



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA  
CAMPUS I - CAMPINA GRANDE  
CENTRO DE EDUCAÇÃO - CEDUC  
CURSO DE GRADUAÇÃO LICENCIATURA EM FILOSOFIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS**

**DAVI GADELHA PEREIRA**

## **Introdução a Uma Leitura da Crítica da Razão Prática**

CAMPINA GRANDE – PB  
2014

**DAVI GADELHA PEREIRA**

## **Introdução a Uma Leitura da Crítica da Razão Prática**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Licenciatura em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Orientador (a): Prof. Dr. Julio Cesar Kesting

É expressamente proibida a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano da dissertação.

P436i Pereira, Davi Gadelha  
Introdução a uma leitura da crítica da razão prática  
[manuscrito] / Davi Gadelha Pereira. - 2014.  
68 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia )  
- Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2014.  
"Orientação: Prof. Dr. Julio Cesar Kesting, Departamento  
de Filosofia e Ciências Sociais".

1. Kant. 2. Liberdade. 3. Moralidade 4. Razão. I. Título.

21. ed. CDD 193

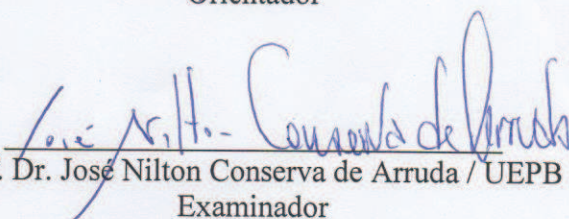
**DAVI GADELHA PEREIRA**

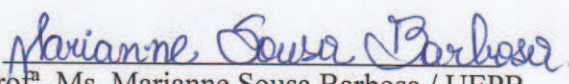
**Introdução a uma leitura da *Crítica da razão prática***

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Aprovado em 17/02/2014.

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Júlio Cesar Kesting / UEPB  
Orientador

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. José Nilton Conserva de Arruda / UEPB  
Examinador

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Ms. Marianne Sousa Barbosa / UEPB  
Examinadora

## DEDICATÓRIA

Aos/as amantes do conhecimento, DEDICO.

## AGRADECIMENTOS

À Prof. Dr. Valmir Pereira, coordenador do curso de Licenciatura em Filosofia (DFCS), por seu empenho.

À Dr<sup>a</sup> Maria Simone Marinho Nogueira (DFCS) coordenadora do Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval Principium, pelo empenho em promover eventos que enriqueceram meus conhecimentos e currículo acadêmico, além do seu apoio para a organização e finalização técnica deste TCC.

Ao professor Dr. Julio Cesar Kesting pelas leituras sugeridas ao longo dessa orientação e pela dedicação.

À minha esposa amada Alana Vitória Silva Araújo Gadelha, aos meus filhos Arthur Nicolás Araújo Gadelha e Davi Gabriel de Melo Gadelha, ao meu pai Apolônio Pereira Neto (*in memoriam*), a minha mãe Miriam Gadelha Pereira e a minha irmã Aline Gadelha Pereira, pela compreensão por minha ausência em alguns momentos para dedicar-me aos estudos e pelo apoio e incentivos a mim dispensados durante todo o decorrer do curso.

Aos professores do Curso de Graduação da UEPB, os quais tive a satisfação de tê-los como mestres, em especial, Dr. José Nilton Conserva de Arruda, por sua gentileza e presteza em fazer parte da banca examinadora, Ms. Marianne Sousa Barbosa, por sua gentileza e presteza em fazer parte da banca examinadora e Ms. Ana Monique Moura, por sua gentileza em indicar e seder parte do material de leitura nos momentos iniciais da pesquisa, a todo corpo docente formado por professores efetivos, substitutos ou temporários que contribuíram para a minha formação acadêmica e a todos aqueles que direta ou indiretamente apoiaram e enriqueceram ao longo de cada período, por meio das disciplinas e debates, o meu desenvolvimento acadêmico e também desta pesquisa.

Aos funcionários da UEPB, pela presteza e atendimento quando nos foi necessário.

Aos colegas de classe pelos momentos de amizade e apoio.

De fato, nada é para maior glória de Deus do que aquilo que é mais apreciável no mundo: o respeito por seu mandamento, a observância do santo dever que sua lei nos impõe, quando seu admirável projeto vem coroar uma ordem tão bela por uma felicidade proporcional.  
(KANT, 2006).

# Introdução a Uma Leitura da Crítica da Razão Prática

Davi Gadelha Pereira

## Resumo

O texto que se segue é um breve estudo, acerca da obra do filósofo alemão Immanuel Kant intitulada “Crítica da Razão Prática”. O mesmo objetiva explicar as principais ideias conceituais presentes no texto, abordando de maneira sucinta algumas doutrinas nele contidas, tais como: a questão da *moralidade*, do *bem* e do *mal*, do *respeito à lei moral*, da *causalidade*, do *noumenon*, da *imoralidade*, de *Deus*, da *liberdade* e da *vontade*. Após uma explanação destas assim consideradas neste estudo como sendo as principais ideias conceituais presentes na obra acima citada, abordaremos de maneira mais detalhada a questão da *moralidade* enquanto *respeito à Lei Moral*. Nessa perspectiva, objetivamos responder a questões tais como: o que determina a ação dos seres racionais? uma vez que na *Crítica da Razão Prática*, Kant apresentará os parâmetros exigidos pela razão enquanto objetos para a vontade no âmbito fenomênico; o que é moralidade? Onde pretende explicar os fundamentos da ética kantiana com sua concepção dos fundamentos da moral; quais os efeitos produzidos pelo respeito à lei moral na humanidade? Pois, o *respeito* é um termo amplamente exposto nos mais variados escritos kantianos por possuir um aspecto de inequívoca ligação com a *Lei Moral*, mas que, apesar desta importância, não tem sido muito explorado nos trabalhos que comentam este filósofo. Por fim, em virtude de tão extensa responsabilidade que é a de desenvolver tamanha tarefa, será indispensável abordar diversos aspectos da obra desse autor, respeitando as limitações de espaço deste respectivo texto.

**Palavras-Chave:** Kant. Liberdade. Moralidade. Razão.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	4
<b>1 SÍNTESE DAS PRINCIPAIS IDEIAS APRESENTADAS NA SEGUNDA CRÍTICA.....</b>	<b>9</b>
<b>1.1 O Bem e o Mal – objetos da razão prática.....</b>	<b>9</b>
1.1.1 <i>Disposição para o bem e o pendor para o mal.....</i>	<i>9</i>
1.1.2 <i>Disposição diferente de pendor.....</i>	<i>10</i>
1.1.3 <i>Disposição natural para o bem na natureza humana.....</i>	<i>12</i>
1.1.4 <i>Pendor para o mal na natureza humana.....</i>	<i>14</i>
<b>1.2 Lei Moral, Liberdade e Vontade.....</b>	<b>20</b>
1.2.1 <i>A Lei Moral (Fato da Razão).....</i>	<i>22</i>
1.2.2 <i>Liberdade.....</i>	<i>24</i>
1.2.3 <i>Vontade.....</i>	<i>26</i>
<b>1.3 O Conceito de Causalidade na Segunda Crítica.....</b>	<b>28</b>
1.3.1 <i>Causa e efeito.....</i>	<i>33</i>
1.3.2 <i>Causalidade Natural (Objetiva) e Causalidade da Liberdade (Inteligível).....</i>	<i>34</i>
1.3.3 <i>O problema noumênico.....</i>	<i>35</i>
<b>1.4 O Argumento Moral.....</b>	<b>44</b>
1.4.1 <i>Da Existência de Deus e a Imortalidade da Alma como Postulados da Razão Prática Pura.....</i>	<i>45</i>
<b>2 A QUESTÃO DO RESPEITO À LEI MORAL NA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA.....</b>	<b>52</b>
<b>2.1 Do termo respeito.....</b>	<b>52</b>
<b>2.2 Características fundamentais do respeito.....</b>	<b>57</b>
2.2.1 <i>O respeito refere-se a pessoas não a coisas.....</i>	<i>57</i>
2.2.2 <i>Não é um sentimento comum, mas um tributo ao mérito.....</i>	<i>58</i>
2.2.3 <i>Não é um sentimento de prazer, mas é causa de sofrimento.....</i>	<i>59</i>
2.2.4 <i>É o único e indubitável móvel moral.....</i>	<i>61</i>
<b>2.3 A relação do respeito com o dever.....</b>	<b>61</b>

<b>3 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>65</b>
<b>4 REFERÊNCIAS.....</b>	<b>67</b>

## INTRODUÇÃO

A obra *Crítica da Razão Prática* foi escrita pelo filósofo alemão Immanuel Kant em 1788; ela situa-se assim, entre a *Crítica da Razão Pura* (1781) e a *Crítica do Juízo* (1790).

Não é tarefa muito simples enveredar pelos caminhos das investigações de uma das mentes mais completas que a história do pensamento humano já pode registrar. Assim sendo, devido à complexidade de seu pensamento e também pelo fato de tal obra ser uma continuação da *Crítica da Razão Pura* – tida como a mais importante dos escritos kantianos –, o presente texto sugere que se tenha a prévia e devida compreensão desta primeira Crítica kantiana, para que haja um melhor entendimento do conteúdo aqui exposto. É importante lembrar que o pensamento filosófico de Kant não pode ser entendido a partir de uma perspectiva única, de um único ponto de vista nascido apenas de uma das críticas. Mas é o conteúdo geral que se espera que seja assimilado. Pressuposto fundamental para que se tenha uma compreensão adequada de sua obra é que se tenha antes de tudo uma visão panorâmica, estrutural da mesma.

O presente texto objetiva essencialmente abordar o conceito de respeito na crítica prática kantiana. Esse é apresentado como sendo um respeito para com a lei moral e que, por conseguinte, é efetivamente, a própria moralidade. Mas, para isso, é inevitavelmente necessário fazer uma síntese das doutrinas tratadas na obra. Levaremos em consideração outros escritos do autor para uma melhor compreensão e aprofundamento da temática aqui abordada.

Na crítica prática Kant se afasta cada vez mais daquela metafísica dogmática comumente abordada, uma metafísica que considerava como sendo insuficiente por tratar de conceitos não naturais dentro do âmbito da natureza, ou seja, por tratar os conceitos que não são naturais da mesma maneira com que eram abordados metodologicamente os conceitos dos objetos encontrados na natureza.

Em sua teoria do conhecimento, exposta na primeira crítica, Kant divide as ideias de cunho metafísico, pondo em suspenso tal método pelo qual era formulada esta metafísica dogmática, ou seja, fica estabelecido que não é possível o

tratamento de conceitos como Deus, alma, eternidade e liberdade por meio do conhecimento especulativo teórico da simples razão pura.

Assim sendo, a *Crítica da Razão Prática* – como já foi citado acima – é uma continuação da primeira crítica, a *Crítica da Razão Pura*. Nesta primeira, Kant deixa alguns conceitos em suspenso por não poderem ser explicados pela simples razão teórica especulativa, tais como: Deus, alma e liberdade. Demonstra a impossibilidade intuitiva da razão teórica em acrescentar conteúdo a tais conceitos pois eles transcendem a capacidade desta razão. Destes conceitos não se pode ter o mínimo de conteúdo objetivo necessário para sua compreensão enquanto objetos. A razão especulativa ou teórica fica engessada sem ter a devida condição mínima para afirmar ou negar tais conceitos. Na *Crítica da Razão Prática* Kant resgata estes<sup>1</sup> temas, buscando fundamentá-los sobre as bases da necessária lei moral. Tais termos não podem ser conhecidos por meio do mesmo método com a qual a razão pura conhece os objetos de sua representação, os objetos da natureza. Assim, uma vez que, não podendo estes objetos ser encontrados nas investigações do conhecimento de nossas representações da natureza física, por intermédio dos conceitos a ela atribuídos, há então nos conceitos de Deus, alma, liberdade, eternidade, a devida ausência de seu conteúdo, ou seja, há a falta de um objeto que permita à razão fazer dele algum tipo de predicação, como afirma Kant em sua primeira crítica: “A determinação é um predicado que excede o conceito do sujeito e o amplia. Não deve, pois estar nele contida”. (KANT, 2002, p. 454).

Sendo assim, é preciso agora, na *Crítica da Razão Prática*, expandir este conhecimento teórico puro com o fim de que seja obtido um conhecimento prático puro, para que a partir deste conhecimento prático, se possível, venha-se a obter os objetos necessários que até então se encontram ausentes para o conhecimento especulativo ou teórico.

Uma vez constatada a insuficiência da razão pura em confirmar o conhecimento daquilo que a transcende ou que lhe é transcendente, como ficou explicado acima, necessário é agora, a sua expansão, pois é sabido que por algum meio, até então desconhecido, tais conceitos de Deus, alma e liberdade existem de algum modo na razão e nesta encontram inquietude. Daí estabelecer-se-á uma amplificação da razão pura por meio de uma expansão desta para aquilo que ele

---

<sup>1</sup> Esse assunto será tratado no tópico 1.5 deste texto.

chama de uma razão prática pura, que nada mais é do que um tipo de sistemática diferente daquela primeira, isto é, há uma só razão com duas formas sistemáticas para conhecer as suas representações da natureza e do transcendente.

Ora a razão prática e a razão especulativa têm como fundamento um só e único poder de conhecer, enquanto são ambas razão pura. Será necessário, portanto, determinar a diferença entre a forma sistemática de uma e aquela da outra pela comparação das duas e fornecer a razão desta diferença. (KANT, 2006, p. 111)

Daqui emergem duas opiniões quanto à problemática kantiana levantada na *Crítica da Razão Pura*, referente a capacidade da razão teórica estabelecer uma validação plausível para os conceitos em questão citados acima. Alguns estudiosos entendem que Kant não apresentou solução para este problema da primeira crítica e outros consideram a continuidade do pensamento no sentido kantiano de completude, uma vez que o próprio Kant, como acima afirma, considera duas maneiras de verificação de uma mesma razão pura, pois objetiva situar e validar tais conceitos no campo da prática e não dos entes enquanto objetos naturais contidos na representação.

Já nas primeiras páginas de sua crítica prática Kant, ao comentar sobre o título de sua obra, procura esclarecer que se deve entender a crítica prática como *Crítica da Razão Prática Pura*, chamando a atenção para o fato de que a razão não se apresenta de duas maneiras distintas, uma pura e outra prática, mas que trata-se de uma mesma razão pura, de um mesmo poder de intuir, mas que agora se busca entender esta razão sob uma ótica diferenciada daquela primeira abordada, ou seja, são caminhos sistemáticos que se completam e favorecem. Assim é idêntico o entendimento, tanto daqueles objetos da sensibilidade como também aqueles objetos próprios da vontade, os quais são causa última de determinação da ação.

Constatamos que, Kant não descarta o suprassensível; apenas critica a maneira pobre como se pensou o mesmo até então pelos fanáticos religiosos e os místicos, pois estes, para ele, não alcançaram a suprema compreensão destes mecanismos ou formas da razão. Por isso, Kant apenas direciona a sua filosofia no sentido de demonstrar a partir das representações práticas algum fundamento mais seguro, sem apelos místicos ou religiosos, ou seja, um fundamento que permita a

razão encontrar os devidos objetos capazes de sustentar aqueles conceitos que antes eram impossíveis de serem investigados por meio da simples razão pura especulativa.

Assim sendo, como podemos constatar, a ampliação da razão encontra-se na razão prática pura cuja sistematicidade diferencia-se daquela da razão pura, ou seja, há uma só razão com duas formas sistemáticas próprias de conhecer: uma voltada para os objetos naturais sensíveis e outra para aqueles objetos transcendentais ou suprassensíveis. Como o próprio filósofo afirma, “a possibilidade, portanto, desses objetos da razão especulativa, a realidade objetiva que esta última não podia lhes assegurar, é postulada pela lei prática que ordena a existência do sumo bem no mundo” (KANT, 2002, p. 161).

Assim, é preciso agora expandir o conhecimento teórico puro para que se possa obter um conhecimento prático puro, para então a partir deste conhecimento prático se chegar, caso seja possível, aos objetos necessários, aos conhecimentos dos conceitos transcendentais, os quais, antes estavam ausentes no conhecimento especulativo (teórico). Assim temos a seguinte estrutura:

<u>Faculdade de Entender</u> : Razão Especulativa	{	Intuição sobre objetos sensíveis - sensibilidade Formação de conceitos Formulação de proposições fundamentais	}	entendimento
---	---	---	---	--------------

Faculdade de Desejar: Razão Prática - não se ocupa de objetos para conhecê-los, mas do poder de tornar efetivamente reais estes objetos.

O objeto almejado agora por Kant está posto basicamente na conduta humana, em seu comportamento, em sua ação no âmbito da representação. Trata-se de uma filosofia ética que procura responder as seguintes questões: Qual é o fundamento da determinação da vontade do ser racional? O que determina a ação humana? Para Kant, a nenhum objeto físico da representação da natureza pode-se atribuir tal determinação. Assim, configura-se o seu esforço por apresentar os motivos sintéticos a priori da ação.

Por meio dos seus estudos conceituais Kant chega às proposições fundamentais para a determinação de uma ação. A proposição que se estabelece como máxima Kantiana fundamental na segunda crítica é: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2006, p.47). Assim, a razão é vista a partir do mundo prático: daquilo que é e que deve ser feito ou realizado por ela, ou seja, procura-se responder o que e como a razão determina a vontade ela mesma. As leis morais, ou, as conceituações morais da razão são um arranjo por esta criada para ordenar toda a existência concebida. Tais leis morais devem ser praticadas em função apenas do dever. O cumprimento pleno deste dever é também impossível neste mundo. Daí a normativa prática, que deve ser independente das inclinações humanas, requerer inevitavelmente a existência da alma, de Deus e da eternidade.

Por fim, a máxima da lei é entendida como o fundamento da determinação da vontade. Ela é um processo que ocorre de forma *a priori*, ou seja, subjetivamente facultado na razão e que é anterior e fundadora da efetivação empírica do sujeito, isto é, a ação. Da luta entre o imperativo da lei e a contradição das inclinações sensíveis no homem, emergirá o respeito à lei moral, que é a própria moralidade na qual o ser racional se vê em uma condição de humilhação e subordinação de si diante da máxima desta lei. Assim, tendo o homem essencialmente o pendor para o mal, é incapaz de agir plenamente em conformidade com esta lei, ou seja, agir com e em plena liberdade, uma vez que a liberdade é entendida a partir da perspectiva de uma ação que está em conformidade com a “santa” lei.

## 1 SÍNTESE DOS PRINCIPAIS TEMAS APRESENTADOS NA SEGUNDA CRÍTICA

O presente texto tratará de apresentar, neste primeiro tópico, um esboço geral de alguns temas relevantes referentes a doutrina kantiana em sua obra aqui estudada, e que ajudarão na compreensão da segunda parte deste trabalho objetivando abordar a questão do respeito na segunda crítica kantiana.

### 1.1 O BEM E O MAL – OBJETOS DA RAZÃO PRÁTICA

Alguns aspectos devem ser considerados para que se tenha uma melhor compreensão do pensamento kantiano acerca deste tema proposto neste primeiro ponto, como por exemplo, a diferença entre pendor para o bem e disposição para o mal. Esta diferença encontra uma reflexão maior em sua obra “*A Religião nos Limites da Simples Razão*”. Tal obra é por Caygill considerada como uma leitura suplementar à Crítica Prática<sup>2</sup> – na qual Kant apresenta de maneira detalhada a sua doutrina da natureza humana – e também a diferença conceitual entre aquilo que é o bem e bem estar, bem como daquilo que é mal em detrimento daquilo que são os males.

#### 1.1.1 Disposição para o Bem e o Pendor para o Mal

Com relação às considerações que Kant faz acerca do bem e do mal, são, elas bastante sucintas na segunda crítica. O filósofo aborda estes termos, com teor maior de detalhes em sua obra “*A Religião nos Limites da Simples Razão*” publicada em 1793 após a publicação das críticas. Nosso estudo tratará principalmente as ideias kantianas que fazem referência aos respectivos conceitos do bem e do mal,

---

<sup>2</sup> CAYGILL, Howard. Dicionário Kant, 2000. p 219.



ou seja, serão abordadas a disposição para o bem e o pendor para o mal expostos no livro acima citado e posteriormente serão apresentados esses conceitos com maior proximidade com a lei moral, sendo estas últimas referências extraídas já a partir da segunda crítica.

Em primeiro lugar deve-se tratar da diferença que há entre “disposição para o bem” e “pendor para o mal” no ser racional. Assim, temos a seguir as devidas considerações acerca destes dois termos.

### 1.1.2 Disposição diferente de Pendor

Ao explicar a inerência do bem e do mal na natureza humana, Kant define disposição da seguinte maneira:

Por disposições de um ser entendemos tanto as partes constitutivas que lhe são necessárias como as formas de suas ligações, requeridas para que seja um ser [...] deve-se ainda observar que não se trata aqui de qualquer outra disposição se não daquelas que se relacionam imediatamente com a faculdade apetitiva e com o uso do livre-arbítrio (KANT, 2008, p. 37).

A disposição tem por característica principal o inatismo, ou seja, implica em um estado original, inato da natureza humana enquanto complexo daquelas necessidades constitutivas como acima citado pelo filósofo quando também afirma que “elas são originais, enquanto fazem parte da possibilidade da natureza humana” (KANT, 2008, p. 37). A disposição é também, por conseguinte, uma tendência anterior ao pendor. Este último, por sua vez, seria uma tendência posterior à disposição, uma vez que o pendor não está caracterizado ainda como ato. O pendor situa-se anterior a ação e encontra-se na faculdade moral do livre-arbítrio.

Dando sequência à explanação acerca da possibilidade da inerência natural do bem e do mal, Kant define aquilo que entende por pendor quando afirma que: “por pendor (*propensio*) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*) enquanto contingente para a humanidade em geral” (KANT, 2008, p. 37 e 38). Ainda esclarece com mais detalhe

na nota que escreve identificando o pendor como não sendo “outra coisa senão a predisposição em desejar um prazer, mas produz a inclinação a este quando o indivíduo o experimentou” (KANT, 2008, p. 38). Deste modo, o pendor é uma intensão que se segue imediatamente à disposição, uma razão determinante subjetiva do livre arbítrio, é o pecado original (ou concupiscência) e também é o princípio da ação má que é contrária a lei. Como consequência, a tal ato que se opõe a lei Kant denomina de vício.

Ainda é importante lembrar que a disposição é considerada inata sem restrições. Mas no caso do pendor não deve ser assim considerado de imediato, podendo este ser inato, mas não representado como sendo. Kant caracteriza o mesmo como “pendor natural do homem ao mal” no qual fica caracterizado a essencialidade da possibilidade da má vontade, e, este se encontra generalizado no caráter da espécie humana caracterizado pela propensão a adoção das máximas más pelo arbítrio que se encontra suspenso entre a disposição e este pendor. Assim, tanto a disposição como o pendor são possibilidades que se apresentam diante do arbítrio. Mas a aptidão natural do arbítrio em se afastar das máximas da lei é entendida como pendor.

Pelo que foi acima exposto, compreende-se que a lei moral situa-se no âmbito de uma razão disposta a fazer o que é bom em sua raiz, mas que por força do pendor para o mal, o qual fundamenta-se no campo das inclinações sensíveis, fica ofuscada por esta imputação empírica. Isso nos faz lembrar um texto das Sagradas Escrituras que diz: “o julgamento é este: que a luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz; porque as suas obras eram más”<sup>3</sup>. Portanto, a consciência da lei moral não é suficiente para o homem adotar em seu arbítrio a máxima desta lei; prefere admitir, por experiência, o afastamento dessa máxima, tornando-se assim mau por natureza.

---

<sup>3</sup> A Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2 ed. Barueiri – SP. Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Citação situada no evangelho segundo escreveu São João cap. 3 e vs 19.

### 1.1.3 Disposição natural para o bem na natureza humana

Kant identifica tal disposição natural para o bem sistematizando-a em três aspectos diferentes. Kant faz uso apenas de um parágrafo para identificar e explicar cada característica da disposição para o bem. Assim, temos os seguintes aspectos desta disposição para o bem:

#### 1.1.3.1 Animalidade

Este primeiro aspecto da disposição para o bem refere-se ao amor de si físico e sem racionalidade, ou seja, um amor mecânico no qual não se exige razão, no qual há apenas o impulso natural para a vida. É a aptidão natural de sobrevivência enquanto ser vivo. Este inclui as seguintes características:

- Conservação de si
- Propagação da espécie
- Associação com outros homens

A animalidade se dá por meio do instinto sexual e a conservação da união ou simplesmente o instinto da conservação de sociedade.

O filósofo de Königsberg resume então este primeiro aspecto da disposição para o bem como sendo a propensão natural que o ser humano tem para sobreviver enquanto espécie, ele se refere a sua própria conservação enquanto ser vivo bem como a daqueles que por ele são gerados a partir do ato de procriação. Tal aspecto não exige esforço reflexivo da razão em virtude de já ser naturalmente uma dinâmica própria de sua natureza que garante a sobrevivência da espécie humana.

Desta primeira forma de disposição o filósofo argumenta que provem dela também os vícios de “rusticidade” da natureza enquanto necessários a natureza,

mas que podem tornar-se vícios animais de intemperança, lascividade e anarquia. Tais vícios são identificados quando ocorre o afastamento da espontaneidade de cada uma das formas da disposição.

#### 1.1.3.2 Humanidade

A segunda disposição para o bem acontece quando na comparação com o outro, há já certo grau de racionalidade. Este aspecto implica que a felicidade do homem é em parte dependente do valor que o outro atribui a ele, ou seja, o amor de si aqui é lançado no âmbito da comparação acerca da opinião do outro sobre si, não na esfera de igualdade, mas de superioridade. Deste segundo aspecto da disposição para o bem podem surgir os vícios da inveja e da rivalidade. Mas tais sentimentos são gerados como que por iniciativa de defesa devido o mal dos outros e que nos causa temor pelo fato de os temermos como superiores. Tais vícios são chamados de “vícios da cultura” (Kant, 2008, p.36) e que, quando atingem um alto grau de malignidade, são denominados por Kant de “vícios diabólicos” (Kant, 2008, p.36). Assim, tais sentimentos negativos brotam a partir de uma necessidade de defesa; porém não se encontram na raiz da natureza cuja disposição inicial é sempre benéfica.

#### 1.1.3.3 Personalidade

A terceira e última disposição é identificada como disposição natural do homem à lei moral. Neste grau de disposição encontramos a razão como raiz legisladora absoluta. Aqui, enfatiza-se a condição de um caráter bom do livre-arbítrio, ou seja, é a aptidão natural em sentir respeito para com a lei moral enquanto seu motivo suficiente, embora que ainda não seja a efetivação plena, uma vez que para isso faz necessário não haver nada de mau na personalidade em prol da

adoção do respeito em nossas máximas. Tal aptidão é o que Kant denomina de “sentimento moral” (KANT, 2008, p. 36).

Kant encerra a abordagem das disposições informando que estas são possibilidades da natureza humana, as quais estão relacionadas diretamente com a faculdade apetitiva e com o livre-arbítrio. Em resumo, tais disposições são pré-ordenações originais encontradas na natureza que visam um fim agregador do arbítrio para com a lei moral.

#### **1.1.4 Pendor para o mal na natureza humana**

##### **1.1.4.1. Da Origem do Pendor ao Mal**

Apesar de Kant ser um filósofo que procura investigar e definir os fundamentos primeiros da razão e, conseqüentemente, das demais coisas, naquilo que se refere a origem do mal ele admite não conseguir identificar tal princípio como objeto; acredita, pois que tal mal tenha sido de alguma forma imputado no ser racional.

Quanto a origem racional desse pendor ao mal, permanece para nós insondável porque deva ser-nos imputado [...] não existe para nós, portanto, razão compreensível para saber de onde o mal moral poderia desde o início ter vindo a nós [...] assim, o começo primeiro de todo o mal é representado para nós como incompreensível. (KANT, 2008, p. 54,55).

Há, portanto, segundo o filósofo, um desacordo no arbítrio do ser racional, o qual promove a deliberação de adoção de máximas más. Num estado anterior a este pendor ao mal o ser racional se encontra em uma condição de inocência; contudo, não escapa a uma inclinação inata à transgressão, ou seja, há neste ser racional uma predisposição natural para o deixar-se seduzir pelo mal apesar de ser fundamentalmente disposto ao bem.

#### 1.1.4.2. Dos Aspectos ou Graus do Pendor ao Mal

Assim como no tópico anterior referente à disposição para o bem, o pendore para o mal é também caracterizado por três aspectos na *Religião nos Limites da Simples Razão*. São eles:

##### 1.1.4.2.1 Fragilidade

Este grau implica em uma consciência acolhedora para com a máxima da lei, ou seja, ao bem no arbítrio, mas que de fato, em subjetivo, não há forças na natureza humana para a efetivação deste bem quando se propõe em seguir a máxima em virtude da relação com a inclinação. Kant mais uma vez exemplifica este grau fazendo uso de uma passagem citada pelo apóstolo Paulo quando este último diz:

Porque bem sabemos que a lei é espiritual; eu toda via sou carnal, vendido à escravidão do pecado. Porque nem mesmo compreendo o meu próprio modo de agir, pois não faço o que prefiro, e sim o que detesto. Ora, se faço o que não quero, consinto com a lei que é boa. Neste caso, quem faz isso já não sou eu, mas o pecado que habita em mim. Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem nenhum, pois o querer o bem está em mim; não porém o efetua-lo. Porque não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, esse faço. Mas, se eu faço o que não quero, já não sou eu quem o faz, e sim o pecado que habita em mim. Então, ao querer fazer o bem, encontro a lei de que o mal reside em mim. Porque no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus; mas vejo nos meus membros, outra lei que, guerreando contra a lei da minha mente, me faz prisioneiro da lei do pecado que está nos meus membros<sup>4</sup>.

Apesar de Kant não explicitar a passagem por completo, o filósofo faz uma breve menção em *A religião nos Limites da Simples Razão* ao discorrer sobre esta

---

<sup>4</sup> A Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri – SP. Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Citação situada na Epístola de Paulo aos Romanos cap. 7 e vs 14 ao 23.

fragilidade na natureza humana e que remonta ao texto acima citado<sup>5</sup>, cuja autoria é atribuída ao apóstolo Paulo, e que, em resumo, constitui o retrato da doutrina moral kantiana, a qual mantém ainda firme a sua evidente e constante busca de conciliação de sua filosofia com aqueles registros encontrados nas Escrituras. Para isso, basta substituir os termos “carne” e “membros” (paulinos) por “inclinações sensíveis” (em Kant) e também “pecado” (em Paulo) por “pendor” (em Kant) ou ainda “lei da minha mente” (em Paulo) por “lei moral” (em Kant). Assim, configura-se a notada compatibilidade do pensamento kantiano com as ideias básicas do cristianismo.

#### 1.1.4.2.2 Impureza

O segundo grau do pendor ao mal é a impureza que consiste na mistura do que é imoral com o que é moral, ou seja, ocorre quando a intenção no coração do homem é a de aplicar máximas boas em relação ao objeto da lei, mas que, contudo, não aprecia única e exclusivamente a santidade da lei como motivo absoluto e suficiente desta intenção e enxerta outros subsídios para incremento sobre a lei, isto é, além da lei carece de outros artifícios para a realização final da caracterização subjetiva do ato no arbítrio.

Para Kant, a intenção subjetiva deve concordar em máxima por pura subordinação ao dever e não apenas em conformidade com o dever, isto é, quando a intenção acrescenta outro motivo que não seja a obrigatoriedade no reconhecimento do cumprimento da lei torna-se então impura.

#### 1.1.4.2.3 Adoção de Máximas Más

Neste terceiro grau do pendor ao mal fica caracterizado em definitivo a maldade, corrupção ou perversidade do coração humano, quando enfim ocorre a

---

<sup>5</sup> Ver KANT, 2008, p. 39

deliberação no arbítrio da adoção de máximas más. É o modo de pensar em sua raiz que inverte as motivações do verdadeiro livre-arbítrio. Kant explica que subjetivamente há uma razão determinante, um motivo anterior operante no livre-arbítrio que precede ao ato não sendo ainda ato. De modo que ainda que o homem exteriormente aparente exercer ações legais, em conformidade com a lei, toda sua maneira de pensar é contrária a ela. Este é, portanto, um princípio inerente que falseia a intenção original que, neste caso, é má.

Após estas primeiras noções das inerências quanto a disposição do bem e do pendor para o mal na natureza humana – ainda que publicadas posteriormente à “Crítica da Razão Prática” e a “Crítica do Juízo” – pode-se concluir que para Kant o homem já nasce cercado por outros homens, que por sua vez já estão também corrompidos pela maldade, e, daí não demora para que este ser que nasce e vai adquirindo consciência, logo se torne também mau. Contudo, há em subjetivo a predisposição natural para que se aceite a maldade, ou seja, o homem é mau por natureza e ao ser colocado diante daquilo que é contrário à lei tenderá inevitavelmente para o erro.

Este é um princípio empírico encontrado por Kant para o problema teológico da transmissão do mal, que alguns atribuíam a um problema hereditário. Nessa perspectiva, apenas uma sociedade santa poderá favorecer o homem na busca do ideal do bem. Desta forma, o fundamento do mal tem de residir no uso subjetivo da liberdade que se antecipa ao arbítrio e a toda e qualquer ação, uma vez que tal liberdade é regida sobre leis morais objetivas. Este fundamento subjetivo não é um ato da liberdade, mas corresponde as máximas adotadas pelo sujeito racional. Há, portanto, um princípio primeiro no ser racional, o qual não podemos descrever, que o capacita ou permite que adote boas ou más máximas, sendo as máximas más aquelas contrárias à lei.

Então, segundo Kant “um bem-estar não é um conceito da razão, mas um conceito empírico de um objeto da sensação” (KANT, 2006, p.83). Kant chama a atenção – na segunda crítica – para a diferença entre o bem e o bem-estar, como também o mal e os males. Assim, o prazer próprio é considerado como sendo um bem-estar que constitui aquilo que é agradável sensivelmente e empiricamente para o ser racional. Mas, a busca de Kant é pelo bem puro que acredita estar *a priori*



ligado à vontade pura, que por sua vez, é vontade pura prática. Exemplificamos isso que foi afirmado por meio do esquema no quadro abaixo:

Bem/mal	≠	Bem-estar/males
(Conceitos da razão pura)		(Conceitos empíricos)

A questão que podemos subliminarmente indagar é a seguinte: para que praticar o bem?

Segundo Kant a prática do bem tem um fim recompensador, assim como também a prática do mal. Fazemos o que é bom por dever, mas tal cumprimento ou negligência deste dever tem que necessariamente promover uma recompensa futura, caso contrário, fica sem sentido qualquer forma de explicação para o conceito de justiça.

Como já foi citado anteriormente, Kant não explica a origem do mal; apenas apresenta o homem em um estado de inocência, estado este que é anterior à condição de um pendor ao mal. Além disso, descarta a possibilidade hereditária da transmissão deste mal, ou seja, do pecado original. Vejamos o que nos diz acerca do IV ponto da primeira parte de *A Religião nos Limites da Razão*, no qual ele aborda a questão da origem do mal:

Quanto à origem racional desse pendor ao mal, permanece para nós insondável porque deva ser-nos imputada [...] não existe para nós, portanto, razão compreensível para saber de onde o mal moral poderia desde o início ter vindo a nós [...] assim, o começo primeiro de todo o mal é representado para nós como incompreensível de uma maneira geral (KANT, 2008, p. 54, 55).

Bem e mal são os únicos objetos da ação, ou da razão prática. A razão prática é aquela que incide sobre o fazer, sobre a ação. Assim, tal razão prática age em referência sempre a uma lei prática, e, por conseguinte, esta lei prática fundamenta-se no bem.

A sensação de prazer, por sua vez, não pode ser considerada como base para a razão prática, pois, por força da linguagem há uma distinção entre bem e prazer, como também do mal e a dor.

Kant está buscando aqueles conceitos que são exclusivos de uma razão pura, ou seja, isentos dos conteúdos empíricos, mas que interferem, fazem referência ou incidem sobre os sentimentos empíricos. É mais uma busca do sintético *a priori*, só que agora, no sentido prático dentro do campo da representação.

Por fim, no que se refere a estas questões acerca do bem e do mal, podemos concluir com as palavras do próprio filósofo, as quais em muito se assemelham ao que escrevia Tomás de Aquino acerca deste tema: “Assim no homem que, apesar da corrupção do seu coração guarda ainda a boa vontade, permanece a esperança de um retorno ao bem, do qual se afastou” (KANT, 2008, p.55). Desta forma, existe ainda uma faísca de luz no coração humano, qual seja esta disposição original para o bem que pode ser reencontrada, basta apenas que o ser racional em seu íntimo encontre o caminho de concordância, em suas máximas, com a lei da razão prática pura.

## 1.2 LEI MORAL, LIBERDADE E VONTADE

Na Crítica prática a razão basta-se a si mesma enquanto se ocupa por buscar os fundamentos que determinam a vontade, ou seja, a razão é capaz de determinar a sua vontade sendo para isso necessário elementos físicos ou não.

Os conceitos de vontade, lei moral e liberdade estão estritamente ligados por uma relação causal. Pode-se entender cronologicamente que, a vontade é determinada por uma lei que também é positivamente livre, ou seja, uma lei que, conseqüentemente, tem por causa a liberdade. Mas, não tomamos consciência desta ordem de imediato, pois é a partir da compreensão de proposições fundamentais puras, ou seja, a própria lei que nos remete aos seus fundamentos primeiros de liberdade, quando entendemos que a lei independe de quaisquer condições sensíveis, de modo que a liberdade lhe é atributo inerente, nasce da própria lei ou enquanto a lei é compreendida independentemente dos anseios sensíveis. Esta seqüência causal, ainda que seja um processo quase que instantâneo da razão, é bem identificado por Kant:

Podemos ter consciência de leis puras práticas, da mesma forma que temos consciência de proposições fundamentais teóricas puras, levando em consideração a necessidade com a qual a razão as prescreve, assim como a exclusão de todas as condições empíricas, exclusão que nos é assinalada pela razão. O conceito de uma vontade pura surge de leis práticas puras, assim como a consciência de um entendimento puro tem sua origem na consciência de proposições fundamentais teóricas puras. Que seja esta a verdadeira ordem de dependência de nossos conceitos e que seja primeiramente a moralidade que nos desvela o conceito da liberdade que, por conseguinte, seja a *razão prática* que por primeiro, com esse conceito, põe à razão especulativa o problema mais insolúvel, para a mergulhar com isso na maior perplexidade, é o que já transparece disto: como não se pode, a partir do conceito de liberdade, explicar nada nos fenômenos, mas aqui é o mecanismo natural que deve servir constantemente de fio condutor, como também a antinomia da razão pura, quando esta pretenda elevar-se ao incondicionado na série das causas, emaranha-se em absurdos tanto num como em outro desses conceitos, não obstante isso tudo, este último (o mecanismo), pelo menos tem utilidade na explicação dos fenômenos. (KANT, 2006, p.46).

Assim, a relação do entendimento com a vontade se dá *a priori* dentro de um encadeamento causal que só poderemos identificar a partir da consciência de

determinadas máximas práticas, isto é, a partir da consciência teórica de proposições práticas que determinam a vontade, as quais podem ser sistematizadas da seguinte forma:

Proposições ou máximas práticas subjetivas = Regras práticas > Determinação Geral da Vontade > válidas como condição apenas para a vontade própria do sujeito.

Proposições práticas objetivas (ou leis práticas) é quando a condição é concernente a vontade de todo ser racional.

A máxima - aplica-se somente ao sujeito e é subjetiva, ou seja, princípio pelo qual o sujeito age.

A Lei - aplica-se a todos os seres racionais e é objetiva, ou seja, princípio pelo qual o sujeito deve agir.

Encontramos uma definição simples daquilo que venha a ser uma máxima, na nota que Kant faz na obra *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, quando diz que:

Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática. (Nota de Kant, 2007, p. 31)

Entender a máxima é extremamente importante para a devida compreensão da doutrina moral de Kant. O filósofo explica-a claramente como sendo o princípio subjetivo de toda ação humana. Mas, é também de suma importância distingui-la do princípio objetivo que é a lei prática. Disso decorre que na máxima está contida a regra prática que determina a razão do sujeito, segundo as suas condições, o que na maioria das vezes ocorre mediante a sua ignorância, ou em conformidade com as suas inclinações. Sendo deste modo, a máxima é o princípio fundamental segundo o qual o sujeito pratica determinada ação, ou seja, é aquela opinião própria pela qual o sujeito vai “conduzindo” as decisões de sua vida. Por outro lado, a lei, ao contrário da máxima prática subjetiva, é aquele princípio objetivo válido universalmente para todo ser racional, o princípio segundo o qual cada indivíduo deve agir, ou seja, um imperativo. A máxima subjetiva como o princípio fundamental é, portanto, a real intenção, o intento do sujeito que age. O agir por dever, por sua vez, é a efetivação

prática da máxima objetiva da lei (imperativo) que pode ser caracterizado como uma intenção de regência universal.

Assim, fica entendido que, aquilo que move a moralidade tem que ser por necessidade isenta de qualquer condicionamento da sensibilidade, isto é, de qualquer sentimento. Logo, a origem, fundamento ou causa da moral não pode ser encontrada no sujeito racional, pois este é sempre influenciado por condições empíricas. Daí a necessidade de uma normativa pura *a priori* que infira no mundo externo ou fenomênico dos sentidos como reguladora do princípio subjetivo de vontade para a ação objetiva sensível no âmbito da ética prática.

### 1.2.1 A Lei Moral (*Fato da Razão*)

Os seres racionais podem entrar em conflito com a lei moral, por serem afetados por causas motoras sensíveis, por necessidades; assim, não pode estar neles a causa de uma vontade perfeita que não viole jamais a lei moral.

No primeiro, caso, contudo, a lei tem a forma de um imperativo porque, na qualidade de ser racional, pode-se supor no homem uma vontade pura; mas, por outro lado, enquanto é um ser afetado por necessidades e por causas motoras sensíveis, não se pode supor nele uma vontade santa, isto é, uma vontade tal que não lhe fosse possível esboçar qualquer máxima em conflito com a lei moral. A lei moral é, por esse motivo, um imperativo que manda categoricamente, porque a lei é incondicionada. (KANT, 2006, p.49).

A lei então se apresenta e é dada na forma de um imperativo categórico universal, qual seja: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2006, p47). Também não há no indivíduo nenhum sentimento que preceda a esta lei. Daí ela ser considerada por Kant como sendo pura e santa.

Em resumo, a lei moral na forma de sua máxima categórica e livre, é aquele mecanismo na razão que poderá determinar a vontade.

Esta ordenança e rigorismo da lei são também pontuados por Reale quando afirma que “a lei moral é tal porque me ordena a respeitá-la enquanto lei [...] e ela é assim porque vale universalmente, sem exceções”. (REALE, 1990, p. 911)

Vontade absolutamente boa é aquela que não resultar má, aquela, conseqüentemente, cuja máxima pode erigir-se em lei universal, “sem contradizer-se a si mesma”. Portanto, vontade livre e vontade submetida a leis morais constituem uma só coisa. É que toda a lei moral se fundamenta sobre essa autonomia da vontade, isto é, de uma vontade livre que, necessariamente, tem a possibilidade de concordar, seguindo leis universais, com tudo aquilo a que deva estar submetida. As próprias leis psicológicas não refogem a isso, dentro do pensamento kantiano, porque a associação não deve reconhecer outros móveis que não sejam os morais; deve ela purificar-se da fraqueza da superstição e do frenesi do fanatismo, até dentro de uma religião, porque, ainda quando só uma delas exista, poderá, todavia, haver várias crenças. Na genial concepção dos NOUMENOS, nessas realidades misteriosas, natureza em si, nessa coisa concebida pela razão, vemos ampliar-se esplendidamente a doutrina kantiana. Procurou o filósofo, também afastar da moralidade todo o elemento empírico, porque este, longe de fortificá-la, turva a pureza dos costumes. A vontade inteiramente boa, como ficou exemplificado, é a que se apresenta independente de todas as influências dos princípios contingentes que a experiência possa facultar, porque os objetos das inclinações só possuem um valor condicional<sup>6</sup>.

Em resumo, a lei moral se apresenta como uma normativa universal que regula a razão, uma lei pura que determina *a priori* a vontade. A lei moral é ainda caracterizada por Kant como sendo:

- Contrária às inclinações sensíveis;
- Aquilo que impõe o dever (motor moral das ações);
- Inimiga do amor próprio;
- Aquilo que autoriza uma premiação e punição futura são exigências da lei moral;
- O mecanismo que encontra no Supremo Bem a sua finalidade, ou seja, o respeito à lei moral almeja o sumo bem, este é objeto da lei e motivo último da vontade.

---

<sup>6</sup> BERTAGNOLI, A. Prefácio. In: KANT, Emanuel. Crítica da Razão Prática. Tradução e Prefácio: Afonso Bertagnoli. Versão para eBook eBooksBrasil.com. Fonte Digital Digitalização da edição em papel da Edições e Publicações Brasil Editora S.A., São Paulo, 1959 ©2004, p.6.

Kant mantém o esforço por uma concepção filosófica que se mantenha sempre entre o “céu” e o “inferno” em suas definições. Neste caso fica mais uma vez evidente seu procurar isentar Deus das discursões deterministas em relação à vontade humana, não isentando porém a razão de conter tal determinação que influencie na vontade: “não se pode atribuir à vontade divina nenhum motor, porque a mola ou motor da vontade humana (e de todo ser racional criado) não pode ser outro senão a lei moral” (Kant, 2006, p. 93). Deste modo, a lei moral é então, por assim dizer o único motor da vontade humana; mas ela também determina-a: “a lei moral determina, antes de tudo, objetiva e imediatamente a vontade no juízo da razão” (Kant, 2006, p. 100).

### 1.2.2 Liberdade

Segundo o caminho que nossa consciência faz a liberdade pode escolher a lei moral.

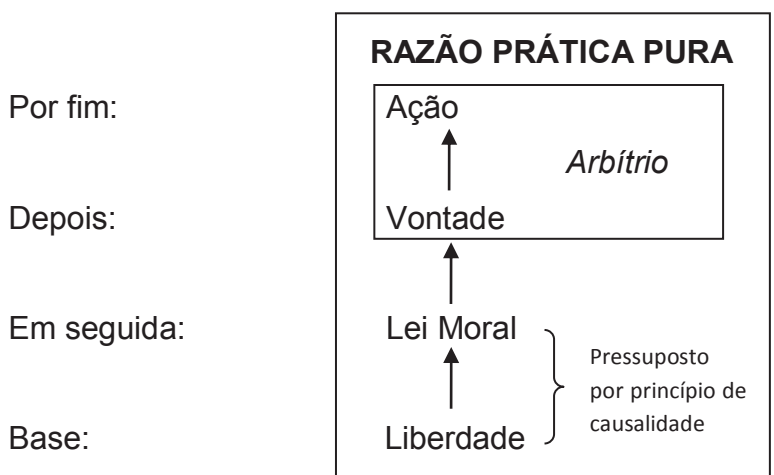
Aqui se encontra também um princípio que pode caracterizar a escolha. Em outras palavras, não é que o sujeito racional poder faze o que quer ou o que quiser e quando quiser. Mas somente se ele está livre das inclinações sensíveis, é que, então, está em conformidade plena com a lei. Dessa dinâmica surgirá o sentimento de respeito (que será comentado na parte final deste texto) para com a lei, no qual a vontade se sujeita à ordenança da lei em cumprimento do seu imperativo categórico simplesmente por uma atitude de dever por dever, ou seja, cumprir a lei porque é um dever, uma obrigação.

Mas como essa lei é precisamente ao mesmo tempo algo de positivo em si, isto é, a forma de uma causalidade intelectual, ou seja, da liberdade, ela é ao mesmo tempo um objeto de respeito na medida em que, em oposição com o que a contraria subjetivamente, a saber, as inclinações em nós, ela enfraquece a presunção e, na medida em que ela abate a esta, ou seja, a humilha, ela é o objeto do maior respeito, por conseguinte, também o fundamento de um sentimento positivo que não é de origem empírica e que é conhecido *a priori*. (KANT, 2006, p. 95)

Naquilo que concerne à liberdade, no teorema IV, ela é considerada em dois sentidos: um positivo e outro negativo. Uma vez que a matéria do querer (objeto desejado) na independência do arbítrio volta-se sempre para o que é heterônomo, aquilo que é natural, qualquer impulso ou inclinação, é considerado aí um caso patológico. O arbítrio ou pende para as inclinações de uma lei heterônoma natural ou pende para a lei moral que é lei pura da razão. No primeiro caso as máximas são particulares (desejos), no segundo são universais (dever).

Para que haja determinado querer se faz necessário algo que sirva de motivo para este querer, isto é, um objeto que se deseje. Assim, há sempre um objeto do querer ou uma matéria deste querer. Esta matéria pode ser empírica e subjetiva. A livre lei da vontade pura, por conseguinte, tem que ser adversa do objeto empírico. Como afirma o filósofo: “a vontade é concebida como independente de condições empíricas e, por conseguinte, como vontade pura, determinada mediante a simples forma da lei” (KANT, 2006, p. 47), pois é no âmbito do empírico que se deseja o particular, que é diferente e variável de pessoa para pessoa. Daí a lei pura necessariamente tem que ser em sua forma, geral, universal, uma lei prática pura.

Em conformidade com aquilo foi acima explicado, segue abaixo um esquema ilustrativo daquilo que foi até aqui exposto neste tópico:





### 1.2.3 Vontade

Ao finalizar a tríade racional kantiana que envolve a obrigação, a espontaneidade e o querer, apresentamos agora a vontade. Tal conceito tem por principal viés em Kant o querer saber como esta vontade se relaciona com a lei e a liberdade, uma vez que é o querer o último passo do indivíduo a caminho da ação prática, e, como esta se apresenta ao se referir aos seus objetos, quais sejam: o bem e o mal. Sendo assim, o principal pensamento do filósofo em sua doutrina da vontade é o de que somente aquela vontade, que está em conformidade com a pura e santa lei moral, pode ser considerada uma vontade verdadeiramente considerada como sendo também livre. Esta perspectiva entra em conformidade com aquilo que afirma Bertagnoli quanto a esse caráter de vinculação da liberdade da vontade a esta conformidade com a lei moral:

Procurou o filósofo, também afastar da moralidade todo o elemento empírico, porque este, longe de fortificá-la, turva a pureza dos costumes. A vontade inteiramente boa, como ficou exemplificado, é a que se apresenta independente de todas as influências dos princípios contingentes que a experiência possa facultar, porque os objetos das inclinações só possuem um valor condicional. (BERTAGNOLI, s/d, p. 15).

A vontade deve ser livre e esta liberdade é seu caráter essencial. Tal liberdade implica em a vontade não ser conduzida por aquilo que é sensível, isto é, por nenhum tipo de inclinação externa. A vontade livre é aquela que está de acordo com a lei moral e, ao mesmo tempo, que está em desacordo com as inclinações sensíveis. Assim, Kant define isto que foi anteriormente descrito da seguinte forma: “a vontade é concebida como independente de condições empíricas e, por conseguinte, como vontade pura, determinada mediante a simples forma da lei” (Kant, 2006, p.47). Deste modo é a vontade livre enquanto independente das sensações quando concebida na fonte da razão em detrimento de certa subordinação direta ao que a lei moral a determina, ou seja, na relação que há nestes conceitos, a lei moral se dá já na forma de total liberdade no que se refere à nenhuma dependência possível daquilo que seja empírico, e, por conseguinte, a

vontade que nesta lei se fundamenta também compartilha de tal liberdade e independência do empírico. A esta vontade, então, podemos chamar de vontade pura. Entretanto, quanto a esta possibilidade da vontade ser livre, ao estar em conforme acordo com a lei, residir de alguma maneira no sujeito, Kant afirma que: “não há aqui, como precedente no sujeito, qualquer sentimento que estivesse de acordo com a moralidade” (KANT, 2006, p. 97), isto é, não há nenhum mecanismo próprio do sujeito que o faça acordar à exigência da lei, uma vez que “todo sentimento é sensível [...] é necessário que o motor da resolução da lei esteja livre de toda condição sensível” (KANT, 2006, p. 97).

Então, de acordo com esta breve explanação da tríade estrutural kantiana que antecede a ação, podemos concluir que apenas a lei é essencialmente autônoma, orbitando livremente em si mesma. A partir disso temos a vontade que, em primeiro plano, sempre tenderá para as inclinações sensíveis por força natural da condição dos sentimentos. Mas é por meio do arbítrio que o sujeito poderá adotar máximas boas ajustando a vontade à lei que rege imperativamente e determina imediatamente tal vontade.

### 1.3 O CONCEITO DE CAUSALIDADE NA SEGUNDA CRÍTICA

Com o princípio moral estabelecemos uma lei da causalidade. (KANT, 2006, p. 69).

Continuamos neste tópico com o estudo da doutrina conceitual que Kant desenvolve no decorrer da segunda crítica. Agora, abordamos com um olhar mais apurado, porém não muito extenso, o conceito de causalidade, o qual fora antes apresentado pelo filósofo na primeira crítica enquanto categoria necessária para a apreensão dos objetos sensíveis na intuição<sup>7</sup>.

O tema da causalidade ocupa na doutrina kantiana largo espaço em virtude desta possuir um caráter essencial para desvendar os fundamentos primeiros dos conceitos da razão. Neste sentido Kant afirmou em suas *Lições de Metafísica*<sup>8</sup> que:

Na filosofia deve-se, antes de tudo, procurar derivar tudo de causas, isto é, segundo o *principium nexus effectivi*. E ainda que isto com frequência falhe, não é fadiga inútil, porque o método de investigar algo desse modo está em conformidade com a filosofia e com o intelecto humano. (KANT, 2005, p.83)

Desta forma, uma filosofia que investiga os fundamentos ou os princípios de determinado tema ou conceito – no caso de Kant, os princípios do entendimento –, é uma filosofia por si mesma, da causalidade. O conceito de causalidade é, então, indispensável na busca dos fundamentos primeiros de tudo, por dedução de conexão entre os fatos, objetos ou fenômenos. Ele é, assim, de suma importância para a doutrina kantiana.

O debate acerca do conceito de causalidade sempre permeou as bases do pensamento filosófico desde os seus primeiros registros, e, em especial na modernidade, onde foi comumente compreendido como sendo certo processo entre

---

<sup>7</sup> Ver Kant, 2002, p 108. Introduzido na *Analítica transcendental* o tema da causalidade é apresentado como a segunda na hierarquia das categorias de relação.

<sup>8</sup> Textos editados pela primeira vez em 1821, como compêndios historiográficos, com base em dois textos manuscritos, os quais Pölitz acredita terem sido escritos em 1788. Porém, não há concordância quanto a datação destes textos uma vez que Erdman situa entre 1773 ou 1774 e Heinze em 1894.

dois fatos, acontecimentos, ou simplesmente objetos, que constituía-se basicamente, como por exemplo, da provocação de um determinado fato A que resultaria inevitavelmente em um outro fato B. Logo, entendia-se causalidade como este processo entre dois fenômenos (causa e efeito) que, quer por indução ou dedução, ligava permanentemente estes dois fatos.

Champlin, enumera um breve resumo da concepção de causa de alguns célebres ícones do pensamento no decorrer da história, os quais listamos abaixo com o objetivo de situarmos historicamente a importância deste tema.

- a. Aristóteles desenvolveu uma completa doutrina de causa. Ele falava em quatro causas: material, formal, eficiente e final;
- b. Guilherme de Ockham achava que a causa eficiente é a mais útil categoria das quatro causas de Aristóteles, tendo-a desenvolvido na definição do bom senso;
- c. Hobbes identificava a causação com a transmissão do movimento, assim salientando a causa eficiente;
- d. Para Geulincx, Deus é a causa única do universo, ao ponto de ser praticamente Ele, a única realidade;
- e. Locke vê a causa tornar-se um conceito com base no controle que alguém exerce sobre seu próprio corpo, o movimento dos seus membros, de acordo com a sua volição interna;
- f. Leibniz enfatizava a causa formal em sua doutrina da razão suficiente. Precisamos ter razão suficiente para tudo, pois coisa alguma pode ter lugar exceto através desse princípio;
- g. Hume, em seu ceticismo, pensava que fosse impossível demonstrar o princípio de causa. Podemos apenas observar dois eventos e supor, mediante um salto de fé, que um dos eventos causou o outro;
- h. Emanuel Kant pensava que a *causalidade* é um dos princípios mentais *a priori*, que os homens impõem sobre o mundo que os cercam;
- i. Fichte supunha que a causa é um elemento postulado do mundo;
- j. Trendelenburg enfatizava as causas final e eficiente de Aristóteles, como elementos necessários à ciência;
- k. John Stuart Mill, referia-se à causa como um antecedente invariável e incondicional;
- l. Whitehead tinha um amplo ponto de vista de causa, percebendo que, em inúmeras causações temos uma explicação que todas as causas

que ocorrem e existem no universo. Qualquer ocorrência presente tem certa relação para com o todo, desde o começo;

- m. Ducasse frisava o arranjo da mente e do corpo como uma relação de causa e relação. O que é material afeta o que é imaterial e virse-versa. (CHAMPLIN, 1997, p. 679).

Dentre estes acima listados, neste fundo histórico das discussões acerca da causalidade, temos por linha direta de debate os diálogos entre os modernos Locke e Berkeley, Hume e Kant. É de nosso interesse aqui direcionar um olhar mais atencioso para as ideias de Hume e Kant nesta discussão acerca da causalidade, pelo fato de Kant promover um diálogo direto com a doutrina de Hume com o intuito de contrapor suas concepções causais. Percebemos então que a questão da causalidade na segunda crítica gira em torno basicamente do enfrentamento travado por Kant com a concepção humeana acerca do termo aqui estudado, principalmente quanto ao apriorismo do conceito de causalidade. Kant expõe a problemática logo nas primeiras considerações quando procura estabelecer os parâmetros da doutrina de Hume: “Ora, diz Hume, é impossível conhecer *a priori* e como necessária uma ligação existente entre uma coisa e outra coisa (ou entre uma determinação e outra em tudo diferente dela), quando não são dadas na percepção”. (KANT, 2006, p.70). Tal confronto de Kant com o filósofo escocês não surgiu por acaso nesta problemática causal, mas vem estendendo-se desde a primeira crítica. O próprio Kant é quem revela com severidade que foram os escritos de Hume que o impulsionaram a escrever aquela obra com o intuito de contrastar seu ceticismo. Neste sentido declara com pouca modéstia na crítica prática:

No que diz respeito ao meu trabalho na Crítica da razão Pura, empreendimento que foi ocasionado certamente por esta doutrina cética de Hume, mas que foi muito mais longe e abrangeu todo o campo da razão teórica pura em seu uso sintético e, por conseguinte, o que se denomina metafísica em geral, procedi da maneira seguinte com relação à dúvida do filósofo escocês sobre o conceito da causalidade. (KANT, 2006, p.72)

Este empasse filosófico é também lembrado por Caygill em suas exposições acerca deste tema em Kant: “as dúvidas de Hume a respeito do princípio de

causalidade foram interpretadas por Kant como um desafio ao conhecimento *a priori* e, portanto, à metafísica”. (CAYGILL, 2000, p. 54). Como podemos perceber o entrave declarado na *Crítica da Razão Pura* tem continuidade agora na *Crítica da Razão Prática*. Seu autor já introduz a apresentação do seu dilema com Hume descrevendo o raciocínio deste da seguinte maneira:

O conceito de causa é um conceito que contem a necessidade da conexão da existência de coisas diferentes, precisamente enquanto são diversas, de modo que se suponho A, reconheço que alguma coisa diferente dele, B, deve necessariamente existir. A necessidade, porém, não pode ser atribuída também a uma conexão, salvo enquanto essa é conhecida *a priori*, porque a experiência facultaria apenas conhecer a existência dessa conexão, mas não que é necessariamente assim. (KANT, 2006, p. 70)

Com isso, Kant apresenta a doutrina humeana ao afirmar em primeiro lugar, que nela há a exigência do pressuposto da existência substancial de coisas diferentes que podem ser reconhecidas empiricamente pelo sujeito; em segundo lugar que, segundo Hume, não se pode atribuir uma necessidade de conexão a estes dois objetos distintos pelo fato de não haver nenhum conhecimento prévio apriorístico no sujeito que possibilite tal apreensão dessa relação, uma vez que o sujeito empírico está fadado a conhecer a existência das coisas por mero hábito. Kant ainda completa sua exposição das ideias de Hume dizendo que:

O conceito de uma causa, portanto, é em si mesmo falso e enganoso e, para falar de uma forma mais moderada, constitui uma ilusão, desculpável só porque o costume (uma necessidade subjetiva) de perceber certas coisas ou suas determinações, com frequência simultaneamente ou sucessivamente, como associadas em sua existência, é adquirido sem que se perceba por uma necessidade objetiva de dar tal conexão aos próprios objetos; e, assim, o conceito de uma causa é usurpado e não adquirido por direito, mais ainda, que não pode nunca ser adquirido e justificado, porque exige uma conexão impossível, quimérica e insustentável que, portanto, não reside diante de nenhuma razão e à qual nenhum objeto pode .de corresponder. (KANT, 2006, p. 70)

Desta forma, Kant afirmará mais adiante que “Hume colocou o costume em lugar da necessidade objetiva no conceito de causa” (KANT, 2006, p. 71), banindo

assim o conceito de causalidade e colocando em seu lugar o conceito de costume. Caygill pontua que Kant preferiu avançar no sentido de superar estas concepções de Hume, não aceitando o costume como explicação plausível para o problema da causalidade. Vejamos:

Em resposta, Kant procurou uma posição crítica em que a causalidade não se baseasse num costume derivado de experiências repetidas nem na ordem ontológica *a priori* de razão e consequência governada somente pelas leis da contradição e da razão suficiente. (CAYGILL, 2000, p.54)

Podemos ainda explicar as objeções de Hume para com o conceito de causalidade por meio do seguinte exemplo: se tomados dois fenômenos naturais, quais sejam o relâmpago e o trovão, perceberemos que o relâmpago é um fenômeno totalmente diferente do trovão. Para Hume estes fenômenos seriam inteiramente distintos. Mas nós atribuímos certa relação “causal” entre eles pelo *costume* ou pelo simples *hábito* de observamos o surgimento de um após o outro. Resulta que, para Hume, tanto o relâmpago como o trovão são dois objetos ou fatos empíricos tidos como substanciais ou reais, distintos e de características totalmente diversas um do outro, o que não justificaria nenhum tipo de relação.

Por outro lado, Kant afirma que é impossível a compreensão destes fenômenos sem a relação causal no entendimento. Caso extinguissemos tal relação, a explicação de tais fenômenos seria de todo vazia, ou seja, causalidade não seria somente associação ou relação, mas a própria inseparabilidade desta relação.

Deste modo, a causalidade é apresentada por Kant como uma necessidade pressuposta na relação que há entre os fenômenos. e esse mesmo raciocínio é válido tanto para a razão especulativa apreender os objetos sensíveis como para a razão prática reconhecer também seus objetos.

Assim, tendo sido apresentadas as dificuldades e os principais pontos desta divergência, resta agora seguir com os argumentos de Kant em defesa do conceito de causa que acreditava estar fundamentado principalmente na razão prática.

### 1. 3. 1 Causa e efeito

Antes de traçarmos diretamente as ponderações kantianas em objeção à Hume, é importante que reportemos às concepções filosóficas de Kant concernentes a causalidade, concepções estas que amadureceram durante toda sua produção intelectual. Buscamos então, nesta abordagem, as definições preliminares que encontramos nos manuscritos concernentes às *Lições de Metafísica* de Kant que trazem diversos conceitos filosóficos que são abordados por ele, entre os quais, podemos destacar os conceitos de causa e efeito.

Neste escrito, Kant apresenta a definição de causa como sendo o princípio da realidade (*principium fiendi*), ou seja, *é aquilo que contém o princípio da realidade da determinação ou da substância*. O filósofo apresenta ainda um encadeamento sistemático acerca do conceito de causa que nos limitaremos apenas a apresentar resumidamente através de tópicos:

- Que há causa não causada e esta é causa independente ou *est ens a se* (ente por si mesmo), isto é, aquela que não causa a si mesmo, mas que simplesmente não tem causa;
- Que causa é primeiro e anterior ao efeito na sequência dos eventos;
- Que o contingente é aquilo que é causado;
- Que as co-causas são como um conjunto de várias causas que podem ser realidade de uma coisa;
- Que somente Deus é causa solitária tendo todas as demais causas a Ele subordinadas;
- Que causa eficiente é aquela que é causada por uma força agente;
- Que há causas subordinadas e coordenadas, sendo que estas últimas se subdividem em principal e auxiliar.

Após as explicações preliminares exposta nas *Lições de Metafísica* acerca do conceito de causa e seus encadeamentos possíveis, Kant trará à luz, ainda nestas



suas pontuações, o cerne da questão de seu embate com David Hume, que mais tarde, na crítica prática, abordará de maneira mais requintada.

Afirmar “tal causa tal efeito” não significa que a causa é semelhante ao efeito, porque causa e efeito não têm relação de semelhança ou de conexão nos conceitos, mas nos fatos. Isso significam que os efeitos se comportam como as suas causas, ou que as denominamos causas somente em função dos efeitos. Se o efeito é diferente, então também a causa deve ter outro nome. Mas causa e efeito não podem ser pensados tautologicamente, porque são coisas totalmente distintas. (KANT, 2005, p. 82)

Com isto, Kant afirma que causa e efeito não podem ser entendidos como sendo a mesma coisa com nomes diferentes, pois não implica semelhança, mas existe uma relação inegável nos fatos decorrentes desta relação possível, de maneira que não podemos pensar um determinado objeto primeiro sem incorreremos também na consideração do outro em um segundo momento – dentro do espaço e do tempo – como parte inseparável no processo de conhecimento de ambos, ainda que tanto o primeiro como o segundo em nada possam ter em comum.

### **1. 3. 2 Causalidade Natural (Objetiva) e Causalidade da Liberdade (Inteligível)**

Kant também diferencia, na *Crítica da Razão Prática*, entre causalidade como uma necessidade natural e a causalidade como liberdade. No primeiro caso, o termo causalidade faz referência a existência determinável, dentro do tempo e do espaço, das coisas, ou seja, enquanto aplicável aos fenômenos e, por conseguinte, diferente e contraditória daquela causalidade que remete à coisa em si, que está situada no campo puro do entendimento, ou seja, na perspectiva do mundo inteligível. Caygill também pontua essa diferenciação em seu comentário sobre a causalidade:

Kant distinguiu também entre a causalidade da natureza e a causalidade da liberdade. A “lei” de causalidade prescrita pelo entendimento para a natureza não é a mesma prescrita pela razão para a liberdade. [...] Para

Kant, é essencial à filosofia teórica e prática que as duas causalidades não sejam confundidas. (CAYGILL, 2000, p. 55).

Cada um destes tipos causais apontados por Kant devem ser entendidos distintamente, no sentido de uma não ser subordinada a outra, apesar de a causalidade da liberdade ser limitada pela da natureza e esta última, por sua vez, não podendo estender-se até o âmbito do supra-sensível, no qual está localizada a liberdade. No tópico da crítica prática, que tem por título *Do Direito que a Razão Pura Tem*, Kant inicia com uma proposta de expansão do conceito de causalidade do mundo sensível, que foi abordado na primeira crítica; aplica-a agora para o mundo insensível do totalmente puro. Desta forma, é preciso entender que a necessidade de uma causalidade da liberdade não fundamenta-se no uso teórico da razão (ou no âmbito da razão especulativa), mas que compreende apenas o uso prático da razão ou na realidade objetiva da lei prática pura, “porque se deve sempre procurar a causalidade pela liberdade fora do mundo sensível, no inteligível”. (KANT, 2006, p.128).

Neste ponto da obra, que já passa da metade da mesma, Kant estabelecerá sua oposição a qualquer tentativa de postulados para uma predestinação da ação humana, numa tentativa de salvar a liberdade noumênica do homem, e, prepara o caminho para as suas últimas considerações acerca dos *postulados da razão prática pura em geral* que abordaremos ao final deste estudo.

A seguir, apresentaremos, sucintamente, a opinião de Kant sobre a questão do problema do *noumenon* e da impossibilidade da coisa-em-si como ponto áureo das argumentações kantiana naquilo que se refere à sua disputa com Hume acerca do conceito de causalidade.

### **1. 3 . 3 O problema noumênico**

Outro tema importante e talvez o mais forte argumento de Kant neste seu confronto com Hume é o argumento noumênico, da “coisa-em-si” ou “*noumenon*”, no qual Kant estabelece que os objetos sensíveis ou empíricos da experiência não são

coisas em si mesmas, uma vez que são, na verdade, objetos possíveis da experiência também possível<sup>9</sup>.

A doutrina do númeno é, na verdade, um dos principais pilares do idealismo subjetivo e este tem também o seu valor no pensamento kantiano sendo apresentado como um fator de inteira importância para a compreensão de sua filosofia em todos os seus aspectos.

A partir do idealismo subjetivo de Berkeley – o qual, nega a possibilidade de haver alguma substância fora do campo teórico ou do campo ideal humano, pois para Berkeley, as coisas não possuem substância em si mesmas sendo apenas ideias da mente divina impressas na mente humana – será levantada a questão filosófica quanto o que é que venha a ser aquilo que nos provoca as sensações, já que todas as coisas fazem parte de nossas representações, uma vez que não se quer aceitar a teoria de Berkeley que apresenta em Deus a solução para esta questão. Assim, a filosofia idealista iniciada em Berkeley – quem o próprio Schopenhauer considera como sendo o pai do idealismo – conclui a impossibilidade, como já foi afirmado, de se conhecer as coisas chamadas materiais.

Do que se disse se segue que não há outra substância senão o espírito, isto é o que percebe. [...] no entanto dizer que uma ideia existe numa coisa que é incapaz de perceber, seria uma contradição manifesta, pois ter uma ideia é o mesmo que perceber assim, onde a cor, a figura e outras qualidades semelhantes existem, tem que ter um alguém que as perceba. Logo, é claro que não pode haver uma substância não-pensante ou *substratum* dessas ideias. Neste ponto insisto: “existência absoluta de coisas não pensantes” são palavras contraditórias ou sem sentido. (BERKELEY, 2006, p. 42 e 50)

Kant dirá depois, que não se pode conhecer a coisa externa, mas também não se pode de todo negá-la – ainda que Berkeley também não negasse a realidade das coisas. Mas Kant não apresenta a solução definitiva a esse problema, como

---

<sup>9</sup> Esta é a bandeira idealista erguida por Berkeley quando em sua filosofia conceitualista propôs a inviabilidade de qualquer substância alheia à mente ou as ideias. Para ele, existem apenas a mente e as ideias. Todas as coisas que compõem o mundo, a natureza, só tem substância em nosso espírito. Objeto sensível para ele não é um elemento causador de ideias exterior absolutamente existente (ainda que não negue a existência possível das coisas), mas serão as próprias ideias que pela mente são produzidas. Tais ideias são impostas sobre uma suposta existência exterior. Nossas ideias são o efeito de causas exteriores as quais são desconhecidas para nós; porém o efeito de nossas ideias nada impede que delas façamos juízos verdadeiros.

posteriormente tentou fazer Schopenhauer. O filósofo de Königsberg se conteve por postular uma suposição causal.

O termo grego *noumenon* (plural *noumena*) refere-se ao que “é percebido”, ou “o que é conhecido”. Em Platão, este termo, era usado no segundo sentido, fazendo referência às coisas do pensamento e não aos objetos sujeitos à percepção dos sentidos. Sendo assim, *noumena* eram as ideias, formas ou universais. Já Kant, referia-se às *noumena* como “coisas em si mesmas”, indicando assim a natureza verdadeira de alguma coisa. Kant também fazia o contraste dessa palavra com a palavra *phaenomenon*, ou seja, aquilo que está sujeito à percepção dos sentidos, e cuja natureza não pode ser alcançada ou mesmo declarada por meio de tais sentidos. O *mundo noumenal* que não está sujeito à percepção dos sentidos pode ser conhecido através da intuição e das experiências místicas, podendo ainda ser descrito por nosso senso moral, isto é, por intermédio de postulados morais. É a partir desta ideia ou concepção de lei moral que se originam as provas da existência de Deus e da alma, pois estes só podem sustentar-se sobre bases morais.

Em suma a coisa-em-si é o mesmo que aquilo que é supra-sensível.

Kant não nega a existência da coisa-em-si, mas acredita que não é possível chegar a um conhecimento, pois tudo que sabemos está contido em nossas representações.

Entende-se o *noumenon* kantiano sob duas perspectivas, uma negativa e outra positiva.

Na primeira perspectiva entende-se que só poderíamos atribuir um *noumenon* ontológico caso fosse possível termos as garantias necessárias de uma realidade objetiva. Assim, *noumenon* não deve ser entendido enquanto objeto algum. *Noumenon* é aquilo que é indefinido e indefinível, é aquilo que pode estar para além de nossas representações. Mas, por outro lado, numa perspectiva mais positiva, não poderíamos negar totalmente ou de maneira absoluta a existência do *noumenon*, pois simplesmente não teríamos os instrumentos necessários para descartar esta hipótese, isto é, a nossa sensibilidade não poderia ser determinante para definir a existência ou não do *noumenon*. Caso assim o fosse, a coisa-em-si seria a própria coisa representada. Assim, tanto empiricamente quanto intuitivamente não podemos determinar ou definir uma negação ou afirmação do *noumenon*. Neste sentido, fica a incógnita da possibilidade daquilo que possa ser provável.

É então este estado sempre tênue o que torna a filosofia kantiana sob vários aspectos ambígua.

Assim, não dizer o que é algo, não nos permitiria pensá-lo nem mesmo como uma possibilidade, uma probabilidade ou mesmo uma hipótese, uma vez que tanto as minhas intuições bem como minhas sensações apontam apenas para um mundo representativo e não para esta tal coisa-em-si. Portanto, ao menos devemos tomar esta representação como real e existente. Se tais representações são figuras de um mundo noumênico eu careço de uma filosofia que explique esse noumenon. A isso, tanto Berkeley como também Schopenhauer procuraram avançar. Este é um primeiro laço no qual Kant se coloca, qual seja em não admitir por completo uma existência ou inexistência do noumenon e, por conseguinte, não explicando assim tal posição. Ao não definir o noumenon Kant limita sua filosofia ao campo representativo não se posicionando em definitivo quanto ao mundo objetivo. Ora, se o noumenon enquanto conceito precisa ser predicado para ser compreendido, se não consigo explicá-lo predicativamente dever-se-ia em fim descartá-lo e nem ao menos mencioná-lo. Além disso, é notória, com os instrumentos cognoscíveis que temos, a impossibilidade de tal coisa-em-si que vá para além dos sentidos e da intuição. Assim, é necessário uma menção de outra hipótese que sustente a possibilidade do noumenon, qual seja, a postulação de um outro tipo de aparelho cognoscível, ou seja, a criação de uma hipótese para sustentar outra.

Como foi observado no início deste tópico, o tema noumênico é o ponto do principal impasse entre as doutrinas humeana e kantiana, especialmente naquilo que se refere a causalidade, conceito que é desprezado por Hume porém estritamente importante para o sistema de Kant. Por aquilo que foi acima exposto, o primeiro problema que Kant aponta em Hume, é pois, que este último toma os objetos A e B como sendo coisas em si mesmas e distintas, o que seria válido para Kant, se Hume soubesse verdadeiramente identificar a coisa-em-si, que está fora do campo fenomênico, para daí então fazer a diferenciação precisa entre uma coisa e outra, de um fenômeno e outro ou de uma determinação e outra. Porém, Kant observa que não se pode tratar acerca das coisas em si, pois elas são incognoscíveis e que apenas devem-se considerar as coisas que são entendidas como simples fenômenos. Desta forma, a causalidade em Kant deve ser aplicada unicamente às relações fenomênicas e puras da razão. Ora, se Hume considera

como sendo certa a coisa-em-si mesma, a sua concepção de causa como enganosa e ilusória estaria correta; porém, tal afirmação não é sustentável em Kant quando este afirma que não se pode saber com exatidão o que são as coisas em si mesmas. Observemos ainda que:

O conceito de um ser que possua livre vontade é o conceito de uma *causa noumenon*, e de que tal conceito não se contradiz a si mesmo, [...] Mas como nenhuma intuição, uma vez que a intuição jamais pode ser sensível, não pode chegar a sustentar essa aplicação, o conceito de uma *causa noumenon*, com relação ao uso teórico da razão, é um conceito que, embora possível e imaginável, é contudo vazio (KANT, 2006, p.75).

Este ser que possui uma vontade livre é em si uma causa *noumenon*, ou seja, é um ser desconhecido; mas é em si causa, ainda que não se possa determinar nessa, características objetivas precisas.

Na base destas discussões acerca do *noumenon* está a negação ou a impossibilidade de se produzir qualquer juízo ou conhecimento da existência da substância enquanto fonte da realidade como materialidade. De modo que Kant fala em termos de impossibilidade da razão teórica poder definir a validade ou falsidade da substância, sendo possível para a razão conhecer os acidentes das coisas ao definir substância como sendo “aquilo que existe em si mesmo só como sujeito; acidente é aquilo que existe somente como predicado ou determinação de uma coisa, ou cuja existência é simplesmente inerência” (KANT, 2005, p.71). Completa ainda afirmando que “conhecemos os acidentes, mas não o substancial. Este é o sujeito que existe depois de serem eliminados todos os acidentes, e isto nos é desconhecido” (KANT, 2005, p71). Eis então a causa *noumenon*, ou seja, aquela causa não causada que resta após serem aniquilados todos os acidentes possíveis. Berkeley, como vimos, também já havia postulado a mente enquanto sujeito ativo causador das ideias, negando assim totalmente a possibilidade objetiva das coisas. Ao que Kant – e a maioria dos filósofos que trataram este tema – denominava de acidente, Berkeley entendia como qualidades que, ao serem eliminadas dos objetos, nada restaria, a não ser aquele ser ativo que percebe e aplica tais qualidades aos objetos do mundo sensível. Vejamos:

Percebemos uma sucessão contínua de ideias; algumas nos são suscitadas de novo; outras mudam ou desaparecem por completo. Há, portanto, alguma causa dessas ideias, da qual estas dependem, e que as produz e as muda. Que esta causa não pode ser uma qualidade, ou ideia, ou combinação de ideias, está claro pelo que se disse na seção precedente. Deve ser, portanto, uma substância; mas já se mostrou que não há substância que seja corpórea ou material; só resta, portanto, que a causa de nossas ideias se uma substância incorpórea ativa, isto é, uma mente. (BERKELEY, 2006, p. 51).

Assim, em Berkeley, o conceito de causalidade trará consigo uma peculiaridade especial que em muito serviria aos propósitos kantianos, qual seja, o da subjetividade total deste conceito, uma vez que para aquele “uma ideia ou objeto do pensar não pode alterar outra” (BERKELEY, 2006, p.51), não havendo nenhuma vitalidade em si nas ideias, e ainda “que o ser de uma ideia implica a sua passividade e inércia, tal que é impossível a uma ideia fazer seja o que for ou, estritamente ser causa de alguma coisa” (BERKELEY, 2006, p.51). Ora, é exatamente a respeito desta causa pura não causada que Kant irá propor a sua importância e lugar no entendimento.

Esta causa não está limitada aos fenômenos, pois tem sua origem pura e pode ser aplicada tanto no campo fenomênico, em conformidade com a realidade objetiva, que por sua vez está relacionada com os objetos da experiência, como também é aceitável a dedução deste conceito de causalidade de maneira *a priori*, devido a necessidade que há – em si mesma – desta conexão entre causa e efeito. Assim, Kant ao buscar um princípio universal para a moralidade da ação, irá detectar que há em Hume um erro, qual seja, o de considerar as coisas enquanto substâncias ou coisas em si mesmas, pois, segundo Kant, não podemos tratar os objetos da experiência como coisas em si mesmas – referindo-se ao noumenon que já foi apresentado anteriormente neste texto –, mas apenas como fenômenos.

### 1.3.4 Os conceitos de vontade e liberdade incluem causalidade

Kant argumenta ainda que o próprio conceito de vontade inclui causalidade. Pois, afirma que a necessidade de uma causalidade aqui não é aquela teórica, na qual o entendimento se reporta a objetos, mas prática e que emerge das relações com a faculdade de desejar neste âmbito prático da razão. Vejamos:

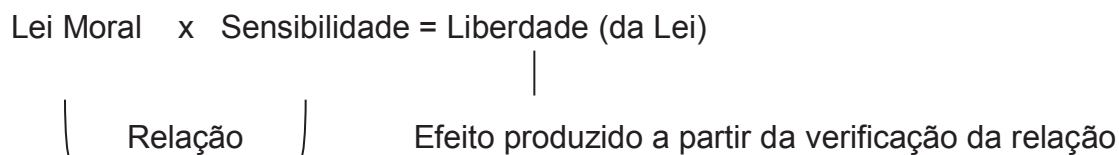
A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura é dada *a priori* na lei moral, por assim dizer como por um fato; pois, assim se pode denominar uma determinação da vontade, que é inevitável, mesmo que não repouse em princípios empíricos. Mas no conceito de uma vontade já está contido o conceito de causalidade; por conseguinte, naquele de uma vontade pura, encontra-se o conceito de uma causalidade com liberdade, isto é, de uma causalidade que não pode ser determinada segundo as leis da natureza que, portanto, não é suscetível de nenhuma apresentação intuitiva empírica como prova de sua realidade, mas que, no entanto, justifica perfeitamente *a priori* sua realidade objetiva na lei prática pura, não (como facilmente se pode reconhecer) em vista do uso teórico, mas somente em vista do uso prático da razão. (KANT, 2006, p 75).

Basta-nos este parágrafo para exemplificar o pensamento de Kant em relação a este tópico. Em resumo, são apresentados de maneira condensada a coalisão em rede dos conceitos de *vontade*, que significa o mesmo que *razão prática pura*, *lei moral*, *causalidade* e *liberdade*, bem como a relação existente entre estes conceitos naquilo que se refere exclusivamente ao uso prático da razão. Assim, na cadeia conceitual do mundo puro a lei reina soberana em sua liberdade. Esta lei determinará a vontade precedendo-a, e, esta última deliberará – após a triagem do arbítrio com a adoção das máximas – no mundo objetivo, a ação. Portanto, a causalidade está posta indiscutivelmente na relação intrínseca destes conceitos. De modo que, se não for considerada esta relação causal, tais conceitos ficam soltos e sem explicação alguma no entendimento, ou seja, sem a devida conexão destes conceitos não tem como determinar objetivamente uma ação.

Kant também argumenta que a lei moral se apresenta enquanto fato da razão como independente daquilo que é sensível, logo é livre. Este portanto, é um movimento causal inerente que apresenta o conceito de liberdade emergido como característica fundamental e indispensável da própria lei em si por força de uma



causalidade intrínseca, ou seja, a liberdade é o efeito produzido da relação da lei moral com o mundo empírico, ou seja, é o efeito causado pela relação entre lei e sensibilidade. Observemos o seguinte esquema:



Assim, o que deve ser considerado, nesta concepção kantiana do conceito de causalidade na segunda crítica, é a relação da conexão existente ao observar determinado fenômeno como sendo causa A em detrimento de um efeito B, isto é, o que importa nesta compreensão de causalidade é a experiência da relação e não os objetos relacionados, pois se separarmos a causa do efeito se incorre por romper tal conexão, restando a impossibilidade ou inviabilidade de conhecer determinado objeto ou fenômeno enquanto início e fim dentro do tempo e espaço, provocando então uma contradição quanto a conexão desta observação fenomênica e o seu conhecimento. Vejamos:

De minhas indagações resultava, porém, que os objetos com os quais devemos tratar na experiência não são de modo algum coisas em si mesmas, mas simples fenômenos [...] entretanto, podemos perfeitamente conceber que estes, como fenômenos, devem necessariamente estar ligados de certo modo a uma experiência (por exemplo, relativamente às relações de tempo) e que, por conseguinte, esses fenômenos não os podemos separar sem incorrer em *contradição* para com essa conexão, mediante o que se torna possível a experiência no qual os mesmos são objetos e, além disso, objetos apenas cognoscíveis para nós. (KANT, 2006, p.72).

Neste sentido, então, se caracteriza toda égide do idealismo, originada também em antecessores como Berkeley, ao considerar que sem a categoria da causalidade não se pode ter conhecimento algum do existente, como por exemplo, nas relações existentes entre dia e noite, nascente e poente, nascimento e morte, partida e chegada (movimento), relâmpago e trovão, fósforo apagado – atrito –

fósforo aceso, etc. De modo que Kant admite não ter conseguido deduzir a realidade objetiva dos conceitos, mas sim, apenas de uma realidade possível das coisas a partir da relação dos objetos dessa experiência possível, ou seja, a suposta realidade fenomênica.

Ainda que Kant não tenha conseguido deduzir a realidade objetiva do conceito de causalidade, ele aplicará a validade deste conceito exposto na *Crítica da Razão Pura* ao conceito de liberdade na crítica prática, procurando, neste sentido, argumentar, pois está certo de que situou o conceito de causalidade perfeitamente no entendimento puro, o qual faz referência tanto a objetos sensíveis como também insensíveis.

A compreensão do conceito de causalidade abordado na segunda crítica é também de grande importância dentro do sistema formulado por Kant, pois a exigência de uma justiça futura (após a morte) é entendida enquanto efeito ou consequência das práticas morais realizadas na presente vida.

Por fim, sendo a categoria da causalidade aplicada aos objetos da experiência possível, Kant se utilizará desta ampliando-a em sua busca de um princípio universal para explicar a moralidade da ação.

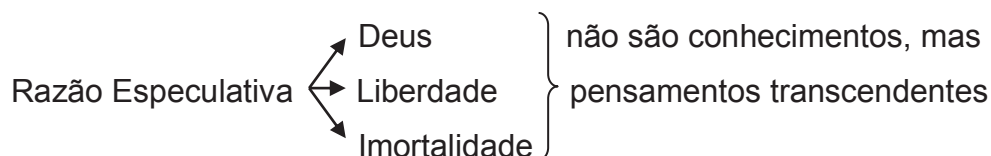
Uma vez estando esclarecidos alguns pontos relevantes que este estudo, até aqui, pretendeu apresentar, é oportuno fazermos um comentário acerca da noção de argumento moral que permeia a obra estudada.

### 1.4 O ARGUMENTO MORAL

Devido a toda problemática que sempre envolveu o conceito de “Deus” em toda a história do pensamento, Kant, de origem pietista, não intencionaria deixar de tocar nesse assunto e de incluí-lo em seus comentários, pois explicar a origem, comprovação ou a negação do conceito de Deus foi sempre um grande desafio tanto para teólogos, como também para os filósofos.

Como sua proposta é o de estabelecer novos parâmetros para o entendimento daquilo que se deve compreender acerca do uso da razão e de como ela se comporta diante de tudo, seria de todo indispensável neste seu amplo sistema, discutir como se poderia encaixar ou onde estaria fundamentado tal conceito, haja vista que a fundamentação é uma necessidade constante na filosofia kantiana.

Na primeira crítica já fica estabelecido parcialmente por Kant que conceitos como o da imortalidade da alma, Deus e liberdade não podem ser substancialmente ou objetivamente sustentados por meio da razão especulativa (ou razão teórica), pois tal razão teórica fundamenta-se essencialmente nos objetos de sua intuição. Assim, tais objetos encontram-se ausentes nos termos anteriormente citados, por lhes faltarem conteúdo predicativo adequado para sua compreensão.



Kant ainda não descarta a possibilidade do conhecimento destes conceitos, mas apenas conclui, até então, que tais conceitos são impossíveis por intermédio das vias do conhecimento teórico até então estabelecidas, e que, mesmo assim, tais vias não negam estes conceitos; apenas não se pode encontrá-los por este caminho. Vejamos o que nos diz Kant no final de sua crítica prática:

O conceito de Deus, é um conceito que originalmente não remonta à física, isto é, à razão especulativa, mas à moral, podendo-se dizer igualmente o mesmo dos outros conceitos da razão [...] como postulados da razão em seu uso prático (KANT, 2006, p.167). [...] Deus, a liberdade e a imortalidade, porque não posso demonstrá-las por meio de minha razão especulativa, nem tampouco certamente refutá-las. (Kant, 2006, p.169).

Assim, segundo Kant, a razão especulativa, simplesmente não possui ferramentas necessárias para garantir ou provar com clareza a existência destes conceitos. Neste sentido, Caygill também afirma que “embora Kant destruísse de forma concludente as bases de tais provas especulativas, isso não exigiu dele, no entanto que abandonas a convicção da imortalidade. Ela reaparece em CRPr<sup>10</sup>, a par da liberdade e de Deus”. (2000, p.190). Disso resulta que surgirá com a crítica prática uma proposta de expansão deste conhecimento com o intuito de situar na razão estes conceitos.

#### **1. 4. 1 Da Existência de Deus e a Imortalidade da Alma como Postulados da Razão Prática Pura**

Aqui é necessário pontuarmos o que pode ser entendido acerca do conceito de existência em Kant. Este conceito se refere tão somente a *possibilidade de julgar em geral*. Em *Lições de Metafísica*, Kant diferencia dois tipos de juízo: o problemático e o assertivo, ambos se referem a como pensamos predicativamente acerca dos objetos. No *juízo problemático* é acrescentado subjetivamente no pensamento um predicado ao objeto, ou seja, ele pode ser qualificado, acrescentando suas qualidades. No segundo caso, quanto ao *juízo assertivo*, é acrescentado predicado a um objeto fora do sujeito que pensa, isto é, que se encontra fora da capacidade do pensamento ou não está contido no mesmo. Disto resulta que na *realidade* os predicados são postos de maneira *absoluta*, porém na *possibilidade*, a predicação ocorre de maneira *relativa* no pensamento. Isto sugere que, para haver o conhecimento pleno da realidade se faz necessário a capacidade absoluta de predicação desta realidade, ao passo que quando ocorre uma

---

<sup>10</sup> Sigla para *Crítica da Razão Prática* utilizada por Caygill.

predicação imprecisa posta em objetos fora<sup>11</sup> do pensamento, os quais Kant denominará posteriormente de transcendentais, tal conhecimento se torna relativo, no sentido de que o pensamento não consegue alcançar com exatidão o objeto pensado por lhe faltar o conteúdo predicativo necessário.

Champlin, em seu tópico sobre *Existência* comenta que, segundo Kant, “não podemos predicar a existência. Em outras palavras, as nossas afirmações de que coisas existem, com base em nossa razão ou em nossos dogmas, na verdade não as fazem existir”. (1997, p.623). Isso nos remete ainda a uma interpretação que Kant daria a célebre frase de Descartes “penso logo existo”. Pois, para Kant, a simples intenção de dizer que algo existe não traz a coisa a existência, uma vez que nada estaria sendo acrescentado ao sujeito para melhor conhecê-lo ou apreendê-lo no pensamento. Entretanto o “eu” subjetivo de Descartes não estaria de todo descartado, já que o próprio Kant também afirma que “se algo é simplesmente pensado, neste caso significa que é possível” (2005, p. 62) e que “a existência não dá, pois, ao objeto algum predicado a mais. [...] Mas a existência acrescenta-se só no meu pensamento, não na coisa”. (2005, p. 62).

Assim, adentramos ao mundo da determinação kantiana, no qual a coisa existente se apresenta *com todos os seus predicados*<sup>12</sup> e, portanto, é *completamente determinada*<sup>13</sup>.

O raciocínio dedutivo que Kant traça para postular a existência de Deus, parte da necessidade de harmonizar os conceitos de *moralidade* e *felicidade*. Kant demonstra na analítica que a *virtude* é o que *nos torna dignos de sermos felizes* e que o objeto último da vontade é a felicidade, ou seja, a busca do bem mais completo e acabado, qual seja o *Bem Supremo*. Deste modo, por um movimento causal indubitável, o Sumo Bem é o alvo da vontade, uma vez que esta deve buscar sempre sua plena satisfação. Somente neste conceito de um bem supremo, no qual não possa existir nenhuma condição acima do mesmo, é que pode descansar a vontade.

Após estabelecer o sumo bem como objeto da vontade, resta promover a união entre a moralidade e a felicidade.

<sup>11</sup> Alusão ao que é supra-sensível.

<sup>12</sup> Isso ocorre no campo fenomênico, não na realidade efetiva das coisas. Pois, segundo Kant, “a existência não é o conceito da determinação completa; não a posso conhecer, pois isto comportaria a onisciência [...] a existência não dá, pois, ao objeto algum predicado a mais”. (KANT, 2005, p.62).

<sup>13</sup> KANT, 2005, p.61.

O filósofo define felicidade como sendo “o estado no mundo, de um ser racional para quem, em toda a sua existência, tudo corre segundo seus desejos e segundo sua vontade” (KANT, 2006, p.151), ou seja, é a concordância da natureza com o propósito final ao qual se propõe a realizar. Isso implica dizer que nesta definição de felicidade há apenas um processo empírico de satisfação entre a natureza e o seu desejar, ou seja, o agente aqui não é causa do mundo e de sua própria natureza para que possa garantir sua felicidade plena. Também, naquilo que se refere a lei, não há a mínima cumplicidade ou concordância neste processo, uma vez que a lei moral em sua liberdade, em nada tem a ver com procedimentos naturais. Agora, surge uma lacuna entre *moralidade* e *felicidade* carecendo de um elemento que possa ser capaz de preencher este abismo e unir estes conceitos, promovendo a concordância exata, enquanto causa, entre *moralidade* e *felicidade*. Kant organiza esta relação da seguinte forma:

O sumo bem, portanto, não é possível no mundo se não se admitir uma causa suprema da natureza que exerce uma causalidade conforme a resolução moral. Ora, um ser que é capaz de ações segundo a representação de leis é uma inteligência (um ser racional) e a causalidade de semelhante ser segundo essa representação das leis é sua vontade. A causa suprema da natureza, portanto, enquanto for necessário supô-la para o sumo bem, é um ser que, pelo *entendimento* e pela *vontade*, constitui a causa (por conseguinte o autor) da natureza, isto é, Deus. Por conseguinte, o postulado da possibilidade do *sumo bem derivado* (do melhor do mundo) é ao mesmo tempo o postulado da realidade efetiva de um *soberano bem originário*, isto é, da existência de Deus. (KANT, 2006, p. 152).

Estes postulados – ou proposições finais derivadas de hipóteses – se alinham por meio de um encadeamento conceitual necessário, ou seja, causal. A vontade (razão prática pura) é, portanto, causa para as ações no mundo sensível com base na lei moral, por conseguinte, esta vontade tem por objetivo alcançar algo no mundo. Não pode ser uma vontade que vise o nada ou a simples satisfação passageira de bem estar, ou mero afago às inclinações, mas tem por alvo maior, um bem supremo que a sacie enquanto objeto pleno para as suas ações. Assim, fica estabelecido por necessidade causal a busca da vontade pelo sumo bem que ela mesma projeta no mundo enquanto possibilidade, e, isto, é o que pode dar sentido de ser para esta vontade. Aqui, portanto, surge o problema de que tal objeto da vontade – o sumo

bem – é impossível de ser alcançado no mundo pelos seres racionais, pois tal tarefa exige o total cumprimento e conformidade com a lei moral no sistema kantiano, uma vez que “a conformidade completa da vontade com a lei é santidade, uma perfeição de que nenhum ser racional do mundo sensível é capaz em qualquer momento de sua existência” (KANT, 2006, p. 149), e, isso devido os inconvenientes atropelos dos pendores ao mal ou simplesmente laços das inclinações. De modo que a moralidade é tida como racional (inteligível) e a felicidade (representação) assentada no mundo sensível restando assim admitir mais um postulado que possa unir em definitivo estas duas modalidades, qual seja, o da existência de Deus. Neste momento da crítica prática, Deus se apresenta como *hipótese* naquilo que se refere ao uso teórico da razão, mas por outro lado como *crença racional* num processo natural de antinomia<sup>14</sup>, ou seja, ainda que a razão especulativa não reconheça neste conceito (de Deus) um objeto, a razão prática pura o postula como único fundamento necessário como causa e autor da natureza. Pois, apenas a ideia de um ser criador, legislador e juiz pode dar sentido a realização efetiva da vontade e promover sua satisfação através da união da moralidade e da felicidade completa em um estado de vida futuro, no infinito. Ora, Deus é postulado como fundamento e causa da natureza humana cuja disposição é boa justamente por ter sido criada a partir deste bem soberano. Porém, esta mesma natureza pende para o que é mal devido as inclinações sensíveis que a afeta. Disso resulta que este retorno ao estado perfeito e original só será promovido pelo Bem Soberano Originário na eternidade em detrimento daquelas atitudes tomadas a partir das adoções das máximas na mente dos seres racionais, de modo que “Deus e a eternidade, com sua temível majestade estariam sem cessar diante de nossos olhos” (KANT, 2006, p. 173).

A isso sucede que a plenitude moral não pode ser alcançada no mundo em virtude das influências sensíveis na natureza humana que adiam esta satisfação ou cumprimento pleno da exigência da lei, conduzindo o movimento dedutivo inevitavelmente para postular a *imortalidade*, ou seja, a perfeição é um progresso que perpassa ao infinito. Vejamos:

---

<sup>14</sup> Contradição entre duas leis ou princípios; oposição recíproca. Minidicionário Silveira Bueno; Segundo Caygill, “Kant recorre à terceira antinomia teórica de liberdade e causalidade natural, e distingue entre liberdade como noumenon e causalidade natural do mundo sensível”. (2000, p. 29).

Para um ser racional, mas finito, só é possível o progresso ao infinito, partindo-se dos graus inferiores aos superiores da perfeição moral. Aquele que é infinito, para quem a condição do tempo nada representa, vê nesta série, para nós indefinida, o todo da conformidade à lei moral, e a santidade, exigida incessantemente por seu mandamento para se estar em concordância com sua justiça na participação por ele assinalada a cada um no sumo bem, deve encontrar-se inteiramente numa única intuição intelectual. (KANT, 2006, p. 150)

Assim, para Kant, a total conformidade com lei moral exige um processo iniciado na existência, mas que independente do quanto seja sua duração, jamais poderá ser efetivado em nenhum momento da presente existência “mas somente na infinitude de sua duração (que somente Deus pode abranger), completamente adequada a vontade de Deus”. (KANT, 2006, p. 151). Isto nos sugere uma negação de qualquer tipo de doutrina da reencarnação enquanto tentativa de se chegar ao estado ideal dentro da existência temporal e de qualquer apelo a uma perfeição mesmo que sejam lançados todos os esforços em apenas uma vida, restando apenas que apostemos todas as nossas fichas no infinito.

Ora, a lei está em um estado atemporal na razão pura, livre das condições sensíveis do tempo e do espaço, logo se faz necessário que o seu cumprimento pleno também ocorra em um estado semelhante, isto é, na eternidade.

Kant, em seu sistema, desistiu de todos aqueles argumentos tradicionais acerca da existência de Deus, tais como: o argumento ontológico, etnológico, cosmológico, teleológico, etc, e também das explicações tipicamente antropomórficas, preferindo assim postular o argumento moral.

Kant tomou seu ponto de partida no imperativo categórico, e deste inferiu a existência de alguém que, como legislador e juiz, tem o absoluto direito de dominar o homem. Em sua opinião, este argumento é muito superior a qualquer um dos outros. O reconhecimento que o homem tem do Sumo Bem e a sua busca de um ideal moral exigem e necessitam a existência de um Deus que concretize este ideal. Embora este argumento indique a existência de um ser santo e justo, não torna obrigatória a crença em um Deus, em um Criador ou em um ser de infinitas perfeições. (BERKHOF, 1990, p.29).

Desta forma, é através do argumento moral, que Kant procura postular uma prova da existência de Deus e da imortalidade da alma, bem como o de liberdade e



eternidade, que até então, eram considerados inacessíveis na primeira crítica. Assim, nesta segunda crítica, ele irá apontar para uma possível compreensão destes conceitos, anteriormente suspensos, enquanto objetos da razão prática, ainda que não se possa saber nada sobre eles, pois a lei moral exige a concepção destes termos enquanto aplicados a objetos possíveis. Champlin resume o pensamento Kantiano ao que diz respeito a existência de Deus e a imortalidade da alma da seguinte forma:

Kant, um filósofo alemão, costumava utilizar-se da ideia da moralidade de Deus como prova de sua existência. É óbvio que neste mundo não prevalece a justiça, embora nossos sentimentos íntimos digam-nos que a justiça terá de prevalecer final e completamente. Porém, somente uma personalidade como Deus poderia fazer com que essa vitória final do bem venha a ser uma realidade. A isso devemos acrescentar que somente uma pessoa como Deus pode ser o Juiz de todos, recompensando e punindo, de conformidade com um princípio correto. Há igualmente um pensamento que não devemos esquecer: a imortalidade precisa ser um fato, pois somente depois desta vida é que a maior parte das vidas pode prestar contas a Deus como convém. A fim de dar a este Juiz o tempo de tomar essa prestação de contas, o homem precisa sobreviver à morte física, para que possa apresentar-se ao julgamento, recebendo sua recompensa ou sua punição, de conformidade com o que cada um tiver feito nesta vida terrena. Além disso, deve haver lugares de recompensa e punição. (1997, p.99 e 100)

Assim, fica claro, neste resumo de Champlin, que Kant procurou estabelecer a relação de necessidade entre os conceitos de justiça, Deus e imortalidade a partir da sua doutrina moral. Procurou o filósofo apresentar um fim para os objetos da razão prática pura (bem e mal) ao postular a existência de Deus como consumidor de toda justiça futura, e, que para isso, inevitavelmente o ser racional precisará prestar contas em uma vida futura, justificando, portanto, a imortalidade da alma.

O argumento moral sugere que na mente do ser racional existe uma intuição de que as ações morais são passíveis de retribuição compatível com cada uma destas. Além disso, há também uma solicitude inata por uma justiça plena, uma vez que na atual vida terrena, a justiça não se cumpre em sua totalidade

Conceitos como valor e bondade só podem ser preservados na presença de uma estrita moralidade. Isso inclui, inevitavelmente, recompensa e castigo absolutos para o bem e para o mal praticado. Só faz sentido buscar o bem se for dentro do contexto de um mundo criado, organizado e controlado por este princípio moral. Um

homem bom terá de ser finalmente recompensado e um homem mau, terá de ser em fim punido. É provável que tal recompensa não ocorrerá na presente vida física em nenhum grau satisfatório. Portanto, ao entender tal senso de justiça, Kant sugere que deve haver uma alma imortal que continuará existindo mesmo depois da morte física.

Será então na última crítica (*A Crítica da Faculdade do Juízo*) que Kant ao fechar essa obra estética, estabelecerá que o fim último da lei moral é a felicidade, e que, uma vez que para Kant uma coisa objetiva é algo com o qual se possa ter uma relação prática, o agir em prol de um bem imperativo da razão ficaria sem sentido algum se não houvesse uma justa recompensa que venha a satisfazer em definitivo esta lei da razão, proporcionando assim, felicidade perpétua. Ainda que a figura de Deus enquanto conceito seja um impossível teórico para a razão especulativa, torna-se, por outro lado, indispensável para fazer valer a pena um agir com retidão e em conformidade com a santa lei.

Conclui-se, neste tópico que, o argumento moral é uma saída kantiana para explicar a possibilidade de conceitos inalcançáveis pela a razão especulativa e que, contudo encontram-se situados nela. Tais conceitos são provados posteriormente a partir de uma relação necessária de uma progressão causal com base no alcance do sumo bem, ou seja, numa vida eterna e justa após a morte.

## 2 A QUESTÃO DO RESPEITO À LEI MORAL NA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

“Aquilo cuja representação, como fundamento da determinação da vontade, humilha na opinião que temos de nós mesmos, suscita por si, porque é algo positivo e fundamento da determinação, o respeito” (KANT, 2006, p. 96).

Após a breve exposição das ideias básicas da doutrina geral apresentada por Kant na *Crítica Prática*, o presente texto fará agora um recorte desta obra e de outras possíveis citações em seus demais escritos, concernente àquilo que é objeto final desse estudo, qual seja: o respeito. Para tanto, extrair-se-á do capítulo III (*Dos Motivos Impulsionadores da Razão Prática*) os conteúdos necessários à compreensão daquilo que significa o respeito à lei moral conforme a proposta kantiana.

Foi para que se entenda melhor este tópico, que o presente texto procurou, de maneira bastante resumida, elaborar todos os temas anteriores objetivando, assim, esclarecer dentro do possível estes preliminares indispensáveis para situar o estimado leitor. Tentamos facilitar assim o caminho para aquilo a que se propôs este texto enquanto meta para este estudo, ou seja, a concepção kantiana quanto ao respeito à lei moral. Disso, se segue, primeiramente, a apresentação do significado do termo.

### 2.1 DO TERMO RESPEITO

O termo comentado por Howard Caygill em seu dicionário Kant é “Achtung”.

Respeito <sup>15</sup> significa em alemão:

---

<sup>15</sup> Disponível em: < <http://www.woxikon.com.br/alemao/Achtung.php>>. Acesso em 19. Fev. 2014.

- Anerkennung
- Ehrerbietung
- Ehrfurcht
- Respekt

*vtd* 1 respektieren, achten, ehren, verehren.

## **Achtung**<sup>16</sup>

Ach.tung

*Sf* (o. *Pl*) 1 estima, respeito. 2 atenção. **alle Achtung!** muito bem!, bravo!

## **Anerkennung**

An.er.ken.nung

*Sf*, -en 1 reconhecimento, aceitação, aprovação. 2 respeito. 3 legitimação

## **Ehrfurcht**

Ehr.furcht

*Sf* (o. *Pl*) reverência, respeito, veneração

## **Respekt**

Res.pekt

*Sm* (o. *Pl*) respeito, reverência.

Kant dedica a maior parte de seus escritos a formulações daquilo que seriam as suas concepções acerca do amor e do respeito, não obstante seus seguidores preferirem aterem-se ao estudo da primeira crítica. Para o presente texto, Kant tem em mente desenvolver expansivamente seu pensamento ético e isto pode-se perceber ao contemplar-se com um olhar mais amplo seus demais escritos. Entende-se que este é seu maior objetivo, ou seja, o desenvolvimento de uma ética embasada na razão prática pura.

Encontramos além da Crítica Prática, uma explanação ainda mais detalhada destes conceitos no seu livro *Metafísica dos Costumes* no qual estabelece de

<sup>16</sup> Disponível em: < <http://michaelis.uol.com.br/escolar/alemao/index.php?lingua=alemao-portugues&palavra=Achtung>>. Acesso em 19. Fev. 2014.

maneira mais clara suas intenções em demonstrar estes conceitos, de modo que a ética kantiana é erguida sob a égide do amor e do respeito tendo como ponto de partida a proposição cristã “ama ao teu próximo como a ti mesmo”<sup>17</sup>, a qual o próprio Kant considera como sendo “a lei ética da perfeição”, “a máxima de benevolência”, que não obstante é também citada por ele e extremamente difundida com outras palavras, como no caso de seu imperativo categórico.

Já no primeiro parágrafo do capítulo III do livro I da *Crítica Prática*, entende-se que, cronologicamente, a lei moral é o que determina de imediato a vontade e que a nenhuma vontade divina pode-se atribuir o status de motor ou mola da vontade; tão somente a lei moral pode ser dado tal status. Em seguida é levantada a questão quanto ao problema de como pode a lei moral encontrar um motor fundamental em si mesma, considerando, neste primeiro momento, tal problema como insolucionável por parte da própria razão e idêntico a possibilidade de haver uma vontade livre, ou seja, Kant levanta um problema que será solucionado posteriormente, qual seja o da possibilidade de a lei ser em si mesma auto-suficiente.

Mas, por um instante, Kant se abstém de resolver esta questão e no parágrafo seguinte se propõe a responder não como um motor da lei moral pode ser seu fundamento, e sim, o que tal lei tem por necessidade produzir, ou seja, qual é o efeito da lei no espírito. Assim, fica estabelecido o objeto a ser dissertado por Kant neste capítulo, qual seja: o efeito da lei moral enquanto motor e fundamento de si mesma, no espírito do ser racional.

Consequentemente, Kant postula que a lei moral determine a vontade essencialmente como vontade livre, isto é, sem o apelo àquelas inclinações sensíveis – excluindo-se todas elas –. Uma vez que tal exclusão do sensível é firmada, produz um efeito de caráter negativo. Assim, tendo os impulsos sensíveis sempre como sua base um sentimento, o efeito negativo sobre a supressão destas inclinações irá gerar também um sentimento ao qual ele chama de dor, a partir dos danos causados pela lei sobre as inclinações. Em resumo disto que foi colocado, Kant conclui que “a razão prática pura causa simplesmente prejuízo ao amor-próprio” (KANT, 2006, p. 94), ou seja, a moral impõe limites àqueles conjuntos de satisfações os quais unem todas as inclinações e que dá o nome de felicidade.

---

<sup>17</sup> KANT, Immanuel, 1724-1804. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução Edson Bini. 1 ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. 240 p. p. 199.

Neste sentido, a lei moral em seu aspecto negativo, é contrária ao amor-próprio, a estima de si, a presunção.

Mas sendo a lei a forma de uma causalidade intelectual, a saber, a liberdade, ela é em si positiva, e é neste aspecto positivo que a lei moral é também um objeto de respeito. Assim, inicia-se a configuração do respeito, a partir de agora, como um sentimento positivo fundamental no sentido de que não se origina naquilo que é empírico, mas como um efeito *a priori* do intelecto. Deste modo, Kant define que:

“O respeito para com a lei moral é, portanto, um sentimento que é o efeito de um fundamento intelectual, sendo esse sentimento o único que nos é dado conhecer inteiramente *a priori* e cuja necessidade podemos ter como evidente”. (2006, p. 95).

Certamente que, enquanto a lei é de modo negativo aquilo que humilha a presunção do sujeito racional no tocante ao amor de si que é movido pelas inclinações, é também esta mesma lei que demonstra um sentimento positivo de respeito, o qual é conhecido *a priori* e sem influência do que é sensível. Abaixo é esboçado o esquema disto que até aqui foi colocado:

Sentimentos das sensações → inclinações sensíveis → amor próprio  
Sentimento puro da razão prática → respeito à lei moral

Lei Moral { Aspecto negativo: aniquila a presunção (provoca humilhação)  
Aspecto positivo: respeito

Ao mesmo tempo em que a lei moral desfavorece a opinião que temos de nós mesmos, ela suscita em nós também o respeito, que é o único sentimento que nos é concedido que o conheçamos totalmente *a priori* sendo também efeito da construção intelectual da lei na razão, e, esta é uma relação que provará, mais adiante, a objetividade de uma prática pura.

Esse efeito negativo sobre o sentimento daquilo que é desejável, Kant considera como sendo patológico, enquanto que, contrapondo-se a este termo, temos o efeito positivo e “fundamento da determinação da vontade”, que é o respeito pela lei.

Assim, portanto, a lei moral humilha inevitavelmente todo homem quando esse compara a tendência sensível de sua natureza com aquela lei. [...] Ora, como tudo o que se encontra no amor de si pertence à inclinação, [...] compreendemos como é possível reconhecer *a priori* que a lei moral, ao excluir as inclinações, [...] possa exercer um efeito no sentimento, efeito que por um lado é meramente negativo, sendo por outro, mais precisamente em relação ao fundamento, que impõe limites, da razão prática pura, positivo. (KANT, 2006, p. 96).

Daí segue-se que após estas considerações, Kant irá abordar com um olhar mais apurado este respeito apresentando algumas características deste sentimento.

Cabe agora fazer duas considerações essenciais, a severa distinção entre felicidade com seus princípios empíricos determinantes e a moralidade que traz consigo fundamentos legais *a priori*. Vejamos:

Ora, a distinção entre a doutrina da felicidade e a da moralidade, na primeira das quais os princípios empíricos constituem todo o fundamento, enquanto na segunda nem a menor intervenção dos mesmos se registra, é, na analítica da razão pura prática, a principal ocupação a que a mesma seja primordialmente obrigada, devendo nela proceder tão *exatamente* e, por assim dizer, tão *escrupulosamente* como o geômetra em relação aos seus cálculos. (KANT, 2006, p.115).

Kant apresenta a razão quase que como uma entidade autônoma que se sobrepõe ao livre-arbítrio dos seres racionais, isto é, a razão é um tipo de entidade auto-suficiente e universal que por meio da lei que a torna livre impõe-se no ser racional e sobre o ser racional, no sentido de determinar a sua prática. Ele deixa claro que não se pode atribuir o respeito para com a lei moral nem ao homem e nem a Deus, estabelecendo mais uma vez a independência da razão.

A seguir apresentamos algumas características analisadas por Kant quando o mesmo aborda o conceito de respeito.

## 2.2 CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DO RESPEITO

### 2.2.1 O respeito refere-se a pessoas e não a coisas

O respeito só pode referir-se às pessoas, nunca às coisas. (KANT, 2006, p. 98).

A doutrina kantiana do respeito propõe que o homem jamais deva ser tratado como um mero meio, mas que ele seja visto como uma finalidade em si mesmo, ou seja, uma entidade que merece todo respeito.

Essa é uma primeira característica do respeito, em que este só ocorre entre seres racionais e somente a estes pode ser atribuído. Assim, Kant prova que, neste caso, não se trata de uma razão pura apenas, pois a mesma refere-se sempre a objetos do sensível, mas que é preciso valer-se de uma extensão dessa razão pura, qual seja uma razão prática pura. Isto também fica consolidado na *Metafísica dos Costumes* parte II na seção II e § 38, quando declara que “todo ser humano tem um direito legítimo ao respeito de seus semelhantes” e completa ainda dizendo que tal ser humano “está, por sua vez, obrigado a respeitar todos os demais, pois um ser humano não pode ser usado meramente como um meio por qualquer ser humano [...], mas deve sempre ser usado ao mesmo tempo como um fim”. (KANT, 2010, p. 206, 207). Neste escrito, Kant amplia ainda mais suas considerações acerca do conceito de respeito, o qual aponta ainda para um reconhecimento da dignidade (*dignitas*) de um ser humano para com o outro, onde tal dignidade se apresenta como a atribuição de um valor que não tem preço e que se contrapõe ao desprezo, que seria a destituição de valor no julgamento de alguma coisa ou de alguém.



### 2.2.2 O respeito não é um sentimento comum, mas um tributo que não se pode negar ao mérito.

Na leitura de Kant, os homens se esforçam para maquiar este sentimento ou se defender dele. Mas tal empreendimento, não encontra sucesso algum, pois não há como escapar à honradez para com aquele ser humano dotado de profunda moral em todas as suas ações.

*O respeito é um tributo que não podemos negar ao mérito, queiramos ou não; embora, em todo o caso, possamos deixar de manifestá-lo exteriormente, não podemos, todavia, impedir de senti-lo interiormente. (KANT, 2006, p. 99).*

O respeito está intimamente ligado à ideia de estima, de admiração – ainda que não se possa confundir o respeito com nenhum outro sentimento, pois o respeito é a própria moralidade – que se tem pelo outro quando este outro é um ser moralmente admirável. O respeito pode ser entendido, inevitavelmente, como uma homenagem interna prestada ao mérito do outro, é a simples comparação, entre dois seres racionais ou de si mesmo com o outro. Ao contemplar o mérito do outro que está em conformidade com a lei universal da razão, o sujeito que contempla não pode negar o respeito por aquele, ainda que tal respeito não seja externado. Aquilo que há de positivo no respeito encontra-se em relação ao outro enquanto que aquilo que o representa negativamente está indicado *a priori* na própria pessoa que reverencia, ou seja, todos admiram e respeitam aquele que pauta suas ações sob a orientação fiel da razão, cuja liberdade é latente devido sua conformidade com a lei o que faz um ser de elevada moral.

Kant diferencia o respeito a lei de outros sentimentos como amor, temor, admiração ou estupefação. Quando um ser racional vê no outro retidão de caráter fica verificado e comprovado o respeito à lei. É quando se enxerga no outro a sua conformidade com a lei moral. O respeito fica então evidenciado na relação comparativa entre os indivíduos e seu grau de moralidade em conformidade com o

imperativo da lei. É quando um indivíduo racional reconhece no outro o cumprimento legal que a lei assim o exige em submissão subjetiva e ação objetiva. Assim, ainda que o indivíduo não exteriorize seu apreço ao reconhecer no outro tal cumprimento da lei, não pode negar o efeito do respeito em seu íntimo.

### **2.2.3 Não é sentimento de prazer, mas é causa de sofrimento.**

O respeito não está ligado ao que é sensível ou perceptível, pois não é um sentimento de prazer, uma vez que, no pensamento kantiano, o prazer tem o seu fundamento encontrado nas representações das inclinações sensíveis, ou seja, a concepção limitada de felicidade que o sujeito tem está indissoluvelmente ligada àquilo que, sensorialmente este sujeito comum absorve de sua condição de aprisionamento imediatista ao sensível, isto é, o sujeito tende sempre a fazer uma leitura errônea daquilo que lhe é agradável, ou melhor, em detrimento daquilo que lhe é desagradável perceptivamente, ocasionando assim um mascaramento de uma lei imperativa inata. Daí é o respeito, o sentimento por excelência, que se opõe a estas inclinações naturais oriundas do ser racional e limitado.

Conseqüentemente, para Kant, tal sentimento de respeito para com a lei, não é um sentimento prazeroso justamente pelo fato de o respeito à lei impor privações e coerções às inclinações; porém é nesta privação que se acha a liberdade, pois a liberdade é determinada pela lei.

A liberdade, cuja causalidade só é determinada pela lei, consiste precisamente em que ela limita todas as inclinações e, por isso, também a estima da própria pessoa, com a condição de observar sua lei pura. (KANT, 2006, p.100).

Tal subjugação das inclinações pelo respeito causa também um inevitável sentimento de sofrimento, pois reflete a aceitação dos limites impostos pela lei. É a influência de uma razão prática pura, que provoca como efeito do dever, esse sentimento de humilhação, bem como faz padecer a estima da pessoa diante de uma liberdade causada pela lei que a priva de todas as inclinações.

Uma vez que a opinião acerca do valor pessoal que o sujeito tem de si é contraditório em relação à lei moral – que limita as intenções objetivas dos sentimentos sensíveis – é gerado, então, no sentimento, a sensação de sofrimento, que é, por conseguinte um efeito negativo da lei que Kant denomina de humilhação. Tal humilhação é também a indicação de que no sujeito racional a lei faz indubitavelmente resistência em objeção aos motores da sensibilidade. Kant complementa ainda dizendo que essa pretensão negativa daquilo que ele chama de estima moral, ou seja, a humilhação de si, em detrimento do imperativo da lei, é também um sentimento positivo, pois há aí uma relação de uma causalidade intelectual reconhecidamente *a priori*, que é o respeito para com a lei. Assim, a humilhação é positivamente o reconhecimento da essência da lei. Podemos esquematizar isso que foi escrito acima da seguinte forma:

Sufrimento (humilhação de si) { Efeito negativo → incapacidade sensível de cumprir a lei  
Efeito positivo → reconhecimento da excelência da lei

Percebe-se ainda, que Kant ao aproximar a relação – relação esta que não promove contaminação ou envolvimento entre a dor e o respeito, pois são sentimentos distintos – da lei com os motores sensíveis, está também demonstrando a validade objetiva da atividade da razão prática.

Kant também faz menção a esta concepção de respeito ao fazer referência na *Crítica do Juízo* quanto a sua explicação do belo e o fundamento *a priori* do gosto, na qual se reporta ao conceito de respeito na *Crítica da Razão Prática* no tocante à sua relação com o prazer e o desprazer, dizendo:

Na verdade, na *Crítica da Razão Prática*, efetivamente, deduzimos *a priori* de conceitos morais universais o sentimento de respeito (como uma modificação particular e peculiar deste sentimento, que justamente não quer concordar nem com o prazer nem com o desprazer que obtemos de objetos empíricos). (KANT, 2012, p. 62).

Assim, Kant confirma que, em resumo, o respeito não é da ordem nem do prazer e nem do sofrimento (desprazer), mas tem o intuito de modo eficaz e determinante de produzir um interesse genuíno e sincero para cumprir a lei.

#### **2.2.4 O único e indubitável móvel moral**

Kant afirma também na segunda crítica que: “o respeito pela lei moral é, portanto, o único e ao mesmo tempo o indubitável móvel moral e, mais ainda, esse sentimento não pode ser dirigido a nenhum objeto que não seja essa lei” (KANT, 2006, p.100). Com isso, estabelece uma regra fundamental em sua doutrina, qual seja a de que o respeito é por si o motor que movimenta a moral.

Eis aqui a resposta para o problema suscitado acima: o respeito para com a lei não deve ser entendido como motor desta lei, mas como sendo a própria moralidade em subjetivo, ou seja, o respeito é o próprio sentimento moral.

### **2.3 A RELAÇÃO DO RESPEITO COM O DEVER**

Não sendo o respeito um sentimento nem da ordem do prazer, mas o próprio motor da lei, o ser racional em seu arbítrio possuirá uma relação de obrigação para com a lei, ou seja, uma relação de cumprimento do dever que a lei exige.

Dever e cumprimento de nossas obrigações são os únicos termos pelos quais devemos designar à nossa relação com a lei moral. Na verdade somos membros legisladores de um reino moral possível pela liberdade, proposto pela razão prática em relação a nós que o respeitemos, mas somos nele ao mesmo tempo súditos e não o soberano e o desconhecimento de nossa posição subalterna como criaturas, como a rebelião da presunção contra a autoridade da lei santa representam uma traição da lei em espírito, mesmo que dela seguissemos a letra. (KANT, 2006, p. 105).

A importância do sentimento de respeito que emerge da própria lei está posto e será agora reverenciado. Aqui o rigor kantiano é levado ao seu extremo, ou ao seu estágio mais elevado. É o momento da exposição de sua doutrina na qual ele diferencia a motivação de uma ação meramente legalista (ou hipócrita) daquela motivação para uma ação puramente moral, ou seja, uma coisa é a ação no plano legal e outra é aquela que está em conformidade com o plano moral. Assim, afirma o filósofo que “o conceito do dever exige, portanto, *objetivamente* da ação a concordância com a lei, mas da máxima da ação exige subjetivamente o respeito para com a lei como o único modo de determinação da vontade pela lei...” (KANT, 2006, p. 103).

O dever é assim entendido por Kant como sendo a ação prática que objetivamente concorda com a lei enquanto que o respeito para com a lei refere-se à máxima subjetiva desta ação. O respeito pela lei, que uma vez é suscitado na forma *a priori*, válida, em subjetivo, a máxima imperativa estabelecida para uma determinação da vontade e, conseqüentemente, o dever será, nesse processo, o mecanismo que garantirá a eficácia objetiva da ação prática que deverá implicar em concordância com a lei.

Nisso repousa a diferença entre a consciência de ter agido em *conformidade com o dever* e aquela de ter agido *por dever*, isto é, por respeito para com a lei, sendo o primeiro caso (a legalidade) possível, mesmo quando só as inclinações tivessem sido os fundamentos da determinação da vontade; mas no segundo (a moralidade), o valor moral deve ser posto exclusivamente no fato de a ação ocorrer por dever, isto é, somente porque a lei o exige. (KANT, 2006, p. 103).

Assim, sucede que a ação no plano legal é aquela suscitada a partir de qualquer motivação ou interferência que não seja única e exclusivamente a lei moral, ou seja, há neste plano, uma interferência que motiva a ação alheio a pura lei, tais como, por exemplo, as inclinações, a compaixão, a generosidade ou qualquer outro sentimento que não seja o conformismo com o dever. Tal ação é considerada por Kant apenas legal e não moral.

Em princípio, o dever pode apresentar-se como uma imposição sobre a vontade; porém, as ações consideradas essencialmente morais, são aquelas ações que objetivamente não oferecem resistência nenhuma ao teor da lei e atuam

segundo o que esta lei determina, são aquelas ações que estão perfeitamente conformadas por dever, ou seja, é quando a ação ocorre por dever e não com o dever, esta é a ação verdadeiramente livre. Encontramos também essa ideia kantiana de uma obediência à lei por consciência do dever para com ela esboçada em *A religião nos Limites da Simples Razão* como sendo a própria origem do pecado por alusão a um desvio deste dever por dever em detrimento de outros motivos ou propósitos oriundos de influências geradas pelas inclinações sensíveis, pondo em dúvida assim o rigorismo da lei.

Ora, em lugar de se conformar a essa lei exatamente como motivo suficiente (o único motivo, incondicionalmente bom e não dando lugar a escrúpulos), o homem procurou outros motivos (III6) que não podem ser bons se não condicionalmente (na medida em que não ferem em absoluto a lei) e adotou como máxima, se ação for concebida como decorrente conscientemente da liberdade, de não se conformar à lei do dever por dever, mas em todos os casos, levando em conta outros interesses. Em decorrência, começou a colocar em dúvida a severidade do mandamento que exclui a influência de todo outro motivo, depois a fazer derivar por sofismas a obediência a esse mandamento ao grau da simples obediência condicionada (segundo o princípio do amor de si) de um meio, de onde resultou finalmente que admitiu em sua máxima de ação a preponderância dos impulsos sensíveis sobre o motivo da lei e comete o pecado. (KANT, 2008, p. 53).

Rohden, ao comentar o respeito pela lei em Kant, também aborda esta dupla relação aparentemente conflitante que reside no íntimo do ser racional, pois ainda que se sinta coagido pela força da lei que o obriga em sua liberdade, sente também por esta lei um profundo sentimento de respeito. Ele afirma que:

O conceito ético de dever significa uma autocoerção de um ente moralmente livre, que pelo seu peculiar modo de ser não age sempre espontaneamente em concordância com a razão. Mas sente respeito pela lei, mesmo quando não a segue. Por isso a sua ação torna-se moral quando ele a quer somente porque a sua razão a ordena. (ROHDEN, 1981, p. 75).

Se considerarmos o dever como uma espécie de imposição – que não deixa de ser em relação aos impulsos sensíveis – que força a ação, temos então, apenas um caso de uma ação meramente legalista. Por outro lado, a ação moral autêntica é

aquela que acontece em uma relação de uma cumplicidade com a lei e por dever, isto é, como ação livre e em sintonia natural quanto ao cumprimento do dever. Esta é, portanto, a pureza da intenção, a pureza da vontade, em estar ela de acordo com o imperativo dever da lei.

Determinação da vontade = base da ação, aquilo que antecede a ação.

Conformidade com a lei (respeito e dever) = moralidade.

Como já foi observado anteriormente, a lei moral provoca a submissão das inclinações sensíveis, e é nestas e sobre estas inclinações que o dever se manifesta como o carrasco que obriga, impõe, e exige obediência. Consequentemente, uma vez anuladas essas influências, caracteriza-se o dever no ser finito não como um mecanismo de obediência, mas de respeito, que traz consigo na consciência das pessoas aquele aspecto de perfeição e certeza de ter feito elas o que é certo, o que seria em um ser perfeito, a mais pura santidade.

Na *Metafísica dos Costumes*<sup>18</sup>, Kant afirma – como já fora dito acima – que o respeito pela lei é o próprio sentimento moral e é “idêntico à percepção de nosso próprio dever”, havendo assim também uma reciprocidade de direitos, ou seja, a estima atribuída ao outro pode ser também reivindicada em um processo de reciprocidade de amor e honra e cuja virtude maior que se pode extrair desta relação proveniente do respeito seria a humildade.

---

<sup>18</sup> Seção II § 40, p. 207.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, ao término de seu trabalho na segunda crítica, Kant apresenta os temas<sup>19</sup> que coroam esta obra ao retomar as argumentações em favor da imortalidade da alma e da existência de Deus. O movimento filosófico que Kant percorre nesta segunda crítica acerca destes temas acima citados é o de reconstrução, uma vez que em seu trabalho na crítica anterior tratou por desconstruí-los conforme se encontravam sustentados nos moldes argumentativos das filosofias anteriores que, segundo Kant, possuíam inúmeras falhas paralogísticas<sup>20</sup>, argumentando que tais provas precedentes dependiam do pressuposto de um sujeito lógico do pensamento com característica substancial de permanência, isto é, um “eu” cartesiano que pudesse ser predicado.

Entretanto, podemos notar que, Kant não se distancia muito das concepções de filósofos anteriores, os quais sugerem também, assim como ele, uma causalidade primeira e um fundamento na razão para o conceito de Deus. O que Kant faz é apenas moldar a mesma noção causal ao seu conteúdo sistemático, ou seja, justificando os conceitos de imortalidade, liberdade e de Deus segundo a sua doutrina moral. De maneira que, ao projetar um mundo posterior supra sensível e a exigência de um Juiz que legisle sobre aquelas ações dos seres racionais no mundo fenomênico de sua representação, Kant não escapa àquilo que ele mesmo defende e pauta sua filosofia, que é esse movimento causal, ou seja, um julgamento futuro exigido como efeito de ações causadas na presente vida, quer sejam boas ou más, para que haja satisfação plena da justiça e da vontade, cumprindo-se o objetivo final desta última, que é a sua completa satisfação, a felicidade.

Em resposta às questões levantadas no início deste estudo, chegamos as seguintes conclusões: em primeiro lugar que, aquilo que determina a ação dos seres racionais é o mesmo que influi em sua vontade, ou seja, a lei moral. Pois, esta é reguladora da ação, uma vez que determina a vontade para o bem. Em segundo lugar compreendemos que a moralidade é o próprio sentimento *a priori* de respeito à lei moral em subjetivo, é a exaltação a realização da lei e de sua efetivação por

---

<sup>19</sup> Apresentados resumidamente no tópico 1. 4 deste texto.

<sup>20</sup> Raciocínio não lógico com aparência de lógico; ou simplesmente um falso raciocínio, porém considerado como não sendo de má fé, ao contrário do sofisma.



dever no ser racional. Deste modo, a lei moral é em si também entendida na crítica prática como um objeto de respeito. No instante em que contraria as nossas inclinações, ou seja, estando a lei moral em oposição ao amor próprio ou as inclinações sensíveis, que causam *a priori* um sentimento de efeito negativo, tal lei moral, ao confrontar-se no intuito de colocar limites justos para estas inclinações, produz por si e em si o sentimento positivo do respeito à própria lei moral, significando a própria moralidade. Por último, o respeito à lei, além de reverenciá-la, produz em todo ser racional um efeito de humilhação e sofrimento de si diante da santidade desta lei. Assim, o respeito é o sentimento necessário e conhecido *a priori*, único móvel moral e aquilo cuja representação é o fundamento da determinação da vontade, e que por sua vez, fundamenta-se na lei moral, pois ele humilha a opinião que temos de nós mesmos, a nossa prepotência e presunção, ou seja, é o respeito que emana em nós como legislador de nós mesmos no que se refere às leis morais imperativas, fazendo-se cumprir positivamente mediante a obrigatoriedade do dever garantindo assim no ser finito um caráter.

O amor e o respeito são as bases sobre as quais a doutrina ética kantiana é erguida. De modo que tanto o amor, como o respeito devem ser considerados não como meros sentimentos da sensação no sentido de obter prazer ou regozijo no outro, como um valor que se atribui a um pai ou a um professor, mas devem ser concebidos como a máxima da benevolência, isto é, o limite máximo de nossa autoestima pela dignidade humana que se encontra presente numa outra pessoa. Evidencia, portanto, nesta concepção, o respeito prático, ou seja, um princípio racional da igualdade entre todos os seres racionais.

## REFERÊNCIAS

- BERKHOF, Louis. Teologia Sistemática. Tradução Odayr Olivetti. Ed. Campinas: Luz Para o Caminho, 1990. 791 p.
- BERTAGNOLI, Afonso. Os Elementos Morais na Crítica da Razão Prática. In: Kant, Immanuel. Crítica da Razão Prática, Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d.
- BERKELEY, George. Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano. Tradução André Campos Mesquita. São Paulo: Escala, 2006.
- BUENO, Silveira. Minidicionário da Língua Portuguesa. São Paulo: Lisa, 1991. P 62 .
- CHAMPLIN, Russell Norman. Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia. São Paulo: Candeia, 1997. 95 p. 1027 (Causa, 679).
- CAYGIL, Howard. Dicionário Kant. Tradução, Álvaro Cabral. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2000.
- KANT, Immanuel. A Religião nos Limites da Simples Razão. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, LDA, 1992.
- \_\_\_\_\_. Crítica da Razão Pura. Tradução Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- \_\_\_\_\_. Realidade e existência: lições de metafísica: introdução e ontologia; tradução de Adaury Fiorotti; introdução, tradução e notas da edição italiana Armando Rigobello. São Paulo: Paulus, 2002.
- \_\_\_\_\_. Realidade e Existência: lições de metafísica; tradução de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2005.
- \_\_\_\_\_. Crítica da Razão Prática. Tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006.
- \_\_\_\_\_. Fundamentação da Metafísica dos Costumes; Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA, 2007.
- \_\_\_\_\_. A Religião nos Limites da Simples Razão. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2008.
- \_\_\_\_\_. A Metafísica dos Costumes. Tradução Edson Bini. 1 ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. 240 p.

\_\_\_\_\_. Crítica da Faculdade do Juízo. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

REALE, Giovanni. História da Filosofia: Do humanismo a Kant. São Paulo: Paulinas, 1990.

ROHDEN, Valério. Interesse da razão e liberdade. São Paulo: Ática, 1981.