao arbítrio, isto é, se a faculdade de apetição inferior necessita dos princípios objetivos para uma ação, a faculdade de desejar superior necessita da aplicação à ação de seus princípios<sup>81</sup>. Beck, mais uma vez, esclarece essa distinção: “não há duas vontades. Há apenas uma vontade com sua condição formal, que é a validade universal da razão, e surge a sua condição material sobre a especificidade do seu envolvimento no mundo em tempos e lugares particulares” (BECK, 1960, p. 201, tradução nossa). O que muda são os princípios materiais e as suas formas de aplicação subjetivas, enquanto os princípios formais são imutáveis. Cabe ao arbítrio a adoção dos critérios aos quais uma ação possa vir a ser realizada.

## 2.4 – Autonomia da vontade e fato da razão

Nesta subseção<sup>82</sup>, será mostrada a interpretação da obra “*Kant’s Theory of Freedom*” de Henry E. Allison (1990) acerca da relação entre fato da razão e autonomia da vontade. Após a exposição do intérprete, será avaliada, primeiramente, se tal interpretação corresponde ao caso daquilo que Kant enseja com a função do fato da razão na filosofia crítica do campo

---

<sup>81</sup> Para Beck, essa relação se estabelece do seguinte modo: “A *Willkür* pode obedecer a lei da *Wille* sem perder sua própria liberdade apenas porque não há duas faculdades que se relacionam uma com a outra de modo externo. Há dois aspectos da razão prática, que se distinguem como funções legislativa e executiva. A primeira função conecta (binds) à última; a primeira é a forma pura da última. Isso provê uma lei à qual última (função) *deveria* obedecer, (BECK, 1960, p. 199, tradução nossa).

<sup>82</sup> Neste trabalho não será tematizada a relação entre autonomia da vontade e Sumo-Bem.

prático. Ademais, será mostrada, concomitantemente, a importância de tal interpretação. Em suma, colocaremos a interpretação de Allison em balanços e perspectivas, com vistas a tolher o que for relevante da sua leitura da KpV.

Allison toma o fato da razão, de modo geral, como a consciência de que a lei moral foi formulada. Entretanto, mostrar que essa lei vigora se estabelece em um outro prospecto. Se tomarmos essa leitura como correta, o que de fato é viável por razões anteriormente elucidadas, então podemos assumir, ao menos provisoriamente, que temos consciência dessa lei *formulada por nós mesmos* (ALLISON, 1990, p. 237). Além disso, essa lei é “independente de qualquer interesse empírico, então essa lei tem de ser um produto da razão pura” (ALLISON, 1990, p. 237, tradução nossa). Fica claro que Allison se ampara na diferenciação entre autonomia e heteronomia para marcar essa diferença de formulação da lei prática. Esse contraste é explicitado por Kant:

A **autonomia** da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas: contrariamente, toda a **heteronomia** do arbítrio não só não funda obrigação alguma mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade (KpV, AA 05, BA 32/33).

Se o arbítrio não é capaz de formular uma lei, então essa capacidade é propriamente adotada pela vontade. Se a autonomia, como princípio da moralidade, é autolegislação, por consequência, essa autolegislação é livre. Liberdade posta em destaque por Kant como positiva ou prática.

Portanto a lei moral não expressa senão a **autonomia** da razão prática pura, isto é, da liberdade, e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei prática suprema (KpV, AA 05, BA 33/34).

Na KpV, a autonomia da vontade aparece como uma lei prática suprema da razão em sentido prático, isto é, liberdade prática como capacidade legislativa<sup>83</sup>, embora esse argumento não tenha sido provado a essa altura por Kant. Enquanto a heteronomia do arbítrio é:

uma dependência da lei natural de seguir um impulso ou inclinação qualquer, e a vontade não se dá ela mesma a lei somente o preceito para a persecução racional de leis patológicas (*und der Wille giebt sich nicht selbst das Geseß, sondern nur die*

---

<sup>83</sup> O princípio da lei prática não pode ser a liberdade como espontaneidade, dado o caráter da “lei da vontade pura, que é livre, põe esta numa esfera inteiramente diversa da empírica, e a necessidade que ela expressa, já que não deve ser nenhuma necessidade natural, tem que constituir, portanto, meramente em condições formais da possibilidade de uma lei em geral” (KpV, AA 05, BA 33/34).

*Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze*); a máxima, porém, que desse modo jamais pode conter a forma universal-legislativa, não só não institui desse modo nenhuma obrigação mas contraria ela mesma o princípio de uma razão prática **pura** e com isso, portanto, também a disposição moral, ainda que a ação que deriva dela devesse ser conforme à lei (KpV, AA 05, BA 33/34).

Se a heteronomia é assumida como liberdade como espontaneidade ou liberdade transcendental, a citação acima torna isso claro. O que está em questão, além do critério da universalização das máximas inerente a uma lei prática como autonomia, é o fator motivacional (ou disposicional, como nomeia Kant) da ação. Tomando o texto de Kant como base para o diálogo com Allison, a diferença entre autonomia e heteronomia não apresenta questões problemáticas. Acerca da motivação da ação, Allison indica que “a análise da moralidade baseada na autonomia resolve da mesma maneira o problema motivacional, a questão do *principium executionis*” (ALLISON, 1990, p. 237, tradução nossa). Para Allison (1990), a autonomia como princípio para a adoção de uma ação pode *nos interessar*, no sentido desinteressado de uma ação por dever, contudo, isso não significa que sempre *tomamos* um interesse pelo princípio da legislação prática. O objetivo do fato seria o de “prover um interesse que pode ser tomado como puro e portanto mostrar que a razão pura pode ser prática” (ALLISON, 1990, p. 238, tradução nossa). Para corroborar essa leitura, Allison admite que

Se a lei moral é autolegislada no sentido no qual Kant a mantém, então qualquer um que seja consciente de estar submetido a ela possui uma razão ou incentivo (*Triebfeder*) para obedecê-la e portanto tem um interesse nela (autonomia). Isso ocorre em virtude do reconhecimento da sua validade tomada como o único princípio que governa a nossa vontade (razão prática); e como tal, o único necessariamente que é possível ter um interesse, como, puro e imediato interesse, desde que ele não dependa de qualquer outro interesse partindo de (*stemming*) qualquer necessidade de um ser sensivelmente afetado (ALLISON, 1990, p. 237, tradução nossa).

Se é possível retomar a diferença entre autonomia e heteronomia, ela nos mostra que o interesse pelo princípio da razão prática é o único interesse puro. O interesse por máximas subjetivas pode ser classificado como impuro ou não-puro. A questão de como um princípio objetivo pode se converter um interesse subjetivo para que se possa seguir como consequência uma ação, respalda no caráter subjetivo do *Triebfeder*. Allison acredita que isso só pode ocorrer a partir da conexão entre autonomia e fato da razão, ou a consciência de que a autonomia é o único princípio puro da moralidade. Allison enseja expandir a consciência da lei moral como fato da razão como a consciência de que a autonomia da vontade é o princípio da moralidade apenas na qualidade de lei prática da razão. Kant nos alerta essa pretensão na sua Analítica da KpV, na qual

demonstra que a razão pura pode ser prática - isto é, pode determinar por si a vontade independentemente de todo o empírico -, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato (KpV, AA 05, BA 41/42).

A razão pura pode ser prática a partir da constatação da autodeterminação pura da vontade, isto é, a vontade determina a si própria a partir de uma lei formulada por si mesma. O fato corresponderia a uma consciência de que essa formulação partiu da vontade e é destinada a própria vontade. Desse modo, uma razão pura só pode ser prática mediante essa consciência, este fato da razão. Portanto, a analítica da KpV

mostra ao mesmo tempo que este *factum* vincula-se indissolúvelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela; e mediante a qual a vontade de um ente racional, que como pertencente ao mundo sensorial (*Sinnenwelt*) se reconhece, do mesmo modo que outras causas eficientes, como necessariamente submetido às leis da causalidade, contudo no domínio prático, por outro lado, a saber, enquanto ente em si mesmo (*einer andern Seite*) é ao mesmo tempo consciente de sua existência determinável em uma ordem inteligível das coisas (*einer intelligibelen Ordnung der Dinge*), na verdade não de acordo com certas leis dinâmicas que podem determinar a causalidade do mesmo ente no mundo sensorial; pois foi provado suficientemente em outro lugar que a liberdade, se ela nos é atribuída, transporta-nos a uma ordem inteligível das coisas (KpV, AA 05, BA 41/42).

Nessa passagem o fato nos traz à consciência de modo inevitável e imediato<sup>84</sup> a determinação da *vontade* pela lei. Desse modo, a liberdade também é reconhecida como atuante nessa determinação. Novamente, reaparece o idealismo transcendental<sup>85</sup> com a faceta de uma consciência de que a vontade detém a propriedade de se autodeterminar em uma causalidade inteligível. O que pode ser digno de nota é a autodeterminação inexorável da vontade e não do arbítrio. Consequentemente, na referida passagem: a razão prática é igualada com vontade. Isso significa que a vontade reconhece os seus próprios princípios como faculdade legisladora e, simultaneamente, a lei moral adquire, a partir dessa consciência, uma objetividade. Obviamente, Kant se refere a esse fato como a estratégia de trazer à luz a objetividade real da autonomia da vontade (razão prática)<sup>86</sup>, já que esse fato como consciência da autonomia não pode ser outra coisa além de constatável. Mas de que modo o fato poderia ser por nós constatável? Não parece ser o caso, de modo algum, que o fato seja perceptível. Já

---

<sup>84</sup> O que constituiria um aspecto de espontaneidade causal.

<sup>85</sup> Para Allison, a divisão entre o mundo sensível e o mundo inteligível é justificada a partir da pretensão de que “falta mais uma coisa para se mostrar que a moralidade se respalda no princípio da autonomia e mais um pouco para se mostrar que a vontade é autônoma. Para tanto, há uma premissa sintética adicional que é requerida. A diferença significativa é a de que essa premissa é agora provida supostamente por algo diretamente acessível, nomeadamente, nossa consciência comum de que a lei moral como autoridade suprema pode ser tanto uma ideia problemática de nossa inclusão no mundo inteligível” (ALLISON, 1990, p. 238, tradução nossa).

<sup>86</sup> Alguns intérpretes se referem a esse uso do fato como dogmático. Ao que parece, Kant teria se esquecido da estratégia do argumento cético da GMS.

que uma percepção<sup>87</sup> se remete a uma apreensão sensível, e o fato é um produto puro da razão. A consciência da autonomia como razão prática, isto é, faculdade legisladora que só pode ser constatável, ou melhor, autoconstatável. Afinal, “não se pode explicar **ulteriormente** como é possível esta consciência das leis morais ou, o que é a mesma coisa, como é possível a consciência da liberdade; na crítica teórica somente se pode defender a sua admissibilidade (KpV, AA 05, 67/68 e 68/69, grifos nossos). É uma consciência do produto (efeito) da razão prática como legislante de objetos causalmente suprassensíveis, no caso a lei moral. De fato é possível estabelecer essa relação entre autonomia e fato da razão, como a tentativa de se empreender a objetividade à capacidade legislativa da razão prática:

Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, se bem que ela seria analítica se se pressupusesse a liberdade da vontade, para o que porém se requereria como conceito positivo uma intuição intelectual, que aqui de modo algum pode se admitir (KpV, AA 05, BA 31).

O fato é apenas uma constatação evidente como consciência da lei moral e isso ocorre, na ordem causal, após a formulação da própria lei da moralidade.

Contrariamente a lei moral fornece, ainda que nenhuma **perspectiva**, contudo um *factum* absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensorial e de todo o âmbito de nosso uso teórico da razão. Esse *factum* **oferece indícios** de um mundo inteligível puro e até o **determina positivamente**, permitindo-nos conhecer algo dele, a saber, uma lei (KpV, AA 05, 42/43, grifos nossos).

Essa consciência como fato se pretende o “conhecimento” do mundo inteligível como uma lei da razão prática. Se tomarmos a concepção do idealismo transcendental de que o homem é númeno e fenômeno, as causalidades que se referem a esses distintos mundos também é distinta, mas ambas operam sob leis. O argumento do idealismo transcendental na KpV tem de lidar mais do que apenas como os aspectos que regem as faculdades do homem. Esse conhecimento numênico tem de se respaldar na capacidade legislante inerente à vontade dos seres racionais. Essa justificação se ampara, novamente, sob a perspectiva de um compartilhamento comum das faculdades. Obviamente, com o fato da razão não seria diferente. O fato como constatação de que **realizamos certas operações**, mais especificamente, de que a razão prática é legisladora, também se encontra em disposição na

---

<sup>87</sup> Essa é a objeção do presente trabalho ao argumento empregado por Faggion de que “a consciência da lei moral é perceptível” (FAGGION, 2008, p. 241).

Natureza<sup>88</sup> humana. “A natureza suprassensível dos mesmos entes é, ao contrário, a sua existência segundo leis que são independentes de toda a condição empírica, que, por conseguinte, pertencem à **autonomia** da razão pura (KpV, AA 05, BA 42/43). Novamente, a liberdade aparece como a condição da lei moral e vice-versa, ou seja, a tese da reciprocidade reaparece na KpV.

É importante manter em mente que essa relação entre autonomia e fato da razão é perpassada pela concepção de liberdade prática. A liberdade puramente transcendental (sentido lógico) não produz regra alguma, contudo a liberdade positiva (sentido real) como autonomia tem de ser provada. Allison observou muito bem que

a liberdade, apesar de tudo, tem de ser pressuposta como a *ratio cognoscendi* de lei moral; a menos que a vontade é livre (no sentido transcendental), essa lei não é uma lei para tal (*this law is not a law for it*), ela não é um princípio prático ou de determinação da vontade. Pode-se chamar a atenção neste ponto de que fornecer ao fato da razão a realidade da liberdade é apelar para a Tese da Reciprocidade. Então, Kant mantém tanto a lei moral como necessária se a vontade é pressuposta como livre e a “liberdade como necessária pois estas leis são necessárias, se tornam postulados práticos” (ALLISON, 1990, p. 238, tradução nossa).

De fato, a pretensão de Kant ao formular a autonomia da vontade como a capacidade autolegislatante da vontade é também a de prover a objetividade real da liberdade como faculdade que produz regras, como positividade da legislação prática. A KpV pretende mostrar:

não o sucesso mas somente da determinação da vontade e do fundamento determinante da máxima da mesma enquanto vontade livre. (...) Neste assunto, portanto, ela (a Crítica) pode sem objeção começar, e tem de fazê-lo, a partir de leis práticas puras e de sua efetividade. Mas, em vez da intuição, põe-lhes como fundamento o conceito de sua existência no mundo inteligível, ou seja, da liberdade (KpV, AA 05, BA 44/45).

Mostrar a autoformulação da lei moral mediante o idealismo transcendental nos possibilita a concepção de uma causalidade da própria liberdade prática, isto é, “a lei moral é uma lei da causalidade mediante liberdade e, portanto, da possibilidade de uma natureza suprassensível” (KpV, AA 05, BA 47). Se ainda é possível pôr em dúvida esse procedimento estabelecido por Kant, é preciso recorrer novamente à noção de consciência da lei moral mediante um fato da razão. É curioso como Kant se recusa a prover uma dedução para a liberdade na KpV e, ao invés disso, a lei moral e, conseqüentemente, a liberdade “não necessita ela mesma de nenhum fundamento que a justifique” (KpV, AA 05, BA 47), isto é, a

---

<sup>88</sup> A referência a natureza com “n” maiúsculo visa justificar a pretensão kantiana da disposição das faculdades. Se a razão está distribuída nos homens, portanto, o fato tem de ser admitido como o resultado de operações da razão, logo é comum a todos eles.

prova do princípio prático formulado pela vontade que se e somente se é livre somente pode ser oriundo de um reconhecimento de que essa lei é obrigatória para entes racionais (KpV, AA 05, BA 47). Kant menciona dois elementos fundamentais para essa prova: i) a causalidade pela liberdade; ii) a consciência de que o princípio foi formulado graças a sua capacidade de coagir o arbítrio, por mais que este possa vir a nunca executar esse princípio da autonomia, ainda sim, seria fatalmente notória a sua força coercitiva. Esse reconhecimento nos conduziria à própria ideia de liberdade prática: vontade como faculdade legisladora (autonomia). O conceito positivo de liberdade seria uma espécie de “credencial da lei moral” (KpV, AA 05, BA 48).

Allison crê que a realidade objetiva da liberdade e da capacidade da razão pura ser prática se apresenta de modo circular (ALLISON, 1990). Isto é, insatisfatória. Essa circularidade do argumento se apresenta como uma dedução, em sentido fraco, da liberdade cujos resultados “ilustra(m) a inseparabilidade da consciência da lei moral e a consciência da liberdade (incluindo a liberdade negativa) como dois aspectos do fato da razão” (ALLISON, 1990, p. 243, tradução nossa). A prova da realidade objetiva da liberdade, para Allison, não pode ser fornecida apenas pelo apelo à tese da reciprocidade. O fato da razão, na visão do intérprete poderia resolver o problema supracitado, de modo que Kant visa uma “dedução da liberdade que é em si mesma baseada na autenticação da lei moral através do fato da razão” (ALLISON, 1990, p. 249, tradução nossa). Porém, essa dedução nos leva ao próprio conceito de fato da razão. Todavia:

Kant insiste que a lei moral é estabelecida diretamente através do fato da razão e da realidade da liberdade que é “deduzida” diretamente dela (lei moral). A primazia da lei moral é conceitual, desde que é precisamente nossa consciência de estar submetido a ela (nós temos uma consciência de que estamos violando o que ela ordena) isso nos torna aptos da nossa autonomia e, com ela, nossa independência do mecanismo da natureza (ALLISON, 1990, p. 243, tradução nossa).

Nesse caso, a autonomia como fato da razão em sentido positivo, como liberdade positiva, só seria possível mediante um fato negativo: aquele no qual sabemos da lei moral e não agimos de acordo com ela como motivo. Mas, nesse caso, a argumentação é oposta ao da GMS, pois se “move da liberdade positiva, certificada através do fato da razão, para a liberdade negativa” (ALLISON, 1990, p. 243, tradução nossa). Para Allison, esse movimento da KpV em relação a GMS pretende obter que esse fato positivo como consciência de que a razão representa princípios práticos autolegislatantes é razão suficiente para que se possa admitir a própria validade da autonomia da vontade. Se isso é um empreendimento suficiente, Allison assegura que a partir de uma “dedução” pode-se provar a autonomia *mediante* o fato

da razão positivo (como consciência da autonomia). Esse procedimento nos remete a um argumento tautológico.

Para Allison, portanto, ao fato da razão dito positivo, nessa altura do argumento, caberia a função de terceiro elemento do juízo sintético da moralidade, o que é uma leitura que possui abono da própria citação acima, v. KpV AA 05, BA 31/32. Mas isso não pode ser tomado como uma justificação totalmente plausível, ao que parece existe uma distinção entre formulação e âmbito de atuação da própria legislação. Pode-se fazer uma advertência desta interpretação. De todo modo, as evidências textuais transparecem que o fato da razão como consciência do princípio prático tem de possuir duas provas: uma delas, refere-se que, de fato, essa legislação foi formulada, a segunda, de que ela atua. Mostrar que ela foi formulada, essa tarefa foi conferida pelo fato da razão. É possível colocar em dúvida se esse fato da razão pode ter sido dado por outra faculdade? E é possível que os homens possam estar sendo acometidos de uma ilusão quanto a esse princípio? Aparentemente não, já que essa legislação não pode provir de outra faculdade, pois “a razão é, sem dúvida, um princípio ativo que não deve tomar nada emprestado da autoridade alheia e, em se tratando de seu uso **puro** (*reinen Gebrauch*), nem sequer da experiência” (Log, AA 09, 76), logo a razão e os princípios práticos são uma e mesma coisa. Portanto, a prova de que a legislação atua não pode ser conferida *apenas* pelo próprio fato, já que a legislação prática oriunda da razão necessita de um assentimento sensível. Se tomarmos o sentimento de respeito como um efeito da legislação, essa segunda prova pode ser suprida.

Para Allison, se a lei moral nos obriga e isso é constatado por uma consciência como fato da razão em sentido positivo, então precisamos atribuir um motivo para segui-la. Seguindo esse argumento, o motivo positivo da ação seria o de exercer a lei moral, enquanto o motivo negativo é representado por motivos subjetivos que não passam no critério de ajuizamento das máximas. “A capacidade da motivação moral (autonomia) provê a evidência da nossa participação no mundo inteligível (*intelligibelen Welt*) mediante a nossa independência do mecanismo da natureza” (ALLISON, 1990, p. 241, tradução nossa). Mais uma vez, Allison se refere ao idealismo transcendental para suprir uma dedução da liberdade, para então poder mostrar que é possível assumir um interesse puro pela moralidade. Segundo o intérprete, é importante levar em consideração a liberdade em sentido negativo como condição de possibilidade da própria concepção de autonomia como interesse puro da moralidade. Mas esse interesse puro poderia ser justificável? Se recorrermos a Kant, “o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação” (KpV, AA 05, BA 71/72).

O que nos indica explicitamente que uma ação, para ser considerada moral, precisa conter não apenas pela legalidade (*legalität*) da lei, mas também o próprio espírito (*Geist*) da lei (KpV, AA 05, BA 71/72).

A ação que, de acordo com essa lei e com exclusão de todos os fundamentos determinantes da inclinação, é objetivamente prática chama-se **dever**, o qual, em virtude dessa exclusão (das inclinações sensíveis), contém em seu conceito uma **necessitação** prática” (KpV, AA 05, BA 80/81).

Embora seja possível afirmar que uma ação por dever precisa conter princípios puros na sua formulação, isso não consiste em um mesmo caso que uma ação que contenha propriamente um interesse puro.

Para Allison, tomar um interesse puro significa “reconhecer a lei moral como aquela que provê razões para e restrições à ação” (ALLISON, 1990, p. 248, tradução nossa). Tomar um interesse puro pela lei moral se referiria, portanto, a um conjunto de razões reconhecidamente suficientes pelo próprio agente, que colocaria essas razões em confronto com outras razões subjetivas, passando então, estas razões subjetivas sob o crivo de um ajuizamento das máximas. O que está em jogo para Allison são dois conjuntos de interesses pela ação: i) boas razões assumidas como necessárias para agir em conformidade com a lei; ii) razões não tão seguras (subjetivas) para se assumir uma ação não universalizável, isto é, não moral<sup>89</sup>. Aparentemente, Allison ignora o conjunto de representações das ações que não são moralmente reprováveis, isto é, aquelas que estão de acordo com a universalização das máximas, mas não podem ser ditas morais. De todo modo, ele poderia estar se referindo a (i), mas isso não é explicitado.

A liberdade negativa assume outra função no texto de Allison, como a “capacidade de sermos motivados independentemente dessas necessidades (desejos subjetivos), nos quais em contrapartida mostram nossa independência do mecanismo da natureza” (ALLISON, 1990, p. 248, tradução nossa). Esse interesse puro seria então a manifestação da liberdade em sentido positivo. Esta seria a prova da “dedução” empregada por Allison, afinal. A partir desse resultado obtido por Allison, seria possível mostrar objetivamente as decorrências desse conceito positivo de liberdade na doutrina da virtude da MS. Nota-se que Allison, mais adiante, escreve que o interesse puro da moralidade é “único e inexplicável” (ALLISON, 1990, p. 249, tradução nossa). Estaria Allison aproximando esse interesse de uma espontaneidade causal? De fato, é incomum que Allison coloque no mesmo patamar descritivo o interesse moral puro e o fato da razão, pois este último também é inexplicável e

---

<sup>89</sup> O que não significa que é uma ação imoral.

único (KpV, AA 05). Se Allison estava convicto de uma prova da lei moral e, conseqüentemente, da liberdade via fato da razão, e o resultado obtido foi um interesse pela moralidade, então de que modo esse interesse não pode ser explicável objetivamente? Allison o justifica afirmando uma prova indireta da lei moral e da liberdade através da sua leitura da KpV. Isso se mostra insuficiente. Se recorrermos a Kant, na analítica da KpV busca fornecer uma prova da realidade objetiva da liberdade via lei moral<sup>90</sup>:

O essencial de toda determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto vontade livre - por conseguinte não apenas independente do concurso de impulsos sensíveis mas, mesmo com a rejeição de todos os eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar aquela lei -, é determinada simplesmente pela lei. Nessa medida, portanto, o efeito da lei moral como motivo negativo (*Triebfeder nur negativ*) e esse motivo, enquanto tal, pode ser conhecido *a priori* (KpV, AA 05, BA 72/73).

Esse sentimento produzido pela razão é chamado de respeito, que, em um primeiro momento, “causa dano ao **amor-próprio**” (KpV, AA 05, BA 72/73). Como vimos, o impulso do amor-próprio leva à heteronomia. O amor-próprio em si não é danoso, o problema ocorre quando o ser racional o converte em “fundamento determinante objetivo da vontade” (KpV, AA 05, BA 73/74) tomando-o como um fundamento imprescindível da sua ação. O que Kant ensina não é abolir esse impulso inerente aos seres racionais finitos, mas redirecioná-lo a um fim mais elevado: como “**amor de si racional** (*vernünftige Selbstliebe gennant wird*)” (KpV, AA 05, BA 72/73). Nesse ponto da argumentação, Kant argumenta que a autonomia é liberdade em sentido positivo, então esse dano às inclinações contrárias à lei moral gera uma “humilhação” (KpV, AA 05, BA 72/73) que é constatado como sentimento da razão, o respeito pela lei moral. Nessa humilhação, se reconhece uma força coercitiva capaz de fazer oposição a amor de si. Conhecemos esse sentimento da razão a partir dessa constatação, para Kant. Esse efeito é sensível, embora a causa seja inteligível. Esse argumento é passível de objeções. Poderíamos recorrer novamente à hipótese da ficção da lei moral, mas Kant acredita que o “conhecimento” desse sentimento ocorre pela força coercitiva que ele exerce. Desse modo, podemos afastar uma concepção meramente solipsista, já que esse sentimento é um efeito. Não fica muito claro nesse argumento o que garante essa força coercitiva do sentimento de respeito. Para fugir dessa última observação, Kant afirma que o “respeito é um tributo que não podemos recusar ao mérito, (...) podemos, quando muito, abster-nos dele exteriormente mas não podemos evitar de senti-lo interiormente” (KpV, AA 05, BA 76/77).

---

<sup>90</sup> Isso só pode ser exercido a partir da tese da reciprocidade entre lei moral e liberdade.

Kant se utiliza de uma inevitabilidade da própria concepção de respeito, mas isso não parece solucionar o problema supracitado.

Doravante, Allison se refere a esse interesse puro como sentimento de respeito pela norma. Esse não parece ser o caso. Para Kant, a lei moral possui duas facetas: uma objetiva, como princípio de autolegislação (liberdade prática), que produz o sentimento de respeito, e a outra nos diz que “a lei moral é também subjetivamente um fundamento de respeito” (KpV, AA 05, BA 74/75). Nesse segundo caso, a lei moral revela uma outra faceta do interesse pela moralidade. Parece ser o caso que, o sentimento de respeito não apenas humilha as inclinações contrárias à moralidade, mas também pode trazer uma estima (KpV, AA 05, BA 75) pelos próprios princípios da moralidade. É digno de nota que esse sentimento de respeito pode parecer desprazeroso em um primeiro momento, mas ainda pode se tornar algo que traz uma agradabilidade<sup>91</sup> pela própria representação do princípio da moralidade. Desse modo, Kant conseguiria resolver o problema do interesse pela moralidade: colocando o sentimento de respeito como “o único e ao mesmo tempo indubitável motivo moral” (KpV, AA 05, BA 77/78). Adiante, Kant esclarece que “do conceito de motivo surge o de **interesse**, que jamais pode ser atribuído senão a um ente dotado de razão e significa um **motivo** da vontade, na medida em que este é **representado pela razão**” (KpV, AA 05, BA 79/80). O interesse em ser autônomo recai nos próprios princípios formais representados e pelas máximas subjetivas que entram em acordo com esses princípios, esses dois elementos produzem um interesse pela própria concepção de dever, constituindo, portanto, uma ação por dever.

Desse modo constitui-se o autêntico motivo da razão prática pura; ele não é outro que a própria lei moral pura na medida em que ela nos deixa perceber a sublimidade de nossa própria existência suprassensível e produz subjetivamente nos homens - que ao mesmo tempo são conscientes de sua existência sensível e da dependência, vinculada a ela, da sua natureza, como tal muito afetada patologicamente - um respeito por sua superior destinação (KpV, AA 05, BA 88/89).

O motivo da ação não pode ser outro além da lei moral, o que constitui uma ação por dever. Essa ação por dever teria como efeito esse sentimento de respeito. A constatação da nossa capacidade legisladora mediante um fato da razão e o respeito ligado a essa legislação como efeito nos habilitam uma representação numênica e fenomênica do ser humano. O motivo da ação moral tem de ser a própria legislação moral representada pelo ser racional

---

<sup>91</sup> Semelhante argumento é utilizado por Kant para se referir ao sublime matemático, no qual este traz um desprazer, para mais adiante, dar lugar a um “prazer que só é possível por meio desse desprazer” (KU, AA 05, 260). O sublime traz um desprazer no tocante à nossa finitude de representar objetos com grandezas que a imaginação não consegue mensurar de modo exato, mas o prazer ocorre mediante o sentimento de finitude em relação aos objetos com grandezas incomensuráveis.

tomado como autônomo. A partir dessa constatação, uma razão pura só pode ser prática se à lei moral, e conseqüentemente, à liberdade, for-lhes atribuída realidade objetiva. Essa realidade objetiva foi conferida através da concepção de fato da razão como constatação de que a legislação foi realmente elaborada pelo próprio ser racional. Só podemos assumir esse raciocínio se tomarmos a liberdade prática como inerente a essa legislação. O atestado, portanto, de que a legislação opera seria o sentimento de respeito oriundo da norma que não pode ser abandonado, mesmo quando o ser racional não age em virtude da lei moral. Só poderíamos assumir a autonomia da vontade como o exercício não somente da elaboração desse princípio pela vontade, mas ela precisa ser constatada pelo arbítrio por meio de um efeito, o próprio sentimento de respeito.

### **2.5 – “*Das moralische Gesetz in mir*”: autonomia da vontade na Doutrina do Método da Crítica da Razão Prática**

Nesta subseção será elucidada a concepção de uma “doutrina do método da razão prática pura” (KpV, AA 05, BA 151/152), na qual Kant visa esclarecer no que ela consiste a partir dos limites e da extensão dos princípios da razão prática. A partir dessas elucidações, será mostrado que o princípio prático, a autonomia da vontade, necessita de aplicação *in concreto* às ações. Como vimos, existe uma diferença entre a formulação da regra e o interesse pela ação a partir dessa regra.

O campo prático necessita de uma sistematicidade dos seus resultados. Qual seja, que o princípio da moralidade é a autonomia da vontade e que constatamos essa operação da razão mediante um fato (da própria razão) que possui como efeito um sentimento (da razão) de respeito pela lei moral. Como tal, esse efeito atesta que essa faculdade está atuando, de fato. Se os princípios do conhecimento especulativo podem ser sistematizados por uma arquetônica da razão pura, da mesma forma a razão prática é capaz de prover uma arquetônica prática através de um método distinto, o método da própria razão prática aplicada ao seu objeto, a saber, a liberdade. Essa arquetônica visa “compreender corretamente a **ideia do todo** e a partir dela abarcar com a vista, em uma faculdade racional pura, todas aquelas partes na sua relação recíproca mediante a derivação das mesmas do conceito daquele todo” (KpV, AA 05, 9/10). Para Kant, à toda ciência subjaz um princípio

regulador da sua investigação, a totalidade do conhecimento, tanto prático quanto especulativo, ocorre via sistematização dessas partes mediante um método<sup>92</sup>. O método da razão prática se concentra em mostrar “como se pode fazer a razão objetivamente prática (*objectiv practisch*) também **subjetivamente** prática (*subjectiv practisch*)” (KpV, AA 05, AA 05, 151/152). Dito de outro modo, como podemos tomar um interesse pela moralidade a partir de um princípio prático? Como podemos conduzir o arbítrio a uma ação objetiva?

Se tomarmos que o valor de uma ação moral repousa nos princípios práticos a ela subjacentes, isto é, na “imediate representação da lei e o objetivamente necessário cumprimento da mesma como dever -, que única e propriamente tornam morais as máximas e dão-lhe um valor moral, têm que ser representados como os autênticos motivos das ações” (KpV, AA 05, BA 151/152). Essa ação moral que Kant se refere tem de ocorrer pelo espírito da lei e pelo sentimento oriundo dessa lei, o respeito.

Para mostrar que a moralidade não é impossível para seres humanos, Kant assume a moralidade como disposição (KpV, AA 05, BA 152). Essa premissa nos leva a crer que há, em germe (de modo disposicional), o intento à moralidade nos seres humanos. Essa questão parece relevante para Kant, na medida em que ela, de algum modo, torna a moralidade um dever que tem de ser seguido, pois é possível, dentro das nossas forças de ânimo, não apenas trazer à tona a sua formulação<sup>93</sup>, mas também exercê-la. Se podemos exercer o princípio da moralidade, então:

Não tem de parecer tão claro, muito antes, a primeira vista tem de parecer totalmente improvável a qualquer um que mesmo subjetivamente aquela apresentação da virtude pura possa ter **mais poder** sobre o ânimo (*Gemüt*) humano e fornecer um motivo (*Triebfeder*) de longe mais forte para efetuar mesmo aquela legalidade das ações e produzir resoluções mais vigorosas que façam preferir a lei, por respeito puro a ela, a qualquer outra consideração, mais do que todas as seduções que alguma vez possam exercer-se a partir de miragens de deleites e tudo aquilo que se queira computar como felicidade, ou também mais do que todas as ameaças de dor e de males (KpV, AA 05, BA 152).

Nessa passagem aparece a concepção de duas forças antagônicas: entre o princípio da moralidade e as máximas heterônomas. Se as inclinações sensíveis exercem uma força perante o ânimo e o arbítrio consegue dar voz a essas inclinações, então a lei moral tem de possuir também uma força capaz de motivar o ânimo a fim de que o arbítrio também possa ser

---

<sup>92</sup> Kant chama de método da razão prática “um procedimento **segundo princípios** da razão, pelo qual, unicamente, o múltiplo de um conhecimento pode tornar-se um **sistema**” (KpV, AA 05, BA 152). Portanto, a razão prática se insere em uma concepção de sistema.

<sup>93</sup> Semelhante argumento foi exposto na seção I da GMS, quando Kant esclarece que todos sabem como devem agir moralmente, isto é, essa disposição não é impossível de ser formulada até mesmo pelo mais ignorante dos homens.

determinado por essa força moral para realizar esse princípio da moralidade. De fato, a lei moral não possui a mesma força coercitiva para determinar o arbítrio ao seu cumprimento, por esse motivo se faz necessário uma força adicional capaz de fazer oposição a essas inclinações contrárias a moralidade. A partir dessa elucidação é possível dizer que as inclinações sensíveis possuem uma força maior do que a força coercitiva da lei moral. Como, no entanto, “não podemos em nosso juízo livrar-nos inteiramente da razão” (KpV, AA 05, BA 152), então essa força coercitiva ainda é capaz de mover o arbítrio a sua realização como uma ação por dever. Está em poder do arbítrio o tempo todo tomar uma decisão: a de seguir ou não os princípios da moralidade. Quando o arbítrio os segue, se envolve uma questão de esforço para a consecução dessa ação. É possível a sua realização, na medida em que o homem está destinado a seguir a sua natureza suprassensível (KpV, AA 05, BA 153), isto é, seguir como fim os ditames da sua razão. Apesar de algumas dificuldades impostas pelo caráter sensível do homem, Kant visa explorar que é possível cultivar no ânimo essa propensão a própria moralidade:

Certamente não se pode negar que, **para colocar pela primeira vez nos trilhos do moralmente bom um ânimo inculto ou mesmo degradado** (*Zwar kann man nicht in Abrede sein daß um ein entweder noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüt zuerst ins Gleis des moralisch-Guten zu bringen*), precisa-se de algumas instruções preparatórias para atraí-lo por seu próprio proveito ou atemorizá-lo pelo dano; só que tão logo este mecanismo, estas andareiras tenham produzido algum efeito, o motivo moral puro (*der reine moralische Bewegungsgrund*) tem que ser levado inteiramente à alma (*Seele*), **motivo que, não só pelo fato de ser o único que funda um caráter** (*Character*) **(uma consequente maneira de pensar prática segundo máximas imutáveis)** mas também porque ensinando ao homem a sentir sua própria **dignidade**, ele confere ao ânimo uma força (*Kraft*), não esperada por ele mesmo de libertar-se de todo apego sensível (KpV, AA 05, BA 153, grifos nossos).

Essa citação esclarece a pretensão de Kant de constituir alguns dispositivos para o cultivo de um ânimo (*Gemüt*) moral. Obviamente, esse cultivo do ânimo não pode ser perpétuo, serve apenas para conduzir o ânimo até que os princípios morais estejam suficientemente enraizados, isto é, esses dispositivos servem como amparo à formação de um caráter moral. Nessa passagem, aparece explicitamente uma relação entre caráter moral e ânimo. Por qual motivo Kant aproxima o ânimo do caráter moral? A resposta para essa questão não é esclarecida na KpV, mas, de acordo com textos tardios, é possível afirmar que possuir um caráter moral significa possuir uma certa disposição de ânimo. Essa disposição de ânimo envolve uma decisão de quais princípios, ou mesmo se o indivíduo não age por princípios, o ser racional adota não somente para o seu modo de pensar (*Denkungsart*), mas também para as suas ações.

O próprio princípio da moralidade é capaz de trazer à tona a própria dignidade da humanidade, se tomarmos como princípio da ação não tomar a humanidade do outro ou mesmo a minha humanidade como meios, mas sempre assumindo a humanidade como um fim em si mesmo, isso já nos traz dois aspectos: i) o que devemos fazer positivamente, ii) essa positividade daquilo que devemos fazer é capaz de motivar o arbítrio ao cumprimento da ação, já que esta possui um valor em si mesma. Essa dignidade na sua pessoa e na pessoa do outro se conecta a própria formação de um caráter moral.

A finalidade de uma doutrina do método prática visa “provar, por observações, que cada um pode fazer” (KpV, AA 05, BA 153) como execução subjetiva, como motivo da ação, de um princípio objetivo da moralidade<sup>94</sup>. Além de apresentar “a força motriz da representação pura da virtude, se for transposta convenientemente ao coração humano” (KpV, AA 05, BA 153). Inicialmente, Kant delimita os princípios da razão prática para a aplicação perante o ânimo humano com vistas a cultivá-lo para a moralidade. O ânimo pode ser cultivado através da adoção das máximas heterônomas ou do princípio prático. Desse modo, o ânimo cultivado pela heteronomia, principalmente por inclinações contrárias a lei moral, poderiam degradá-lo. Mesmo o ânimo degradado por meio das decisões do arbítrio ainda pode se converter à moralidade: por meio da “**submissão do coração ao dever**” (KpV, AA 05, BA 154/155). Essas observações empíricas se referem às máximas heterônomas, o que causa certa estranheza, pois o objetivo da obra se refere a objetividade do princípio puro da moralidade, a autonomia da vontade. Kant poderia estar se referindo às condições subjetivas que movem o arbítrio a escolher as inclinações que prometem satisfação imediata, porém, o objetivo não é de expor exhaustivamente as condições nas quais o arbítrio se sente inclinado a escolher esta ou aquela máxima, mas sim o “de **separar** o empírico do racional suscetível de encontrar-se neles (nas disposições morais), podem ambos os elementos ser com certeza reconhecidos por nós em sua **pureza** e no que cada um possa por si só realizar” (KpV, AA 05, BA 162/163). Reconhecendo que o princípio puro da moralidade é a autonomia da vontade e que esta tem de ser cultivada pelo ânimo a partir de decisões referentes ao arbítrio, pode-se finalmente exigir um “método da fundação e da cultura de autênticas disposições morais” (KpV, AA 05, BA 153). Kant se preocupa com a moralidade não apenas no aspecto da sua elaboração como princípio formal, mas também com a práxis da exequibilidade desse princípio. Portanto, esse método pretende mostrar como “uma simples representação pura do

---

<sup>94</sup> Essa citação poderia ser radicalizada quando aplicada ao contexto da Antropologia Pragmática: “faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (ANTH, AA 07, 119).

dever, torna subjetivamente práticas as leis objetivamente práticas da razão pura” (KpV, AA 05, BA 153). A questão de como uma lei prática pode ser convertida em um motivo pelo arbítrio subjaz a esse método. Afinal, essa questão não foi satisfatoriamente apresentada na GMS. Se a faculdade da razão é capaz de exercer um poder perante o arbítrio, então temos “de tornar o ajuizamento segundo leis morais uma ocupação natural” (KpV, AA 05, BA 159). A partir desse passo estabelecido mediante o método da razão prática, podemos ajuizar acerca das nossas ações e das ações dos outros, a partir de um princípio objetivo, portanto, visando tornar “um hábito” (KpV, AA 05, BA 159) mediante um cultivo “de nossa razão que julga meramente sobre o prático, tem de produzir aos poucos certo interesse, inclusive pela lei da mesma, por conseguinte por ações moralmente boas” (KpV, AA 05, BA 160). O cultivo da afeição ao dever proporciona a realização de uma ação por dever. É necessário para o cultivo da moralidade:

tornar perceptível em exemplos, na apresentação viva da disposição moral (*Gesinnung*), a pureza da vontade, inicialmente apenas como sua perfeição negativa, na medida em que numa ação como dever não entra como fundamento determinante absolutamente nenhum motivo das inclinações (KpV, AA 05, BA 160).

Uma crítica da razão prática foi capaz de mostrar negativamente que o princípio objetivo de uma ação moral é a autonomia da vontade e que por intermédio dela não se promove ação positiva alguma, apenas a restrição de máximas contrárias a esse princípio. Contudo, a matéria desse princípio pode representar uma via positiva para se responder à questão “*que devo fazer*”? (KrV, A 805/B 833). Para tornar a moralidade algo atrativo, que permita uma ação que promova certos fins será necessário recorrer “não somente às máximas mais gerais da doutrina do método acerca de uma cultura e exercício morais. Já que a multiplicidade dos deveres requer ainda determinações particulares para cada espécie delas” (KpV, AA 05, BA 161/162). Essa passagem coloca em evidência a proposta doutrinal prática da filosofia kantiana, que permitirá o reconhecimento dos obstáculos à moralidade. Somente uma doutrina do campo prático pode detectar os empecilhos que as inclinações sensíveis se colocam perante a lei moral. Uma filosofia crítica do campo prático não é capaz de reconhecer quais obstáculos são esses, já que “exemplos podem servir aqui de advertência, mas também para a imitação” (KpV, AA 05, BA 162/163), colocando em risco a pureza da autonomia da vontade como princípio. A doutrina do campo prático possibilita trazer clareza ao público (KpV, AA 05, BA 163) acerca de como esse princípio da moralidade pode vir a ser aplicado, com o acréscimo da positividade exigida pelo próprio interesse da razão. Afinal,

Finalmente, tudo termina no **prático**, e nessa tendência de todo teórico e de toda especulação em relação ao seu uso (**Gebrauchs**) consiste o valor prático de nosso

conhecimento. Mas esse valor só é **incondicionado (unbedingter)** se **incondicionado** for o **fim (Zweck)** a que se dirige o uso prático do conhecimento. O fim único, incondicionado e último, **a meta final (Endzweck)** a que todo uso prático de nosso conhecimento deve por último (**zuletzt**) reportar-se, é a **moralidade (Sittlichkeit)**, que por isso também denominamos de **o pura e simplesmente prático** ou **o absolutamente prático (das schlechthin oder absolut Praktische)**. E a parte da filosofia cujo objeto é a moralidade deveria chamar-se, em consequência, filosofia **prática** (Log, AA 09, 87).

Portanto, o fim derradeiro (*Endzweck*) da filosofia kantiana é o campo da moralidade, mais especificamente, a moralização do homem. Acerca dos princípios de aplicação do princípio supremo da moralidade, cabe à filosofia doutrinal da moralidade estabelecer e, conseqüentemente, realizá-los como ação. Kant nos adverte dessa pretensão:

Pois, se somente ante a razão pura a **vontade** é conforme às leis, então seja como for a execução da sua **faculdade (Vermögen)**, quer ela surja ou não efetivamente segundo essas máximas da legislação de uma natureza possível, disso não se ocupa absolutamente a Crítica, que investiga aí se e como a razão pura pode ser prática, isto é, imediatamente determinante da vontade (KpV, AA 05, 67/68).

Além desses princípios de aplicação, Kant se empenha na MS de mostrar a evidência dessa força dos princípios morais, ambos serão descritos e analisados no subseqüente capítulo.

## CAPÍTULO 3

### AUTOCRACIA

Neste capítulo será interpretado o conceito de autocracia (*Autokratie*) e a sua função na ética de Immanuel Kant a partir dos textos doutrinários, a saber, a MS, KU, ZeF, FM e HN. A moralidade kantiana se concentra prioritariamente no aspecto formal da fundamentação dos princípios práticos, isto é, através da autonomia da vontade (*Autonomie des Willens*) que é, por excelência, o princípio supremo da moralidade. Isso significa que, a autonomia da vontade é a capacidade legislativa da razão, cujo mandamento nos “ordena como se deve agir” (MS, RT, AA 06, 216). Entretanto, para um ser racional finito, a motivação de agir por dever não parece ser suficiente para que uma ação propriamente moral venha a ocorrer. O ser racional sabe o que deve fazer: agir pela pura representação formal do dever, desse modo, ele tem de ser capaz de aplicar esse princípio a sua ação. A partir dessa constatação, Kant reconhece a necessidade de se tematizar acerca do escopo de aplicação do princípio da moralidade às ações concretas. O âmbito da aplicabilidade desses princípios é tematizada pelas obras doutrinárias do campo da moralidade, as quais detectam os obstáculos que se colocam entre a lei moral e a sua aplicação. O aspecto doutrinário da filosofia prática de Kant se concentra na ética. Visamos abordar o aspecto doutrinário da ética, que se incumbe da aplicação dos princípios da autonomia da vontade para ações concretas, como tais constituem o objeto dos princípios da moralidade (BANHAM, 2003). Portanto, a principal diferença entre a moral e a ética estabelecida no presente trabalho se refere à formulação e a aplicação da regra outrora formulada. No tocante a aplicação da lei, será necessário mostrar em que consiste um dever positivo, isto é, aquele que nos indica propriamente o que o sujeito é capaz de fazer. Esse dever positivo é chamado por Kant de dever de virtude e se refere ao que o sujeito pode fazer de si mesmo e ao que pode fazer em relação a outrem. Uma ação que decorre de um dever de virtude pode ser dita virtuosa. A condição para essa ação virtuosa se respalda em uma força ulterior capaz de coagir o sujeito a agir por dever, essa capacidade de fazer oposição às inclinações que se mostram contrárias ao dever é definida por Kant como autocracia.

### 3.1 A POSITIVIDADE DAS AÇÕES: CONSIDERAÇÕES À DOCTRINA DA VIRTUDE DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

Anteriormente mostramos que o princípio da moralidade<sup>95</sup> responde ao interesse prático da razão apenas de modo negativo, isto é, de modo restritivo, como ajuizamento das máximas. Tomemos por exemplo o princípio do imperativo categórico: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KpV, AA 05, BA 30). A partir dessa menção, mostra-se insuficiente responder à questão: “*que devo fazer*”? (KrV, A 805/B 833), a resposta a essa questão se comporta como um não agir por motivos que contrariam a lei moral. Kant detecta na Metafísica do campo prático como não devemos agir se quisermos que a nossa ação seja reconhecidamente moral. Portanto, a razão nos fornece um critério de ajuizamento formal de uma ação, mas não nos mostra como, efetivamente, quais são as ações que podem ser cumpridas positivamente. Desse modo, parece necessário uma parte doutrinal da metafísica do campo prático, cujo objeto não é a vontade (livre), mas

a liberdade do arbítrio, (que) irá pressupor e requerer uma metafísica dos costumes. Ou seja, *possuir* uma tal metafísica é mesmo um *dever* (*Gebot*), e cada homem a tem em si, ainda que, em geral, apenas de modo obscuro. Pois como poderia ele, sem princípios *a priori*, acreditar ter em si uma legislação universal? (MS, RL, AA 06, 216).

Desse modo, a pretensão é a de transformar um interesse objetivo pela lei, representado como sentimento de respeito por ela em um interesse subjetivo, isto é, como algo atrativo para o ânimo. Todavia, esta pretensão deve ser encarregada ao arbítrio (*Willkür*) tomado como livre. Para a ética, o arbítrio tem de ser conduzido à uma ação reconhecidamente moral. Tal qual a Metafísica do campo prático, a doutrina dos costumes tem de conseguir provar que essa faculdade estabelece para si mesma regras e que estas têm de possuir uma prova objetiva.

Na Introdução da Doutrina do Direito da MS, Kant retoma a questão do interesse subjetivo para uma ação moral, reconhecendo que os sentimentos de prazer e desprazer são

---

<sup>95</sup> Na KpV, a distinção entre princípio da moralidade e princípio supremo da moralidade não é estabelecida. Mas é favorável assumir que há uma diferença específica na GMS entre esses dois princípios. É possível crer que a autonomia da vontade não pode ser somente um princípio da moralidade, pelo motivo da autoformulação e exequibilidade inerentes ao indivíduo que as formula mediante a sua vontade. Afinal, “se **pode** fazer algo se porventura fosse exigido que **deva** fazê-lo” (KpV, AA 05, BA 31). Evidentemente, a premissa da liberdade como espontaneidade tem de ser tomada como subjacente a autonomia. No caso da liberdade prática, o caminho é distinto. A autonomia como princípio (supremo) da moralidade é objetivamente real quando associada a liberdade prática. De todo o modo, o princípio da moralidade não é a ele acrescentada a objetividade visada pela liberdade prática.

capazes de mover o arbítrio em uma direção com vistas a uma ação. Essa relação é explicada do seguinte modo:

A ligação do prazer com a faculdade de apetição se chama *interesse*, na medida em que esta ligação é julgada pelo entendimento como válida segundo uma regra universal (mesmo que não apenas para o sujeito), o prazer prático, nesse caso, será um interesse da inclinação. Quando, inversamente, o prazer só pode seguir-se a uma determinação precedente da faculdade de apetição, então ele se torna um prazer intelectual e o interesse no objeto deverá ser denominado interesse da razão (MS, RL, AA 06, 212 e 213).

Esse interesse da razão necessita de um cultivo para o ânimo (*Gemüt*). Cultivo esse que não é uma mera habilidade. O ânimo precisa se utilizar, em um primeiro momento, de determinados estratagemas para que o estabelecimento da moralidade não seja completamente desprazeroso. Antes do cultivo do ânimo é importante salientar novamente que o acolhimento dos princípios norteadores de uma ação é feito pelo arbítrio (*Willkür*). Um arbítrio “que pode ser determinado pela *razão pura* se chama livre-arbítrio (*freie Willkür*)” (MS, RL, AA 06, 213). Esse arbítrio livre escolhe quais princípios ou máximas serão adotados para uma ação. Um arbítrio que possui essas características só pode ser atribuído aos seres humanos, como tal, “é certamente *afetado*, mas não *determinado*, pelos impulsos, e não é pois, puro por si mesmo (sem uma prática adquirida da razão), ainda que possa ser determinado às ações por uma vontade pura” (MS, RL, AA 06, 213 e 214). Nessa passagem, aparece a continuidade entre a segunda crítica e a *Metafísica dos Costumes*. Esta última requer por objeto “a liberdade do arbítrio” (MS, RL, AA 06, 216), na qual esta liberdade é capaz de constituir deveres<sup>96</sup> que visam uma aplicação para o princípio da moralidade. Mais do que isso, *possuir* uma tal metafísica é mesmo um *dever* e cada homem a tem também em si, ainda que, em geral, apenas de modo obscuro” (MS, RL, AA 06, 216). Portanto, se delinea o aspecto doutrinal da filosofia prática de Kant. À definição de ética como doutrina do campo da moralidade, subjaz a ela como “doutrina *prático-moral*” (MS, RL, AA 06, 218), o que significa dizer que, a doutrina se incumbem de tornar a moralidade acessível para seres humanos propondo deveres a eles. Essa tarefa visa o cumprimento na práxis da própria moralidade. Para tanto, o arbítrio necessita se desvincular da influência da natureza: dos impulsos sensíveis; e converter como objeto para uma ação um dever, superando assim, a sua condição patológica. Para a *Metafísica dos Costumes* ou doutrina do campo prático

A toda legislação (prescreva ela ações interiores ou exteriores e estas ou *a priori*, através da mera razão, ou por meio do arbítrio de um outro) pertencem dois

---

<sup>96</sup> Na ética de Kant, dever é definido como “aquela ação a que cada um está obrigado. Ela é, pois, a matéria da obrigação, e o dever pode ser o mesmo (segundo a ação), a ainda que possamos ser obrigados a ele de diversos modos” (MS, RL, AA 06, 222).

elementos: *primeiro*, uma *lei* que representa *objetivamente* como necessária a ação que deve ocorrer, ou seja, que faz da ação um dever; *segundo*, um móbil que conecta *subjetivamente* o fundamento de determinação do arbítrio para esta ação à representação do dever um móbil (*Triebfeder*) (MS, RL, AA 06, 218).

Um arbítrio humano conseguiria pôr em prática, a partir desses elementos, aquilo que estabeleceu para si mesmo. Em outras palavras, a ética é “aquela legislação que faz de uma ação dever, e, desse dever, simultaneamente, um móbil (*Triebfeder*)” (MS, RL, AA 06, 219). A ética torna o dever objetivo como motivo para uma ação<sup>97</sup> e, também, consegue despertar um interesse em uma ação por dever. Nesse caso, a ação ocorre em virtude da *moralidade* da lei (MS, RL, AA 06, 219) e não apenas pela sua legalidade.

Evidentemente, seres humanos possuem um arbítrio patologicamente afetado e a execução da moralidade seria “uma arte divina, se estivessemos em condição de *executar* completamente, por meio da razão, o que ela nos prescreve, e de pôr em obra a sua ideia” (MS, RL, AA 06, 218, grifos nossos). Mas isso não significa que não seja possível estabelecer a execução da moralidade como um ideal, ao qual temos o dever de nos aproximar constantemente.

Acolher ou não os princípios da moralidade só pode ser conferida ao arbítrio (livre) que é inerente aos seres humanos. Entretanto, sabemos que o arbítrio é livre não “pela faculdade de escolher agir a favor ou contra a lei” (MS, RL, AA 06, 226), esse seria o sentido de liberdade negativa do arbítrio, o qual toma o homem em seu aspecto fenomênico. Mostrar que esse arbítrio é livre no sentido negativo, isto é, partindo da sua possibilidade lógica, é uma tarefa simples: como “independência de sua *determinação* dos impulsos sensíveis” (MS, RL, AA 06, 214). É necessário estabelecer a possibilidade real de que a faculdade do arbítrio é dotada de um poder e que este é atuante. O que só pode ocorrer do seguinte modo:

uma *lei* (prático-moral) é uma proposição que contém um imperativo categórico (mandamento). Aquele que comanda (*imperans*) através de uma lei é o *legislador* (*legislator*). Ele é o autor (*autor*) da obrigatoriedade conforme a lei, mas nem sempre é o autor da lei (MS, RL, AA 06, 227).

Desse modo, constitui-se o critério numênico da faculdade do arbítrio através da transição entre os princípios morais objetivos e a sua possível exequibilidade pelo arbítrio. No tocante à execução, o arbítrio tem de mostrar a sua capacidade como faculdade mediante a execução de princípios outrora estabelecidos, o que equivale dizer que essa faculdade está operando. Aqui, os princípios são tomados de modo afirmativo: o ser humano visa realizar uma ação, para tanto, formula um princípio ou máxima e leva a cabo uma ação através desses.

---

<sup>97</sup> Estabelecendo assim a *legalidade* da lei (MS, RL, AA 06, 219).

No tocante aos princípios da ética, estes são distintos do princípio da moralidade, embora se refiram à moralidade como princípio regulador. Os primeiros possuem um componente material, enquanto o segundo é formal. O princípio da doutrina do campo prático é “aja segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como lei universal. - Cada máxima que não se qualifica a isso é contrária à moral” (MS, RL, AA 06, 226). O arbítrio pode acolher ou não máximas que podem se adequar ao princípio da moralidade.

No tocante aos seres humanos, o arbítrio precisa ser determinado pelo princípio da moralidade e isso só pode ocorrer mediante uma adequação da razão prática em “transformar a forma da aptidão da máxima do arbítrio em lei universal” (MS, RL, AA 06, 214). Em outras palavras, o arbítrio precisa se utilizar da lei moral como um critério de ajuizamento de máximas “e prescrever essa lei simplesmente como imperativo de proibição ou de comando, dado que as máximas do homem a partir de causas subjetivas não coincidem por si mesmas com aquelas objetivas” (MS, RL, AA 06, 214). Se a vontade consegue produzir leis objetivas, o arbítrio tem a função de produzir máximas compatíveis com essa legislação da razão. As máximas do arbítrio que visam se aproximar da legislação objetiva são chamadas por Kant de leis éticas, estas constituem o fundamento das ações humanas, no tocante ao uso interno e ao uso externo da liberdade do arbítrio. Leis éticas precisam constituir um motivo objetivo, como fundamento objetivo de uma ação, simultaneamente, também têm de constituir um motivo subjetivo “como fundamento interno de determinação do arbítrio” (MS, RL, AA 06, 214). Leis éticas que se referem a liberdade externa<sup>98</sup> do arbítrio são investigadas pela Doutrina do Direito<sup>99</sup> da MS, isto é, são definidas por Kant como leis jurídicas (MS, RL, AA 06, 214). As leis éticas da liberdade interna do arbítrio constituem a Doutrina da Virtude, que será investigada no presente trabalho. Em resumo, Kant enseja mostrar na MS, dois tipos de ações particulares: uma se refere ao direito e a outra à virtude.

Para um sistema dos deveres éticos da virtude, Kant visa estabelecer um princípio norteador da sua investigação: como uma doutrina dos deveres, a saber, os deveres de virtude. Essa doutrina “é uma mera *doutrina do saber (doctrina scientiae)*” (MS, TL, AA 06, 375). O

---

<sup>98</sup> A diferença entre a doutrina do direito e a doutrina da virtude se respalda no conceito de diferentes âmbitos de aplicação da lei e também pela coerção exercida por essa lei. Kant nos apresenta um exemplo dessa diferença: “manter sua promessa não é dever de virtude, e sim um dever jurídico a cujo cumprimento se pode ser coagido. Cumpri-lo também quando nenhuma coerção precisa ser temida, contudo, é uma ação virtuosa (prova de virtude)” (MS, RL, AA 06, 220). Uma ação virtuosa é aquela realizada sem coerção externa, mas apenas exercida como autocoerção. Enquanto uma ação que pode ser dita dentro da legalidade jurídica necessita de uma coerção externa, mesmo que ela não se mostre presente.

<sup>99</sup> Uma Doutrina do Direito se refere ao “conjunto de leis para as quais é possível uma legislação externa” (MS, RL, AA 06, 229). A Doutrina do Direito reconhece os obstáculos externos, sejam eles públicos ou privados, que podem comprometer o uso da liberdade externa do arbítrio.

que significa dizer que a doutrina da virtude é uma teleologia da razão prática, já que implica em um “fim terminal da razão (*Endzweck*)” (MS, TL, AA 06, 376, nota de rodapé) ou “ética teleológica” (BANHAM, 2003 & O’NEILL, 2000), como sistema dos fins da razão prática. Isso significa que, os princípios objetivos do dever<sup>100</sup> são incubidos à ética e o motivo subjetivo igualmente tem de ser puro. Saber o que se deve fazer, nos torna versados em *filosofia prática* (MS, TL, AA 06, 326, nota de rodapé), entretanto, para a doutrina da virtude, não basta apenas saber o que se deve fazer, mas igualmente, “ser dirigido ao fazer” (MS, TL, AA 06, 326, nota de rodapé). Isto é, saber o que se deve fazer e, conseqüentemente, fazer aquilo que se propôs a si mesmo é uma tarefa explorada por Kant na Doutrina da Virtude da MS. Ou seja, nos deparamos com uma possível resolução ao interesse prático da razão. O ser humano deve representar e agir através de deveres. Na ética, esses deveres são chamados de deveres de virtude que já representam

em si o conceito de uma *necessitação* [*Nötigung*] (coerção) do livre-arbítrio por meio da lei; essa coerção pode ser ou uma *coerção externa* ou uma *autocoerção*. Por meio de sua sentença categórica (o dever [*Sollen*] incondicionado), o *imperativo moral* anuncia essa coerção, que, portanto, não concerne a seres racionais em geral (entre os quais poderia haver algo como *seres santos*), mas *seres humanos* como *seres naturais* racionais (MS, TL, AA 06, 379 e 380).

O conceito de um dever de virtude é uma necessitação do arbítrio tomado como livre. Em um primeiro momento, essa liberdade do arbítrio é negativa, o que significa que, o arbítrio se desvincula de uma causalidade da natureza, podendo ser coagido externamente ou não, essa é uma decisão ulterior que cabe ao arbítrio. Sendo coagido externamente, a decisão não é impactada pela natureza exterior, mas recai numa causalidade não-livre. Quando o arbítrio é autocoagido, a decisão ulteriormente estabelecida é negativamente livre. Enquanto a adoção da autocoerção não recai numa causalidade não-livre, fenomênica. Um dever de virtude só pode ser estabelecido mediante uma autocoerção do uso interno da liberdade do arbítrio. Portanto, a obrigação resultante dessa autocoerção mediante deveres autoimpostos exige um esforço em seu cumprimento. Do contrário, a transgressão a essa legislação interna tem por consequência o sentimento de aversão (MS, TL, AA 06, 379, nota de rodapé). O que Kant tenta mostrar é uma receptividade aos deveres: o respeito ainda se mostra cabalmente como o sentimento oriundo dessa relação de autocoerção<sup>101</sup> imposta pelo dever ao arbítrio.

---

<sup>100</sup> O motivo objetivo do dever, isto é, a máxima ou o princípio da ética tem de ser “purificado de todo o empírico (de todo o sentimento), seja feito móbil (*Triebfeder*)” (MS, TL, AA 06, 376). Para Kant, o motivo subjetivo tem de ser puro visando realizar uma ação apenas e simplesmente por dever.

<sup>101</sup> Uma coerção pelo dever só pode ser chamada de autocoerção do arbítrio, afinal “o conceito de dever não pode conter nenhuma coerção senão a *autocoerção* (por meio tão somente da representação da lei), se se leva em

Como seres humanos são patologicamente afetados, a instância de realização dos deveres pode parecer, à primeira vista, muito difícil ou mesmo impossível. Contudo, Kant nos indica que a doutrina da virtude também possui a função de detectar esses empecilhos que se colocam entre a formulação da norma e a ação propriamente dita. Mostrar as dificuldades da adoção de um dever não é o suficiente, essa é uma função negativa. A doutrina da virtude tem de ser capaz de trazer elementos para “combater e, por meio da razão, vencer, não apenas futuramente, mas sim imediatamente (em simultâneo com o pensamento), a saber, *poder* fazer aquilo que a lei ordena incondicionalmente que ele (ser humano) *deve* fazer” (MS, TL, AA 06, 380). Essa passagem nos traz mais uma evidência do caráter positivo a que se propõe a doutrina da virtude. A lei moral e, portanto, o dever de virtude pode ser realizado.

Essa função positiva da doutrina da virtude se expressa melhor como “a doutrina universal dos deveres, na parte que submete a leis não a liberdade externa, mas antes a liberdade interna” (MS, TL, AA 06, 380) do arbítrio. Se o arbítrio é uma faculdade que decide quais máximas pode adotar, se presume que a decisão oriunda dele tem de poder “opor resistência a um adversário forte, (...) e, em relação ao adversário da intenção moral *em nós*, é *virtude* (*virtus, fortitudo moralis*)” (MS, TL, AA 06, 380). Se o arbítrio possui essa faceta, logo essa faculdade tem de possuir uma força (*Kraft*) que possa confrontar os “obstáculos da natureza” (MS, TL, AA 06, 380) que se interpõem entre o dever e a sua conseqüente realização. Quando uma ação é realizada por dever, pode ser chamada de virtuosa. Para Kant, a virtude envolve um uso dessa força que supera os obstáculos interpostos pela sensibilidade, mostrando uma faceta numênica da faculdade do arbítrio.

Kant nos mostra que a realização das normas é conferida a ética, a partir do elemento material subjacente a ela, isto é, fins práticos. Esses fins são representados como objetivamente e subjetivamente necessários, como deveres (MS, TL, AA 06, 380). Esses fins que são deveres contêm a universalidade formal da máxima (a forma legislativa da lei moral) e fins subjetivos que movem o arbítrio. Se é possível mover o arbítrio ao cumprimento das normas morais, então mesmo

que as inclinações sensíveis incitem a fins (...) que podem ser contrários ao dever, a razão legisladora não pode então opor-se à sua influência de outra maneira senão, por sua vez, por meio de um fim moral contraposto, que, portanto, tem de ser dado *a priori* independentemente da inclinação (MS, TL, AA 06, 381).

---

conta a determinação interna da vontade (o móbil), pois somente através disso torna-se possível unificar aquela necessidade (ainda que ela seja uma externa) com a liberdade do arbítrio” (MS, TL, AA 06, 380).

A representação de fins cabe a faculdade do arbítrio. Se o objeto da ética são os deveres propostos pelo arbítrio (livre), por consequência, esses deveres precisam ser formulados como fins contrários àqueles das inclinações sensíveis. Fins que são deveres contêm uma componente material, os fins contrários aos das inclinações, além da componente formal da regra da razão prática. Esses fins são autoformulados, ou melhor, autocoagidos pelo arbítrio. Não é possível que outrem lhe proponha um fim, somente eu posso coagir a minha liberdade interna do arbítrio. Para a doutrina da virtude, propôr um fim que é um dever é uma obrigação (dever). Em resumo, a ética de Kant visa mostrar que é possível ao ser humano legislar uma regra que é um dever.

No tocante, ao interesse da razão, fins que são deveres parecem responder a esse interesse. Kant parece apostar na fórmula da humanidade (FH) como uma possível solução para esse problema. “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (GMS, AA 04, BA 67). Aparentemente, pode haver um contrassenso até mesmo na interpretação exposta acima, já que a FH possui duas funções: a de ajuizamento de máximas, mas também estabelece por meio da representação de um fim certo critério positivo, na medida em que, nos pede para perseguir um fim. Mas, em termos concretos, que fim é esse? Kant apenas nos aponta essa questão em direção a fins que não devemos perseguir, quais sejam, fins que instrumentalizam a humanidade do outro. Ainda sim, a FH deixa em aberto que devemos procurar tomar a humanidade do outro<sup>102</sup> como fim em si mesmo. Ao assumirmos essa interpretação, a ética formulada por Kant visa promover ações. Essa é a positividade almejada para se responder satisfatoriamente ao interesse da razão, estabelecendo a união entre a FH e princípios de aplicação para essa fórmula.

A doutrina da virtude visa satisfazer a positividade das ações como representação dos fins do homem, além de nos mostrar quais tipos de fins devemos perseguir. Desse modo, o arbítrio é direcionado à promoção de fins em relação a si mesmo e de fins em relação aos outros. Promovendo, portanto, uma relação entre a liberdade do arbítrio e o fim em geral que expressa o princípio da moralidade e o princípio supremo da moralidade. O arbítrio é tomado como livre de modo positivo, não apenas no sentido transcendental, pois propõe para si mesmo fins que são deveres. Ou como Kant nos diz, “na ética o *conceito de dever* conduzirá a fins e as *máximas* com vistas a fins que *devemos* nos pôr tem de ser fundadas segundo

---

<sup>102</sup> Mais adiante, veremos que a FH não se aplica apenas a outros seres racionais, mas também, ao próprio legislador (agente) dessa regra.

princípios morais” (MS, TL, AA 06, 382). A ética parte do conceito de dever com a finalidade de indicar quais fins são, genuinamente, deveres. O objetivo não é o de ilustrar *todos* os fins proibidos ou não pela ética, mas sim, “deixar em aberto que espécie de fim é este que é em si mesmo dever e como ele é possível” (MS, TL, AA 06, 383), ficando a critério de cada um, quais os fins serão escolhidos, em que medida adotados e de que modo serão adotados.

Começa a se delinear o aspecto positivo das ações. Se levarmos em consideração a definição de virtude da KpV apresentada no capítulo anterior, a virtude na MS será descrita novamente como “a firmeza da máxima do ser humano no cumprimento de seu dever (*Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht*)” (MS, TL, AA 06, 394). O que significa dizer que a virtude representa um esforço contínuo para se agir a partir daquilo que se formulou para si mesmo. Ou seja, o arbítrio deve exercer não apenas uma autocoerção, mas também uma “coerção segundo o princípio da liberdade interna” (MS, TL, AA 06, 394), isto é, a liberdade interna do arbítrio tem de ser coagida pelo dever formulado por si mesmo; para que, ao fim, o cumprimento dos deveres anteriormente autoestabelecidos possa ser considerada como virtude. Para se constatar se, de fato, uma representação formal de uma ação foi virtuosa, é preciso se ater a firmeza reconhecida por meio “de obstáculos que ela pode superar; na virtude, porém, estes são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com o propósito moral” (MS, TL, AA 06, 394). A virtude só pode ser alcançada mediante a superação dos obstáculos sensíveis que se colocam entre a formulação e adoção da moralidade. Na doutrina da virtude da MS, a concepção de obstáculo não é definida formalmente, ao contrário da GMS e da KpV, que estabeleceram a noção de obstáculo em geral. Para a ética, os obstáculos são materiais, isto é, só podem ser detectados empiricamente, e um dos objetivos da referida obra é o de mostrar que obstáculos são esses e como o dever (representação contrária a esses obstáculos) é capaz de superá-los.

### 3.2. Virtude e Autocracia

Para Kant, há uma distinção entre virtude e dever de virtude<sup>103</sup>. A virtude representa o “*elemento formal* das máximas” (MS, TL, AA 06, 395), enquanto o dever de virtude se concentra em “um fim que é pensado ao mesmo tempo como dever” (MS, TL, AA 06, 395). Um dever de virtude é, portanto, formal e material. Formal, mediante a adoção de uma

---

<sup>103</sup> Segundo Kant, “representar o que é virtuoso a se fazer, não é, contudo, propriamente um dever de virtude (*Aber was zu thun Tugend ist, das ist darum noch nicht sofort eigentliche Tugendpflicht*)” (MS, TL, AA 06, 394, tradução nossa).

máxima que se adequa a vontade, como uma firme resolução do dever. Material, pela promoção de fins às ações humanas: aquilo que devo fazer positivamente. Positivamente, devo promover fins. Os deveres positivos da liberdade interna do arbítrio são a autoperfeição e a felicidade dos outros. Esses princípios da virtude são latos e o arbítrio tem de tomar a decisão de i) adotá-los ou não para uma ação; ii) como pode ou não adotá-los; iii) e em que quantidade (referente a quantas ações dessa espécie) tem de ser ou não adotados; iv) além de escolher quais são os destinatários para esses deveres. Essas decisões do arbítrio refletem na composição do ânimo e do caráter moral do homem. Desse modo, novamente, fazer ou deixar fazer uma ação compõe o ânimo que pode ser definido como degradado ou não degradado.

Novamente, os fins tomados pelo arbítrio tem que passar pelo crivo da razão prática, isto é, pelo critério de ajuizamento desses fins. Se os fins concordam com os princípios da moralidade, eles podem ser assumidamente permitidos, como fins que constituem deveres de virtude. Esses deveres de virtude são juízos sintéticos *a priori* do âmbito da ética, isto é, possuem uma constituição diversa do juízo sintético *a priori* da moralidade, que é a autonomia da vontade. A diferença aparece na formulação desses juízos. Os primeiros não são puros, já o segundo só pode ser puro. Os deveres de virtude necessitam de um contato com observações do comportamento humano para que possam constatar quais são os obstáculos que se apresentam a realização da moralização do homem. O objetivo de Kant através dessa constatação é o de mostrar que os deveres de virtude podem superar essas máximas contrárias a uma ação por dever. O esforço contínuo para agir por dever é reconhecido como virtude. A virtude representa uma força capaz de se impor contra as inclinações não morais como autodomínio de si.

Todos os fins que devem ser buscados para uma ação são autorepresentados, cuja responsabilidade pela promoção desses fins recai inteiramente perante aquele que os promoveu. Os fins da ética só são possíveis através da razão que “não pode ordenar *a priori* nenhum fim a não ser apenas na medida em que o anuncia ao mesmo tempo como dever; tal dever, desse modo, chama-se dever de virtude” (MS, TL, AA 06, 395). A razão prática é a faculdade dos fins em geral. Nenhum fim passa despercebido pela razão prática. Cabe à ética detectar quais fins devem ser buscados: os fins que são simultaneamente deveres. Kant nos adverte que

neste imperativo que ordena o dever de virtude, além do conceito de uma auto coerção, ainda se adiciona o conceito de um fim que não que nós temos, mas que devemos ter (*Aber in demjenigen, welcher die Tugendpflicht gebietet, kommt noch über den Begriff eines Selbstzwanges der eines Zwecks dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen*), que, portanto, a razão prática pura tem em si, cujo fim supremo, incondicionado (que, contudo, é sempre um dever), consiste nisto: a

virtude é seu próprio fim, e que também sua retribuição reside no mérito que possui para os seres humanos (MS, TL, AA 06, 396 e 397).

Devemos buscar a virtude como um fim em si mesmo, como destituída de qualquer ganho ou interesse subjetivo para a ação. Para se alcançar a virtude é necessário um esforço para superar os obstáculos interpostos pelas inclinações sensíveis. Para Kant, a virtude representa a faculdade da firmeza que tem de ser adquirida (MS, TL, AA 06, 397), através do próprio exercício da moralidade, isto é, a virtude tem de ser cultivada a todo momento. “A virtude está sempre em *progresso* e, no entanto, está sempre começando do *zero*” (MS, TL, AA 06, 409). Do ponto de vista objetivo, a virtude tem de ser considerada como um ideal inalcançável (MS, TL, AA 06, 409), portanto, como um dever que tem de ser constantemente buscado e executado, cuja ação tem de ter esse dever de virtude como um fim em si mesmo. Do ponto de vista subjetivo, tem que ser levada em consideração a natureza patológica humana<sup>104</sup>, para isso, a virtude tem de ser constantemente posta em exercício mediante as máximas anteriormente representadas, mas de modo algum, a virtude tem de ser tomada como um hábito, “com isso prejudicaria a *liberdade* na adoção de suas máximas, o que, porém, é o caráter de uma ação por dever” (MS, TL, AA 06, 409). A virtude tem de ser exercida mediante e por igual motivo pelo dever de virtude. O acolhimento do dever de virtude pelo ânimo de ser feito respeitando a liberdade interna do arbítrio, por essa razão não pode se tornar um hábito. Porém, tem de ser a todo momento cultivada pelo ânimo, com a finalidade de tornar os deveres de virtude, de certo modo, atrativos.

Um dever de virtude só pode ser acolhido pelo ânimo mediante um esforço sempre novo e constante de superar as inclinações. Detectado o obstáculo que se coloca entre o dever de virtude e a ação, o homem necessita munir-se de uma “*firmeza* de propósito na luta contra tão poderosas inclinações conflituosas” (MS, TL, AA 06, 477). A virtude, então, “não pode ser ensinada por meio de meras representações do dever, (...) mas tem de ser cultivada por meio da tentativa de combater o inimigo interior do homem” (MS, TL, AA 06, 477). Kant combate um ensino escolar da virtude, mas acredita no potencial de se exercitar a virtude. Esse exercício só pode ocorrer mediante a práxis da própria virtude e não somente a representação do dever de virtude. Reconhecer e acatar um dever de virtude são

---

<sup>104</sup> O conhecimento acerca do ser humano tem de ser tomado “de acordo com o conhecimento racional, sobre como eles devem ser em conformidade com a ideia de humanidade” (MS, TL, AA 06, 405). Não é necessário fazer uma categorização acerca da natureza humana não pode ser empírico, tem de tomar a ideia pura de uma humanidade em geral. Os obstáculos à realização da moralidade tem de ser constatados empiricamente. O conhecimento do homem, ao contrário do conhecimento acerca dos obstáculos, se baseia em um ideal de homem como ser racional.

imprescindíveis para que uma ação virtuosa possa ser exercida, entretanto, Kant aposta no exercício via ação para que a virtude possa ser gradualmente atrativa para o ânimo. Nota-se uma grande importância para o cultivo e, conseqüente, execução dos princípios autolegisados. A execução do dever de virtude revela a força capaz de fazer oposição a essas inclinações. Mas essa força tem de ser adquirida e isso só pode ocorrer mediante a própria execução de uma ação por dever. Afinal, “virtude significa uma firmeza moral da vontade (*Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens*) de um ser humano no cumprimento de seu dever” (MS, TL, AA 06, 405). Ou seja, a virtude é a faculdade legisladora da razão prática no exercício dessa lei, “se constitui como um poder *executivo* da lei” (MS, TL, AA 06, 405). A virtude ordena o cumprimento da lei por dever, possuindo uma coerção do arbítrio através dos deveres de virtude. Para que essa coerção da lei ao arbítrio possa, de fato, ocorrer em uma ação, é imprescindível que esteja envolvida uma firmeza, “cujo grau podemos avaliar por meio da grandeza dos obstáculos que o ser humano gera a si mesmo por meio de suas inclinações” (MS, TL, AA 06, 405). Esses obstáculos à execução daquilo que se propôs a si mesmo têm de ser combatidos mediante “essa firmeza moral, enquanto bravura (*fortitudo moralis*), constitui-se como a maior e a única verdadeira honra guerreira do homem” (MS, TL, AA 06, 405). O valor de uma ação por dever só pode ser avaliada de acordo com os obstáculos superados. Sem os obstáculos, não é possível conferir essa firmeza moral envolvida na práxis de uma ação. Essa firmeza é chamada por Kant de sabedoria prática que realiza o fim terminal do ser humano, isto é, tornar o homem senhor de si mesmo.

Apenas em sua posse (da sabedoria prática) o ser humano é livre, saudável, rico, um rei e assim por diante, não podendo sofrer prejuízos nem pelo acaso nem pelo destino, pois ele possui a si mesmo e o virtuoso não pode perder sua virtude (MS, TL, AA 06, 405).

Executar aquilo que se propôs, significa, em suma, virtude. Virtude, para Kant, pode ser comparada ao assenhramento de si, sabedoria prática, bravura; esses termos são contrapostos e se referem a essa mesma postura de execução de um dever. Para Kant, um indivíduo que consegue exercer o controle de si mesmo e age por dever é senhor de si, em outras palavras, virtuoso. Não é à toa que Kant compara o controle de si mesmo com a figura de um “rei”. O exercício de controlar a si mesmo com a finalidade de agir por princípios morais torna o homem um legislador de si mesmo, cuja autoridade só pode ser exercida para si mesmo. Isso fica mais claro a partir do seguinte trecho:

para a liberdade interna (do arbítrio), entretanto, são exigidos dois elementos: ser *mestre* de si mesmo (*Fall Meister*) em um caso dado e ser *senhor* de si mesmo (*selbst Herr zu sein*), isto é, *domar* seus afetos e *dominar* suas paixões” (MS, TL, AA 06, 407).

Para os deveres de virtude, exige-se que o homem seja um legislador das normas outrora formuladas por si mesmo, além de se submeter a essas normas na práxis. Para que um dever possa ser cumprido, necessita-se do autocontrole das paixões, que é imprescindível para a virtude.

Portanto, a virtude na medida em que é fundada na liberdade interna, contém um comando positivo para os seres humanos, a saber, trazer todas as suas faculdades e inclinações a seu poder (da razão), por conseguinte, o comando de domínio sobre si mesmo, que se acresce à proibição de não deixar-se dominar pelos seus sentimentos e inclinações (o dever de *apatia*); pois, sem que a razão tome em suas mãos as rédeas do governo (*ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt*), aqueles se tornam mestres do ser humano (MS, TL, AA 06, 408).

A razão prática não pode ser descrita como tirana por refrear as paixões, até porque nem todas as paixões são contrárias a ela. Novamente, nem todas as paixões necessitam desse autocontrole, apenas aquelas que se coloquem contra a regra moral. Esse autocontrole exigido para a virtude indica o que o ser humano deve fazer: controlar as suas paixões e inclinações, com vistas a adotar aquilo que estabeleceu como princípio ou máxima para a sua ação. O exercício da virtude é moderado, deve-se sempre tentar ser firme nas resoluções outrora estabelecidas, somente assim, pode-se alçar a um “*ânimo tranquilo* com uma sólida e refletida decisão de pôr sua lei em exercício” (MS, TL, AA 06, 409). Apenas na execução da lei, isto é, quando agimos por dever, nos tornamos virtuosos. Tentando vencer a cada momento as inclinações que prometem satisfação e que, portanto, tentam nos desviar daquilo que estabelecemos e sabemos que é moralmente correto a se fazer. Essa força envolvida no exercício da virtude é primordial para a autocracia. Kant poderia estar utilizando os conceitos de virtude e autocracia como análogos? Aparentemente sim, a autocracia é a força que o ser humano exerce sobre si mesmo para que uma ação por dever possa valer, de fato. Enquanto a virtude também representa esse esforço constante em agir por dever. Portanto, o domínio de si é a virtude, que se apresenta como “uma força exercida sobre si mesmo” (Päd, AA 09, 492), quando o homem exerce esse controle de si mesmo, ele passa a não ser somente autônomo, aquele que estabelece princípios para suas ações, mas também autocrático.

Autocracia que é definida na doutrina da virtude da MS como “uma consciência que, mesmo imediatamente percebida, é por certo corretamente inferida do imperativo categórico moral: de modo que a moralidade humana, em seu grau mais elevado, não pode ser nada mais senão virtude” (MS, TL, AA 06, 383). O ser humano não pode ser considerado, absolutamente, como um ser moral, mas deve representar a si mesmo como incumbido de exercer a moralidade, já que ela se encontra dentro das suas capacidades. O exercício da moralidade enfrenta as inclinações contrárias a ele, portanto, os seres humanos podem, no

máximo, se aproximar da virtude, como um resultado de que a moralidade foi, de fato, executada. Em última instância, a autocracia representa o assenhramento do próprio homem quando este cumpre um dever estabelecido pela sua razão prática. A autocracia, na filosofia kantiana, representa o ideal daquilo que o homem deve fazer: agir de acordo com o que foi formulado pela sua razão.

A autocracia consiste, exatamente, nessa força exercida pelo ser humano de se opôr à satisfação imediata das paixões e inclinações. A autocracia possui um valor absoluto, bem como a humanidade. Em última instância, a autocracia é o resultado indispensável para a moralização humana, que é o fim estabelecido pela moralidade kantiana no sentido individual, como formação do caráter moral e o cultivo do ânimo. A formação do caráter moral tem em vista aquilo que “o homem faz de si e pode fazer de si mesmo, mas possui como fio condutor aquilo que o homem deve fazer de si mesmo” (ANTH, AA 07, 119). O que o homem deve fazer de si mesmo se refere a uma relação subjetiva e intersubjetiva que se respalda no uso do outro e no uso de si mesmo como fim. Aquilo que o homem deve fazer de si mesmo é demandado pela razão e é possível de ser realizado.

Então o imperativo categórico nos prepara a conexão feita entre a noção de fins que são ao mesmo tempo deveres. Kant sugere que há dois fins ou propósitos em geral que podem ser adotados e, que essa adoção deles é um dever, que pode ser adotado. Eles são (os deveres) a perfeição de si mesmo e a felicidade dos outros pensada em conexão com o conceito de dever que é um fim em geral (BANHAM, 2003, p. 182 e 183).

Os deveres de virtude são, em última instância, aquilo que o homem deve fazer. Para que a lei moral seja efetivamente cumprida, entram esses dispositivos, os deveres de virtude, que asseguram a aplicação das regras morais a casos particulares. Mas os deveres de virtude só podem ser cumpridos, mediante essa autocoerção do arbítrio.

Para seres *santos* finitos (que não podem ser tentados à violação do dever nem sequer uma vez) não há doutrina da virtude, mas apenas doutrina dos costumes, a qual é uma autonomia da razão prática ao passo que a primeira contém ao mesmo tempo uma *autocracia* da mesma, isto é, uma consciência da *faculdade* de tornar-se mestre de suas inclinações rebeldes à lei, consciência que, mesmo imediatamente percebida, é por certo corretamente inferida do imperativo categórico moral” (MS, TL, AA 06, 383).

Quando o homem exerce esse controle de si mesmo, ele passa a não ser somente autônomo, aquele que estabelece princípios para suas ações, mas também autocrático. A autocracia representa o assenhramento do próprio homem quando este cumpre um dever estabelecido pela sua razão prática.

### 3.2.1 AUTOCRACIA NA TERCEIRA CRÍTICA

Rapidamente abordaremos o conceito de autocracia presente na Terceira Crítica. Após essa análise, será interpretado o conceito de autocracia no contexto político da filosofia kantiana. No Apêndice da Doutrina do Método da Faculdade de Julgar Teleológica presente na KU, Kant apresenta o princípio teleológico para se pensar a totalidade da natureza. Na KrV não seria possível conhecer todas as causas retroativamente de maneira mecanicamente ordenada. Porém, os seres humanos tomam a natureza como objeto de conhecimento mediante conceitos e regras a ela empregados. Kant acreditava que na KrV, a ciência se restringia apenas ao âmbito especulativo. Entretanto, a grosso modo, na KU se encontra presente a pretensão de dar validade objetiva dos princípios estéticos do gosto e do princípio teleológico para se pensar a unidade absoluta da natureza. No caso do princípio teleológico, o que se visa é a natureza tomada como um fim. Mais especificamente no §80 da KU, Kant apresenta um argumento semelhante ao da Terceira Antinomia da razão pura presente na Dialética Transcendental da KrV. No caso da natureza tomada como um fim na KU, o argumento se concentra em mostrar que o juízo teleológico é uma conformidade a fins oriundo do princípio de unidade absoluta da natureza. Absoluto como um princípio de organização da experiência e não no sentido de regressão infinita das causas. A partir desse argumento inicial, Kant apresenta o problema da origem e a organização dos seres vivos, admitindo uma causalidade inerente a essa questão. Ao fim, Kant pretende fornecer a objetividade do princípio teleológico da natureza tomada como um fim<sup>105</sup>. Esse princípio também se encontra presente no ordenamento das faculdades dos seres racionais, já que esses seres têm de representar a si mesmos como produto da natureza em sentido físico<sup>106</sup>, cuja finalidade é harmonizar o próprio uso dessas faculdades. Perguntar-se acerca da causa desse princípio é por si só, na visão de Kant, “respondida de maneira suficiente” (KU, AA 05, 421), já que perguntar-se acerca dessa causa representa o próprio princípio teleológico que norteia essa questão (KU, AA 05, 420). Desse modo, tem que ser admitida uma unidade das faculdades “internamente conforme a fins” (KU, AA 05, 421), do contrário, “a autocracia da matéria nas produções (*die Autokratie der Materie in Erzeugungen*) que só podem ser

---

<sup>105</sup> Esse argumento mostra o quão absurdo seria tomar a natureza como desprovida desse princípio, que evita recair em uma premissa da explicação de cada objeto em particular desprovido de uma ligação com outros objetos.

<sup>106</sup> De modo indireto reaparece a questão do Idealismo Transcendental: o homem como dotado de uma faceta fenomênica (física) e dotado de uma faceta numênica (suprassensível). No primeiro caso, sua constituição física é afetada pelas manifestações da natureza, enquanto na segunda, suas representações discursivas produzem um efeito perante suas faculdades suprassensíveis.

compreendidas pelo nosso entendimento como fins é uma palavra sem sentido” (KU, AA 05, 421). Mais uma vez, Kant se utiliza do conceito de autocracia como espontaneidade com o acréscimo de um poder. Nesse caso, a autocracia como causa das faculdades se refere a um agregado de matéria e uso dessas faculdades, isto é, a autocracia seria uma força de cada matéria em particular sem conexão alguma com outras matérias, como ausência de uma unidade dos fins. Essa autocracia das faculdades não é admitida por Kant em um princípio teleológico da natureza como fim, embora se encontre presente nas faculdades superiores<sup>107</sup>, uma espontaneidade causal que permite que estas operem de modo legislativo, isto é, fornecendo regras, além de aplicar essas regras.

### 3.3. ASSENHORAMENTO DE SI: AUTOCRACIA NO SENTIDO POLÍTICO

Nesta subseção, serão abordadas todas as demais ocorrências do termo autocracia (*Autokratie*) na filosofia de Immanuel Kant. Mostraremos o uso do termo nos variados contextos em que este aparece nas obras do filósofo. O termo autocracia aparece pouquíssimas vezes nas obras de Kant, somando apenas oito ocorrências no total. Mais adiante, mostraremos que Kant intercala os termos autocracia e autogoverno ou mesmo autodomínio no contexto de sua filosofia prática.

Na MS, há apenas três ocorrências do termo autocracia (*Autokratie*), uma em sentido ético, como vimos anteriormente, como execução da moralidade via uma força autoexercida perante o ânimo, isto é, em sentido individual. As outras duas ocorrências se referem a um sentido político, como forma de governo, isto é, em sentido comunitário. Na Doutrina do Direito da MS, Kant discute as formas de governo oriundas de uma ideia da razão prática, cujo chefe de estado ou soberano (*der Souverän*):

é até aqui somente um produto do pensamento (*Gedankending*) (que representa o povo inteiro), já que ainda falta uma pessoa física que represente o poder público supremo e proporcione a essa ideia eficácia sobre a vontade do povo. A relação do primeiro com a última é, então, concebível de três modos diferentes: ou bem *um* no Estado comanda todos, ou bem *alguns*, que são iguais entre si, reunidos comandam todos os demais, ou bem *todos* juntos comandam cada um e, portanto, também a si mesmos; ou seja, a *forma do Estado* é ou *autocrática* (*autokratisch*), ou *aristocrática* (*aristokratisch*), ou *democrática* (*demokratisch*) (MS, RL, AA 06, 338 e 339).

A associação realizada por Kant entre autocracia e forma de governo não é arbitrária. Parece sempre se referir a uma forma de governo autocoagida que se utiliza de uma força para

---

<sup>107</sup> Para Kant, as faculdades superiores são: o entendimento, a razão e a faculdade de julgar.

que possa ser realizada. Tanto no sentido individual de autocracia, quanto no sentido coletivo, como forma de governo, é possível mostrar que se encontra presente a ideia de execução soberana no âmbito das ações. Mais adiante, com a finalidade de ilustrar melhor o desenvolvimento da autocracia como forma comunitária de governo, Kant nos indica que

a expressão *monárquica*, em vez de autocrática, não é adequada ao conceito que aqui se quer; pois o *monarca* é aquele que detém o poder *supremo*, mas o *autocrata*, ou o que *comanda por si mesmo* (*Autokrator aber oder Selbstherrscher der*) é aquele que detém *todo* o poder, este é o soberano, aquele que simplesmente o representa. - Nota-se facilmente que a forma autocrática do Estado é *a mais simples*, isto é, consiste na relação de um (o rei) com o povo, na qual, portanto, apenas um é o legislador (MS, RL, AA 06, 339).

Ora, parece haver uma distinção em níveis de poder: a autocracia representa a totalidade dos poderes e o monarca possui um poder supremo, Kant não formula de modo muito claro que a autocracia se coloca ou não em um patamar superior ao de uma soberania. O monarca é aquele que executa a autocracia, no sentido político. Isto é, o autocrata possui a função de legislador e executor das leis, cabe aqui uma questão: se a autocracia é a totalidade dos poderes, poderia o soberano executar a autocracia perante si mesmo? Kant não aborda essa questão, porém podemos propor que sim, do contrário a totalidade da execução e fundamentação das leis poderia nos remeter a apenas um poder soberano ou supremo. A autocracia ou totalidade dos poderes, parece possuir algo a mais. Nesse aspecto, a autocracia se referiria de modo conjunto, como poder do soberano, na formulação e aplicação das normas. Outro aspecto pode ser apontado, é a aproximação entre os termos autocracia (*Autokratie oder Autokrator*) e comando de si (*Selbstherrscher*). Essa aproximação não é arbitrária, como veremos a seguir.

Outra ocorrência do termo autocracia se encontra na obra “À paz perpétua” (*Zum ewigen Frieden*) de 1795. Novamente, Kant se interessa em mostrar as possíveis formas de governo, cuja finalidade é a de mostrar as vantagens de uma constituição republicana como aquela que possui maiores chances de ser capaz de manter a paz entre os Estados. Para Kant, existem três formas possíveis de poder soberano, a saber, a “autocracia, aristocracia e democracia, poder do príncipe, poder da nobreza ou poder do povo (*Autokratie, Aristokratie und Demokratie, Fürstengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt*)” (ZeF, AA 08, 352). Autocracia se refere a uma forma de governo, nessa acepção, possui um sentido idêntico ao da Doutrina do Direito da MS. A figura do poder do soberano como autocrata também possui uma função contextual como aquele que detém poder e executa esse poder através das leis. Mais adiante, Kant nos diz que

o republicanismo é o princípio de Estado da separação do poder executivo (o governo) do legislativo; o despotismo é o da execução *autocrática* (*eigenmächtigen*) do Estado de leis que ele mesmo propôs (*der Despotism ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen*), por conseguinte da vontade pública enquanto ela é manipulada pelo regente como sua vontade privada (ZeF, AA 08, 352, grifos nossos).

Um aspecto é digno de nota a partir da citação acima: o tradutor optou pela tradução do termo “*eigenmächtigen*”<sup>108</sup>, por autocrático. O sentido de autocrático (o exercício da autocracia), nesse contexto, pode ser melhor definida como a atividade do poder despótico. A escolha do tradutor não é fiel ao uso restrito do conceito de autocracia dentro da filosofia kantiana, pode-se até mesmo afirmar o uso desse termo nesse contexto seja incorreto. A questão é que “*eigenmächtigen*” se refere, de fato, a um poder que se aproxima mais de algo arbitrário. Na acepção kantiana, esse poder arbitrário se refere ao absoluto exercício da força do soberano em executar as leis. É arbitrário, pois não se submete às regras da natureza, mas é uma força que se origina no âmbito suprassensível.

A relação entre autonomia e autocracia no sentido político é destacada por Kant em seus “Manuscritos - Trabalho Preliminar e Suplementos” (*Handschriftlicher Nachlass - Vorarbeiten und Nachträge*), cuja análise das formas de governo é novamente tematizada:

A autonomia do povo não é autocracia (*Die Autonomie des Volks ist keine Autokratie*).

Se alguém deseja e espera (possui esperança) que o governo se torne cada vez melhor ao se abordar o Republicanismo na constituição, conseguirá notar que quanto menor o pessoal do poder, maior a representação do governo que eleva livremente uma auto-posse da soberania, sendo este último o fim desejável. Uma reforma gradual de sua própria vontade possui uma possibilidade maior. Deste modo, o monarca é aquele possui a maior capacidade (de soberania) se a monarquia é uma representação do Estado (como Frederico II que, ao fim, se expressou apenas como o servo do Estado). A aristocracia está menos inclinada a fazê-lo (à posse da soberania) porque a união de sua vontade é mais difícil do que o que a atual democracia torna impossível, porque o Estado não pode ser representado pelo povo, porque é a sua própria pessoa em si mesmo. - Mas se o Republicanismo reside, ao fim, nessa ideia, todas essas formas de unidade se aproximam (HN, AA 23, 432, tradução nossa)<sup>109</sup>.

<sup>108</sup> “*Eigen*” significa, de modo literal, “próprio”. “*Macht*”, significa poder. De acordo com o dicionário LEO, “*ingenmaechtig*” significa “arbitrário” ou “agir sem regras” (v. LEO, disponível em <https://dict.leo.org/alem%20-%20portugu%C3%A4s/eigenmaechtig>). No dicionário Duden, “*ingenmächtig*” é definido como “aquilo que não possui uma tarefa e permissão ou autoridade; sem respeito a jurisdição externa ou direitos; aquilo que é por sua própria conta (*ohne Auftrag und Erlaubnis oder Befugnis; keine Rücksicht auf fremde Zuständigkeit oder Rechte nehmend, auf eigene Faust*)” (v. Duden, disponível em <https://www.duden.de/rechtschreibung/eigenmaechtig>).

<sup>109</sup> “Die Autonomie des Volks ist keine Autokratie. Wenn man den Wunsch und die Hoffnung hegt daß es mit der Regierung einmal besser werden möchte nemlich sich dem ächten Republikanism in der constitution mehr zu nähern so wird man inne werden daß je kleiner das Personale der Machthabung die freylich von irgend einer eigenmächtigen Besitznehmung der Oberherrschaft anhebt je größer dagegen die Repräsentation in der Regierung ist desto leichter wird dieser Zweck erreicht u. eine allmälige Reform aus eigenem Willen desto mehr möglich. Auf die Art ist die Monarchische dazu die fähigste wenn der Monarch sich blos wie eine Repräsentation des

Mais uma vez, Kant argumenta a favor do modelo de soberania que recai sob o monarca. É importante salientar que Kant se afasta da idéia de soberania de uma maioria ou democracia. A figura de poder é o soberano, que representa a única forma de poder que possui representação autocrática.

No texto “Quais foram os verdadeiros progressos na Alemanha alcançados pela Metafísica desde os tempos de Leibniz e Wolff?” (“*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff’s Zeiten in Deutschland gemacht hat?*”). Nesse contexto, Kant visa articular melhor a autonomia e a autocracia como complementares à Metafísica dos Costumes:

Acerca do conceito proposto, ele é sempre elaborado por nós mesmos e o seu fim último (*Endzweck*) tem de ser formulado *a priori* pela razão. Esses conceitos são então, de modo teórico, ideias transcendentais, se elas se adequam analiticamente através deles (os conceitos) ao suprassensível em nós, através de nós, e por nós: 1) a liberdade desde o princípio é capaz de iniciar a si mesma (em sentido causal) mediante a natureza suprassensível dos seres mundanos que podem conhecer essas leis sozinhos, cujo nome é de moral *a priori*, e então dogmaticamente, mas não apenas pela intenção prática, de acordo com a possibilidade do fim último da razão, na qual tanto a autonomia da razão prática pura, ao mesmo tempo em que a autocracia, isto é, se assume como a faculdade que se atém a isso, no que diz respeito à sua condição da moralidade, mesmo entre todos os obstáculos que as influências da natureza em nós, como seres sensíveis podem perpetrar, mas como seres inteligíveis que se encontram no mundo sensível, isto é, a crença na virtude como o princípio dentro de nós que nos permite alcançar o Bem Supremo<sup>110</sup> (FM, AA 20, 295, tradução nossa).

### 3.4 Autogoverno e Autodomínio

Nesta subseção convém compreender o uso linguístico do conceito de autocracia na época dos escritos de Immanuel Kant. Desse modo, será utilizado o dicionário de Joachim

---

Staats betrachtet (wie Friedrich II wenigstens sprach er sey blos der Diener des Staats) Die Aristokratie ist dazu weniger geneigt weil die Vereinigung ihres Willens schwerer ist bey der eigentlichen Demokratie ist es gar unmöglich denn da läßt sich der Staat nicht durchs Volk repräsentiren sondern ist das Volk selbst. - Wenn aber der Republikanism wenigstens der Idee nach zum Grunde liegt so werden alle diese Formen der Einheit desselben insgesamt immer näher gebracht (HN, AA 23, 432).

<sup>110</sup> Was den Begriff des Zweckes betrifft: so ist er jederzeit von uns selbst gemacht, und der des Endzweckes muß a priori durch die Vernunft gemacht seyn. Dieser gemachten Begriffe, oder vielmehr, in theoretischer Rücksicht, transscendenten Ideen sind, wenn man sie nach analytischer Methode aufstellt, drey, das Übersinnliche nämlich, in uns, über uns, und nach uns: 1) Die Freyheit, von welcher der Anfang muß gemacht werden, weil wir von diesem Übersinnlichen der Weltwesen allein die Gesetze, unter dem Namen der moralischen, a priori, mithin dogmatisch, aber nur in praktischer Absicht, nach welcher der Endzweck allein möglich ist, erkennen, nach denen also die Autonomie der reinen praktischen Vernunft zugleich als Autokratie, d.i. als Vermögen angenommen wird, diesen, was die formale Bedingung desselben, die Sittlichkeit, betrifft, unter allen Hindernissen, welche die Einflüsse der Natur auf uns, als Sinnenwesen, verüben mögen, doch als zugleich intelligible Wesen, noch hier im Erdenleben zu erreichen, d.i. der Glaube an die Tugend, als das Prinzip in uns, zum höchsten Gut zu gelangen (FM, AA 20, 295).

Heinrich Campe (1807) que registra o uso linguístico do termo autocracia por Kant. Porém, utilizaremos também o registro do dicionário de Jacob e Wilhelm Grimm (1854) com a finalidade de mostrar a equivalência do verbete autocracia (*Autokratie*) com os verbetes autogoverno (*Selbstherrschaft*) e autodomínio (*Selbstherrschaft*), esses dois últimos se encontram presentes no dicionário dos Grimm, ao contrário dos verbetes autonomia (*Autonomie*) e autocracia (*Autokratie*), embora esse dicionário registre a versão latinizada de autonomia como *Selbstgesetzgebung*.

De acordo com o dicionário de Joachim Heinrich Campe, existem dois significados para o termo autocracia, o primeiro se refere a:

Autocracia (*Autokratie*) - (do grego., » governo de si mesmo (*Selbst*) - ou autosoberania (*Alleinherrschaft*) «),  
 Forma de Governo (*Staatsform*), que é irrestrita, cujo poder executivo e legislativo se encontra unido na figura do chefe de Estado, tanto quanto uma monarquia irrestrita. Tal comando é chamado de Autocrata (*Autokrat*) ou Autocrático (*Autokrator*). Dentre os regentes (*Regenten*) europeus o título de Autogoverno (*Selbstherrscher*) « (Samoderschetz) era conferido apenas ao imperador russo, mostrando o seu poder constitucionalmente irrestrito para governar. Autocratismo (*Autokratismus*), designação para esse sistema de governo e para a direção do Partido, pela qual é procurada. Até mesmo a democracia imediata é designada como autocrática (*autokratisch*). Na ética de Kant a livre determinação a agir pela vontade é reconhecida como legal e obrigante, bem como o autodomínio (*Selbstbeherrschung*)<sup>111</sup> (CAMPE, 1888, p. 1271, tradução nossa).

Essa primeira acepção de autocracia remonta às formas de governo. Campe conduz o significado de Democracia e de Monarquia como Autocracia. A menção a Kant nos mostra o aspecto do autogoverno oriundo da determinação da vontade pela razão prática. É possível salientar a aproximação da autocracia como poder com autodomínio (*Selbstherrschaft*). Nesse caso, Campe nos mostra indiretamente a ligação entre a formulação de uma lei cujo conteúdo nos obriga a agir de um determinado modo e a instância da execução dessa legislação como autodomínio.

A segunda definição linguística de autocracia possui novamente como enfoque um aspecto político, com o acréscimo do elemento adotado por Kant como autodomínio:

---

<sup>111</sup> «Autokratie (griech., »Selbst- oder Alleinherrschaft«),  
 Staatsform, bei welcher die unumschränkte, gesetzgebende und vollziehende Gewalt im Staatsoberhaupt vereinigt ist, also so viel wie unumschränkte Monarchie. Ein solcher Herrscher heißt Autokrat oder Autokrator. Unter den europäischen Regenten führt den Titel »Selbstherrscher« (Samoderschetz) nur der russische Kaiser, um dadurch seine verfassungsmäßig unumschränkte Regierungsgewalt anzudeuten. Autokratismus, Bezeichnung für ein derartiges Regierungssystem und für die Parteirichtung, welche ein solches anstrebt. Auch die unmittelbare Demokratie wird als autokratisch bezeichnet. In der Ethik nach Kant die freie Bestimmung des Willens zu einer für recht und pflichtgemäß erkannten Handlungsweise, so viel wie Selbstbeherrschung»(CAMPE, 1888, p. 1271).

Autocracia (*Autokratie*) - (do grego) - Si mesmo (*Selbst*)- ou auto-soberania (*Alleinherrschaft*), a forma de governo, na qual o chefe de Estado é capaz de unir os poderes legislativo e executivo do Estado, isto é como regras irrestritas. Tal líder também é chamado tanto de autocrata (*Autokrat*) como autocrático (*Autokrator*). Quase todos os países possuem esse tipo de governo. Estados (*Staaten*). Dentre os europeus. É conferido ao Regente o título de autocrata (*Samoderžec*) apenas ao imperador russo. (Veja também Absolutismo). - Na filosofia de Kant a autocracia é o governo da razão que se coloca acima das inclinações e instintos, essa palavra aqui corresponde ao sentido exato do alemão de autodomínio (*Selbstbeherrschung*)<sup>112</sup> (CAMPE, 1888, p. 52.195).

Essa segunda menção do termo autocracia novamente expõe os elementos da filosofia kantiana, trazendo o aspecto da execução da regra formulada pela razão. Tratando-se dos termos autocracia, autogoverno (*Selbstherrschaft*) e autodomínio (*Selbstherrschaft*), Campe, bem como Kant, acaba intercambiando o uso desses conceitos. Parece que Kant se utiliza do mesmo sentido de autocracia que Campe.

Acerca dos conceitos autogoverno e autodomínio, o dicionário de alemão dos irmãos Grimm nos traz uma definição linguística relevante para o termo autogoverno:

Autogoverno<sup>113</sup> (*Selbstherrschaft*), feminino (no alemão). 1) norma (*herrschaft*) para si mesmo. Raramente utilizada por Campe. 2) soberania (*herrschaft*), da própria pessoa. Ibid: podem negar que o falso governo de Joseph arruinou a maioria, sim? Herder 17, 61 Suphan (human. br. 10); autogoverno dos reis (*selbstherrschaft des königs*). Treitschke d. gesch. 5, 13 (verso da página.). Pois bem: acredito que pode-se colocar uma boa palavra alemã para substituir a palavra estrangeira soberania dos povos (*volksouveränität*), isto é, nomeadamente pela palavra autogoverno (*selbstherrschaft*). Frankf. parlament 1, 414b . — (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Online-Version vom 06.10.2017, tradução nossa).

No tocante ao conceito de “autodomínio<sup>114</sup>”:

<sup>112</sup> Autokratie - Selbst- oder Alleinherrschaft, die Staatsform, vermöge welcher das Oberhaupt des States die gesetzgebende und die vollziehende Staatsgewalt in sich vereinigt, also unbeschränkt regiert. Ein solches Oberhaupt heißt darum auch Autokrat oder Autokrator. Diese Art der Staatsform haben fast alle morgenländ. Staaten. Unter den europ. Regenten führt den Titel Selbtherrscher (Samoderžec) nur der russ. Kaiser. (S. auch Absolutismus.) - In der Philosophie wird von Kant durch Autokratie die Herrschaft der Vernunft über die widerstrebenden Neigungen und Triebe bezeichnet, das Wort entspricht hier also genau dem deutschen Wort Selbstbeherrschung (CAMPE, 1888, p. 52.195).

<sup>113</sup> Selbtherrschaft, f. 1) herrschaft über sich selbst. Campe, so selten. 2) herrschaft, die man in eigener person führt. ebenda: können sie es leugnen, dasz bei Joseph der schein der selbtherrschaft das meiste, ja alles verderbte? Herder 17, 61 Suphan (human. br. 10); selbtherrschaft des königs. Treitschke d. gesch. 5, 13 (seitenüberschr.). so auch: ich glaube, wir können ein gutes deutsches wort an die stelle des fremden wortes 'volksouveränität' setzen, nämlich das wort 'selbtherrschaft'. Frankf. parlament 1, 414b . — (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Online-Version vom 06.10.2017).

<sup>114</sup> SELBSTHERRSCHER, m. der in eigener person die herrschaft führt, *αὐτοκράτωρ*, unumschränkter herrscher, *despot*. CAMPE. so als titel des russischen kaisers: selbtherrscher (aller Reuszen), von ADELUNG statt des früheren selbthalter (s. das.) vorgeschlagen. *belege*: monarch ist der, welcher die höchste, autokrator aber oder selbtherrscher der, welcher alle gewalt hat; dieser ist der souverain, jener repräsentirt ihn blos. KANT 5, 175; gleich jenem baume mitten im lande, den ein chaldäischer selbtherrscher auf seiner burg im nächtlichen traume sah. HAMANN 7, 77; nun bewundern wir, auf welchen hohen grad von sicherheit und wohlstand Abbas, als selbst- und alleinherrscher das reich erhoben. GÖTHE 6, 204; ohne durchgreifende willenskraft, ohne

Autodomínio (*SELBSTHERRSCHER*), masculino (no alemão). aquela pessoa que controla a si mesma, *αὐτοκράτωρ* (*áutokrátôr*), regado (*unumschränkter*), soberano (*herrscher*), déspota (*despot*). Campe. Como o título do imperador russo: autocrata (como russo), estabelecido por Adelung no lugar do título anterior, veja também autocontrole (*selbshalter*). Referência: Monarca é aquele que possui poderes supremos, mas autocrático (*autokrator*) ou soberano (*selbstherrscher*), é aquele possui autoridade; este é o soberano (*souverain*), aquele que exerce representação. Kant 5, 175; Similar a uma árvore no centro do país, na qual um soberano dos caldeus (*ein chaldäischer selbstherrscher*) a viu em seus sonhos noturnos. Hamann 7, 77; agora admiramos, o patamar alcançado de segurança e prosperidade de Abbas, como um reino auto- e governado por si mesmo (*selbst- und alleinherrscher das reich erhoben*). Göthe 6, 204; com a ausência de uma força de vontade, com a ausência de um entendimento prático (*ohne praktischen verstand*), porém ele (Friedr. Wilh. IV.) se manteve como soberano. Treitschke d. gesch. 5, 13. (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Online-Version vom 06.10.2017, tradução nossa).

A partir da exposição desses verbetes, podemos mostrar o uso desses dois termos no contexto da época dos escritos de Kant. A demonstração do uso lingüístico dos termos supracitados nos oferece o uso destes no contexto de época de Kant. Desse modo, é possível esclarecer melhor o significado que Kant atribui no uso desses conceitos.

Entretanto, as ocorrências do termo “autogoverno” (*Selbstherrschaft*) se apresentam em dois contextos específicos. O primeiro caso se encontra nas “Reflexões sobre Filosofia Moral” (*Reflexionen zur Moralphilosophie*), no qual reaparece o argumento a favor do Idealismo Transcendental, no qual Kant traz à tona a faceta sensível e inteligível do homem com a finalidade de mostrar que as escolhas das máximas a serem adotados pelo arbítrio constituem aquilo que o homem é capaz de fazer de si mesmo (ANTH, AA 07, 119), na medida em que ele é um ser, simultaneamente, numênico e fenomênico. Portanto,

ele (o homem) tem de tomar a si mesmo como um ser capaz de agir livremente e esse autogoverno (*Selbstherrschaft*) e independência constituem-se como seus objetos, então os seus desejos tem de ser capazes de concordar uns com os outros de acordo com esse conceito de felicidade e não conjuntamente com os instintos, e dessa forma há (uma aparente compatibilidade) racional entre a liberdade e o comportamento (humano). Primeiramente, a sua ação tem de ser capaz de estar de acordo com a humanidade como fim na sua própria pessoa, e portanto após esse conceito e não por instinto, então esses (conceitos) podem juntamente coexistir em virtude da harmonia geral, [o N] nomeadamente da Natureza, conjuntamente (HN, AA 19, 272, tradução nossa).

A ideia geral dessa passagem é a de expor a coexistência entre a natureza sensível e a natureza inteligível presentes nos seres humanos. As inclinações não devem ser vistas como extirpáveis, já que elas fazem parte da natureza dos seres humanos. Apenas aquelas que

---

praktischen verstand, blieb er (Friedr. Wilh. IV.) doch ein selbtherrscher im vollen sinne. TREITSCHKE d. gesch. 5, 13. (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Online-Version vom 06.10.2017).

contrariam a moralidade têm de ser superadas. Além de mostrar a responsabilidade atribuída ao homem pelas máximas envolvidas capazes de levá-los a agir. Esse elemento do autogoverno parece um elemento imprescindível para a concretização da moralidade.

Nas “Reflexões sobre Antropologia” (*Reflexionen zur Anthropologie*), autogoverno reaparece do seguinte modo:

(g O bem, do qual o primeiro homem caiu em culpa (*Unschuld*), e assim o bem surgiu após o mal. O homem se originou a partir da grandeza da natureza e da grandeza da brutalidade (*Rohigkeit*) da liberdade. Regra.)

(s Bárbaros são desregrados, todos destroem, são contrários às leis, (eles) são bárbaros.)

3. Liberdade, [Regra] Poder e Lei.

1) Liberdade sem lei, portanto sem regra é selvagem (g anarquia). 2) Liberdade e Lei sem Regra é liberdade medíocre (*pohlische Freyheit*). Absurdo. [Lei] 3) Poder sem Lei e Liberdade é barbárie. 4) Poder e Lei sem Liberdade é despotismo (*despotismus*), [é] autogoverno (*Selbstherrschaft*). (s Quase 4 figuras silogísticas.)

4. Quando em um povo a liberdade primeiramente aparece sob leis com fraco poder, e isso eleva proporcionalmente a lei e liberdade, logo comumente se eleva a um patamar de perfeição. A lei natural se realiza. Desenvolvimento dos talentos. (s Gregos. Romanos. Germânicos. Povos. Asiáticos.). (HN, AA 25, 790, tradução nossa).

Por se tratar de um manuscrito, alguns aspectos tematizados rigorosamente em outros textos não são explicitados nesse caso. A idéia geral desse trecho pode ser descrita como a contraposição entre lei e liberdade, despotismo e autogoverno. Novamente, o elemento da arbitrariedade se mostra inerente ao conceito de autocracia. No contexto político, essa arbitrariedade repousa sob a figura do soberano que fundamenta e executa as leis. De certo modo, sempre aparece essa força que tem de ser imposta perante si mesmo, que é o caso da autocracia em sentido individual, ou perante os súditos, no caso de um soberano.

No tocante ao termo autodomínio, este aparece oito vezes nos textos de Kant. Mostraremos as ocorrências mais relevantes do supracitado termo. Na ZeF, Kant argumenta a favor da autoridade conferida ao soberano, pois “majestade é a autoridade na sua pessoa na qual ele sozinho possui todos os poderes do Estado (*Majestät ist die Auctorität einer Person, sofern sie über alle andern Gewalten im Staate Macht hat*)” (ZeF, AA 08, 159, tradução nossa). Esse autodomínio conferido ao soberano o torna capaz de exercer seu poder no Estado, ou seja, como legislador supremo de um povo.

Mesmo agora, como em seu reino, essa Autoridade (*Auctorität*) se encontra em uma única pessoa física, a qual domina a si mesma (*Selbtherrscher*), então a liberdade dessa pessoa fica fora de toda e qualquer oposição do povo, já que foi provida na

presença de uma autodisciplina (*selbstleuchtenden*), como dignidade do Estado dos súditos, através da reflexão emitida por estes (ZeF, AA 08, 159, tradução nossa)<sup>115</sup>.

Esse trecho traz uma questão relevante: a relação entre o autodomínio e a autodisciplina inerente a este. Se a forma de poder político se concentra no soberano, logo este, na visão de Kant, não deve possuir apenas autoridade que, aparentemente, é o elemento necessário execução desse poder; mas também, autodisciplina para as regras fornecidas e aplicadas a um povo.

Um uso interessante do conceito de autodomínio para a ética kantiana é fornecido pelas Reflexões sobre Antropologia, na qual Kant nos diz que: “um desejo por uma afeição (*Neigung*) não é a afeição ela mesma. Uma força (*Kraft*) maior ainda não é força capaz de dominar a faculdade do espírito (*Seele*). Autodomínio (*Selbstherrscher*)” (HN, AA 25, 447, tradução nossa)<sup>116</sup>. Justamente o autodomínio de si só pode ocorrer mediante essa coerção que opera como uma força antagônica frente a essas afeições sensíveis. Ademais, pode-se dizer que essa força não assegura *completamente* que uma ação por dever possa vir a ser realizada.

### 3.5 Autocracia e autonomia da vontade

Como vimos, na Doutrina do Método da KpV, Kant reconhece as insuficiências do interesse pela moralidade através tão somente do sentimento de respeito. Sendo assim, resta utilizar determinados dispositivos para o cultivo da moralidade em nós, a fim de

Tornar perceptível em exemplos, na apresentação viva da disposição moral, a pureza da vontade, inicialmente apenas como sua perfeição negativa, na medida em que numa ação como dever não entra como fundamento determinante absolutamente nenhum motivo das inclinações. Deste modo o aprendiz é, contudo, mantido atento à consciência de sua liberdade. E, ainda que essa renúncia sempre provoque uma sensação inicial de dor, todavia, pelo fato de que priva aquele aprendiz da coerção até de carências verdadeiras, ao mesmo tempo anuncia-lhe uma libertação do variado descontentamento em que todas essas carências o enredam e o ânimo é tornado receptivo à sensação de contentamento a partir de outras fontes (KpV, AA 05, 160/161).

Na KpV, o objetivo é o de trazer à luz a noção de princípio da moralidade puro, cujo motivo objetivo para uma ação moral tem de ser esse princípio tomado exclusivamente. Entretanto, Kant reconhece que essa é uma tarefa difícil de ser concretizada. Para a execução

---

<sup>115</sup> “Wenn nun, wie im Königthume, diese Auctorität auf eine einzelne physische Person, um Selbstherrscher zu seyn, übertragen ist, so ist die Befreiung dieser Person von allem möglichen Widerstreben des Volks das, was ihr den Glanz eines selbstleuchtenden Sterns giebt, während alle Staatswürden der Unterthanen, als Reflexe durch jene ausgesandt, verdunkelt werden”(ZeF, AA 08, 159).

<sup>116</sup> “Ein Wunsch nach einer Neigung ist nicht die Neigung selbst. Die obere Kraft ist eine Kraft, alle andern Vermögen in der Seele zu beherrschen. Selbstherrscher (HN, AA 25, 447).

da moralidade, é preciso recorrer a outras estratégias que cativem o ânimo e possam discipliná-lo para exercer aquilo que se representou para si mesmo. Ou seja, executar a autonomia da vontade. Essas estratégias são abordadas minuciosamente na MS. Isso fica evidente na Didática Ética da MS, na qual a decisão de tomar o dever como fundamento para uma ação é o primeiro elemento capaz de conduzir ao exercício da moralidade. Contudo, essa decisão ainda não é suficiente para a execução da moralidade.

Quanto aos deveres de virtude presentes na MS, o arbítrio tomado como livre das influências sensíveis tem de ser capaz de tomar uma decisão, esta envolve máximas que podem ser adotadas em uma ação. A coerção do arbítrio para executar uma regra da razão prática envolve superar um obstáculo que se interpõe para a concretização na práxis da moralidade. Assim, a coerção e a superação dos obstáculos são chamados por Kant de virtude. Nessa coerção está envolvida a noção de força, isto é, autocracia. O âmbito de aplicação de um dever de virtude às ações concretas só é possível mediante uma casuística<sup>117</sup>, dois elementos são indispensáveis para isso: 1) que esse “dever estabeleça uma relação de obrigação entre seres humanos” (HAHN, 2005, p. 88) e 2) o de “não estabelecer outra relação de obrigação que não seja entre humanos” (HAHN, 2005, p. 88). O cultivo da virtude tem de seguir esses dois requisitos apresentados, porém

a virtude não pode ser *ensinada* por meio de meras representações do dever, por meio de exortações (pareneticamente), mas tem de ser cultivada por meio da tentativa de combater o inimigo interior do homem (asceticamente), tem de ser *exercitada*; porque não se *pode* de imediato tudo o que se *quer* se antes não se tiver exercitado e praticado as próprias forças (MS, TL, AA 06, 477).

Para Kant, não é possível uma educação da virtude, apenas a apresentação de ações virtuosas por exemplos (MS, TL, AA 06, 479), mas um exercício da própria virtude mediante um uso da força adquirida capaz de desempenhar os princípios outrora formulados. Essa força é a autocracia. Desse modo, se é possível realizar uma ação moral, ou seja, autônoma, é imprescindível o uso dessa força (autocracia) para que essa ação possa, de fato, vir a ocorrer. Pois a “sua própria razão ensina e ordena aquilo que você tem de fazer” (MS, TL, AA 06, 481). Seguir os ditames da razão é por si só um dever ao qual devemos nos comprometer a

---

<sup>117</sup> Kant nos fornece uma série de exemplos que operam nesse sentido, alguns são nomeadamente restritivos, tais como, o suicídio, a autoconservação de si como membro de uma espécie, da “imoderação na ebriedade e da gula” (MS, TL, AA 06, 427), “da mentira” (MS, TL, AA 06, 429), “da avareza” (MS, TL, AA 06, 432), “do servilismo” (MS, TL, AA 06, 434), dentre outros. Quanto aos deveres que nos dizem positivamente o que fazer, temos “o cultivo de suas capacidades naturais (capacidades do espírito, da alma e do corpo)” (MS, TL, AA 06, 444), “ser um membro útil para o mundo” (MS, TL, AA 06, 445), “a elevação da perfeição moral do homem” (MS, TL, AA 06, 446), a benevolência para com outros seres humanos e, indiretamente, para como os animais, “a beneficência, gratidão e simpatia” (MS, TL, AA 06, 452), a clemência, dentre outros.

cumprir. Para executar esse dever, é necessário assenhorar-se de si mesmo para que se possa pôr em prática aquilo que foi previamente estabelecido. Nem sempre agir por virtude significa alcançar ganhos materiais ou emocionais em muitos aspectos da vida individual, pelo contrário, Kant admite que

Para vencer os obstáculos com que tem de lutar, a virtude tem de reunir suas forças e, ao mesmo tempo, sacrificar muitas alegrias da vida, cuja perda por vezes pode bem tornar o ânimo sombrio e carrancudo; entretanto, aquilo que não se faz com prazer, mas meramente como trabalho servil, não é amado por e nem tem qualquer valor intrínseco para aquele que assim obedece seu dever; pelo contrário, a ocasião de sua execução é evitada tanto quanto possível (MS, TL, AA 06, 484).

A virtude como exercício cotidiano não promete ganho algum. Mas agir por dever ainda sim apresenta um valor intrínseco e absoluto. Pode-se interpretar que com o passar do tempo, esse esforço contínuo de obedecer aquilo que se autolegisla vai se tornando lentamente agradável ao ânimo. Portanto, “por meio de tais exercícios, o aprendiz é conduzido inadvertidamente ao *interesse* pela moralidade” (MS, TL, AA 06, 484). Ou seja, a associação entre o princípio da moralidade e a força coercitiva para a execução desse princípio são elementos que propiciam que o ser humano possa tomar interesse em agir moralmente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa dissertação possuiu como problema fundamental a análise dos conceitos de autonomia e autocracia na filosofia moral de Kant. Além de mostrar a relação entre a autonomia e a autocracia no campo da moral e da ética kantianas. Para cumprir esse intento, foi necessário abordar o problema da liberdade, mostrando sua possibilidade lógica na KrV. No Cânone da Razão Pura, a questão da liberdade em sentido prático é tematizada pela primeira vez na filosofia de Kant. Contudo, Kant apresenta a resposta ao interesse da razão de modo insatisfatório, desse modo, carece à liberdade a sua possibilidade real. Na GMS, Kant se empenha em mostrar no que consiste uma boa vontade, com vistas a fundamentar o princípio da moralidade, isto é, partindo da aceção de que quem age moralmente possui uma boa vontade. Novamente, Kant visa fornecer a prova da possibilidade real da liberdade, cuja condição é mostrar o efeito desta faculdade. Na seção III da GMS, Kant se mostra incapaz de realizar tal intento, mas cumpre a tarefa de mostrar em que consiste o princípio da moralidade: a autonomia da vontade, que é a liberdade em sentido prático. A KpV possui como objetivo resolver o problema da prova da liberdade em sentido prático mediante o fato da razão. Como tal, ilustra a capacidade legisladora do ser racional. Na Doutrina do Método da supracitada obra, Kant indica as insuficiências envolvidas na aplicação do princípio da moralidade ou lei moral para ações concretas. Portanto, a KpV e a GMS cumpriram de modo restritivo como o ser racional deve agir, mas não é capaz de mostrar de modo concreto como seres humanos podem agir positivamente. Desse modo, ainda não há uma resposta satisfatória ao interesse da moralidade através das obras do âmbito da metafísica da moral. Ao reconhecer as dificuldades para se agir moralmente, Kant propõe uma doutrina que seja capaz de apresentar alguns elementos que possam auxiliar na execução da moralidade. Com o acréscimo de ações positivas que indicam o que o ser racional deve fazer através de um fim proposto que é um dever: promover a sua autoperfeição e promover a felicidade do outro. Desse modo, Kant consegue mostrar que o âmbito da elaboração da moralidade, ou seja, o saber com relação a agir, necessita da execução concreta daquilo que se propôs anteriormente. Assim, a moralidade se beneficia dos fins propostos pela ética: mostrando quais fins podem ser perseguidos e quais fins se colocam contra a moralidade. Buscar um fim que é um dever é uma obrigação do ser humano. Para que o ser humano possa efetivamente agir por dever, é necessário uma força que se coloque contra os obstáculos que se interpõem entre a adoção daquilo que se estabeleceu e a sua execução. Essa força é chamada por Kant de autocracia. A

autocracia representa o assenhramento do próprio homem quando este cumpre um dever estabelecido pela sua razão prática. A autocracia, na filosofia kantiana, representa o ideal daquilo que o homem deve fazer: agir de acordo com o que foi previamente formulado pela sua razão. Aqui se apresenta a complementariedade entre a autonomia e a autocracia: uma se refere a elaboração da norma, enquanto a outra se incube da execução dessa norma.

**Referências bibliográficas**  
**Obras de Kant no original em alemão**

KANT, I. **Kant's Gesammelte Schriften**. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1902.

KANT, I. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**. Bd. 12. Ed. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Felix Meiner Verlag. 2000.

\_\_\_\_\_. **Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?** Berlinische Monatsschrift 4 (1784).

\_\_\_\_\_. **Handschriftlicher Nachlass**. In: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. XIX.

\_\_\_\_\_. **Handschriftlicher Nachlass**. In: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. XXV.

\_\_\_\_\_. **Die Metaphysik der Sitten**. In: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. VI.ften (Hrsg.).Berlin : de Gruyter, 1902-1997, Bd. VIII.

\_\_\_\_\_. **Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.).Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. VI.

\_\_\_\_\_. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. In: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. IV.

\_\_\_\_\_. **Kritik der praktischen Vernunft**. In: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. V.

\_\_\_\_\_. **Kritik der reinen Vernunft**. In: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. III.

\_\_\_\_\_. **Kritik der Urteilskraft**. In: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften(Hrsg.).Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. V.

\_\_\_\_\_. **Pädagogik.** In: Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe (AA). Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. IX.

\_\_\_\_\_. **Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?** In: Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Berlin: de Gruyter, 1902-1997, Bd. XX.

### Traduções das obras de Kant

KANT. I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Editora Iluminuras. 2006.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Faculdade do Juízo.** Trad. por Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática.** Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes. 2015.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura.** Trad. Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 2013.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura.** Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes. 2012.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. Guido de Almeida. Barcarolla. 2010.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70. 2007.

\_\_\_\_\_. **Manual dos Cursos de Lógica Geral.** Trad., apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho. 2ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP; Uberlândia: EDUFU, 2003.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos Costumes.** Trad. Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes. 2013.

\_\_\_\_\_. **À paz perpétua.** Trad. Marco Zingano. Porto Alegre, L&PM. 2008.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos a toda Metafísica Futura.** Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. **A Religião nos limites da simples razão.** Trad. Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Pedagogia.** Trad. Francisco C. Fontanella. Piracicaba, Unimep, 1999.

## Bibliografia sobre Kant

- ALLISON, H. E. **Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary.** Oxford: Oxford University Press. 2011.
- \_\_\_\_\_. **Kant's Theory of Freedom.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense.** Yale: Yale University. 1983.
- ALMEIDA, G. A. de. **Liberdade e Moralidade segundo Kant.** *Analytica*, v. 2, n. 1, p. 175 – 202. 1997.
- BANHAM, G. **Kant's Practical Philosophy: From Critique to Doctrine.** N. York, Palgrave MacMillan, 2003.
- BECK, L. W. **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason.** Chicago: Chicago University Press. 1996.
- \_\_\_\_\_. **“Das Faktum der Vernunft”:** zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik. In: *Kant-Studien* 52, p. 271-282, 1959.
- \_\_\_\_\_. **Five Concepts of Freedom in Kant.** Kluwer Academic Publishers. Nijhoff International Philosophy Series. Dordrecht. 1983.
- CALLANAN, J. **Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals: an Edinburgh Philosophical Guide.** Edinburgh: Edinburgh University Press. 2013.
- CHAGAS, F. C. **O fato da razão e o sentimento moral enquanto *disposição moral do ânimo*.** *Studia Kantiana* 11, p. 139 - 161. 2011.
- CAMPE, J. H. *Wörterbuch der Deutschen Sprache.* Braunschweig. 1807 – 1811.
- FAGGION, A. B. **A doutrina do fato da razão no contexto da filosofia crítica kantiana.** *Studia kantiana*.
- \_\_\_\_\_. **O papel do fato da razão na fundamentação da moralidade em Kant.** Campinas: IFCH - UNICAMP. Dissertação de mestrado. 2003.
- GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm (1971): **Deutsches Wörterbuch.** 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: S. Hirzel 1854 - 1960.
- GUYER, P. **Kant and the experience of freedom.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HAHN, A. **A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant.** Tese de doutorado. Campinas, SP: IFCH – UNICAMP, 2010.

- \_\_\_\_\_. **Problemas semânticos na Doutrina da Virtude de Kant**. Dissertação de mestrado. Campinas, SP: IFCH – UNICAMP. 2005.
- HENRICH, D. “**Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft**”. In: G. Prauss (org.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, p. 223-254. 1973.
- HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes. 2005.
- HOLTMAN, S. **Autonomy and the Kingdom of Ends**. In Thomas E. Hill Jr. (ed.), *The Blackwell Guide to Kant’s Ethics*. 2009.
- KORSGAARD, C. M. **Creating the Kingdom of Ends**. Cambridge: Cambridge University Press. 1996.
- LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes. 2002.
- LOPARIC, Z. **As duas Metafísicas de Kant**. *Kant e-Prints*. Vol. 2, n. 5, pp. 1-10, 2003.
- \_\_\_\_\_. “**Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão**”. *Kant e-Prints*. Vol. 2, n. 1, pp. 73-91, 2007.
- \_\_\_\_\_. **O Fato da Razão – uma Interpretação Semântica**. *Analytica*, vol. 4, n. 1, pp. 13 – 55. 1999.
- \_\_\_\_\_. **A Semântica transcendental de Kant**. 2ª ed., revista. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2002.
- LOUDEN, R.B. **Kant’s Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings**. New York, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- OLIVEIRA, M. N. de. **Para inspirar confiança: considerações sobre a formação moral em Kant**. *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(1): pp. 69-77, 2006.
- O’NEILL, O. **Autonomia, pluralidade e razão pública**. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v.19, n.1, pp. 15 – 34.
- \_\_\_\_\_. **Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press. 1990.
- PATON, H. J. **The Categorical Imperative: a study in Kant’s moral philosophy**. London: Hutchinson. 1947.
- PEREZ, D. O. **A proposição fundamental da antropologia pragmática e o conceito de cidadão do mundo em Kant**. *Coleção CLE*, v. 57, p. 313-333, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Os significados dos conceitos de hospitalidade em Kant e a problemática do estrangeiro**. *Revista Philosophica*, v. 31, p. 43-53, 2007.

WOOD. A. **A boa vontade**. Trad. Vera Cristina de Andrade Bueno. *Studia kantiana* 9. p. 7 - 40. 2001.

\_\_\_\_\_. **The supreme principle of morality**. In Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge University Press. p. 342 - 380. 2006.

ZAMMITO. J. H. **Kant, Herder, and the Birth of Anthropology**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

ZÖLLER. G. **Autocracia. A psicopolítica do governo-de-si em Platão e Kant**. Trad. Eveline Hauck. *Discurso* 42, p. 183 - 219.