

CRÍTICA, DEDUÇÃO E FACTO DA RAZÃO

Guido Antônio de Almeida

UFRJ

Diversamente do que ocorre no restante de sua obra crítica, a *Crítica da Razão Prática* (1788) de I. Kant não contém o que chama uma “dedução” dos princípios do poder criticado. É verdade que aí se pode ler um capítulo com o título: “Da Dedução dos Princípios da Razão Prática Pura”. Mas o objetivo desse capítulo não é exatamente desenvolver uma “dedução”, senão mostrar que, em uma crítica da razão *prática*, a prova da validade de seus princípios é impossível. Mais ainda, não só impossível, como também dispensável, visto que aquilo que nas outras críticas tem de ser assegurado por uma dedução, nesta é garantido pelo apelo a um “facto da razão”, ou seja, a uma verdade que é caracterizada - de uma maneira que pode parecer paradoxal - como uma verdade estabelecida pela razão, embora não por uma inferência (como seria de se esperar das verdades descobertas pela razão), por conseguinte como uma verdade imediatamente certa, mas tampouco com base em alguma evidência intuitiva (como seria de se esperar de uma verdade imediata).

Na *Crítica da Razão Pura* (1781), ao contrário, a dedução das categorias e dos princípios do entendimento era uma peça essencial do projeto crítico, que é o de examinar o que podemos saber. Com efeito, sem essa dedução o filósofo não poderia examinar o bem fundado de nossa pretensão de conhecer objetos da experiência distintos das percepções em que são dados e, ao fazer isso, certificar-se do direito que temos de atribuir aos juízos sobre os objetos da experiência uma necessidade e validade universal que negamos aos juízos sobre as nossas percepções.

Também na *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790) a dedução do princípio dos juízos de gosto será uma parte decisiva do projeto crítico, pois, sem ela, mais uma vez, o filósofo, ao examinar agora as credenciais de nossos juízos estéticos, não poderia se certificar do direito que teríamos, em princípio, de distinguir os juízos sobre o belo dos juízos sobre o agradável, atribuindo aos primeiros uma validade universal que negamos aos primeiros, embora ambos estejam fundados num estado subjetivo de nossa mente, que é o sentimento de prazer.

É interessante notar que, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), a dedução de um Imperativo Categórico como princípio dos nossos juízos morais também desempenhava um papel decisivo. Sem ela, com efeito – era o que aí ainda parecia a Kant - o filósofo não poderia se certificar do direito que temos de atribuir a nossos juízos morais uma necessidade e validade universal, que negamos aos juízos pragmáticos sobre nossa felicidade e os meios para alcançá-la.

Cabe lembrar que, na *FMC*,¹ é a dedução do Imperativo Categórico que dá à obra o direito de trazer o título de uma fundamentação, na medida em que assegura a passagem da mera exposição “metafísica”² da fórmula do Imperativo Categórico para a fundamentação “crítica” de sua possibilidade. Com efeito, o terceiro e último capítulo da obra, que trata da “Passagem da Metafísica dos Costumes para uma Crítica da Razão Prática Pura”, contém no essencial uma *dedução transcendental* do Imperativo Categórico, baseada, de resto, numa prova da liberdade da vontade de todo agente racional.³

(1) Abreviaturas usadas: *FMC* = *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *CRP* = *Crítica da Razão Pura*, *CRPr* = *Crítica da Razão Prática*, *CFJ* = *Crítica da Faculdade do Juízo*.

(2) Uma “exposição metafísica” não é outra coisa senão a análise do conteúdo de um conceito *a priori*. Cf. sua definição na primeira *Crítica*: “Entendo, porém, por *exposição* (*expositio*) a representação distinta (embora não completa) daquilo que pertence a um conceito; mas a exposição é *metafísica* se ela contém aquilo que apresenta o conceito como *dado a priori*” (*CRP*, B 38).

(3) Kant caracteriza seu argumento no cap. 3 da *FMC* como uma *dedução do conceito da liberdade* em BA 99, Ak.IV, 447 e como uma *dedução do imperativo categórico* em BA 112, Ak. IV, 457 [as siglas BA e Ak. designam respectivamente a paginação da 1ª e da 2ª edição da *Fundamentação da Metafísica dos*

Não quero dizer com isso que a “crítica da razão prática pura”, que Kant tem em vista aqui, deva ser identificada à dedução do Imperativo Categórico e que ela esteja, pois, já realizada em seu todo no terceiro capítulo da *FMC*. Mas está claro que, sem essa dedução, não seria possível realizar o programa descrito na Introdução da obra, que é, como lemos aí, o de uma “*Aufsuchung und Festsetzung*”, qual seja o de “procurar” e “estabelecer” o princípio de nossos juízos morais.⁴ Com efeito, esse programa só se realiza quando passamos do patamar atingindo no segundo capítulo, que é o de expor numa fórmula abstrata e geral o princípio de nossos juízos morais (*Aufsuchung*), para o nível superior da *Crítica*, que é o de fundamentar, isto é, provar a validade desse princípio (*Festsetzung*).

Na *CRPr*, porém, a dedução do princípio de nossos juízos morais é declarada não só impossível mas também desnecessária, porque a validade do princípio se mostrou entretanto como um “facto da razão”. Por isso mesmo, Kant também abandona o projeto de uma “crítica da razão prática”, que havia esboçado e realizado em sua parte central na *FMC*, e o substitui pelo projeto menos ambicioso de uma “crítica da razão prática”. Esta nada mais é senão o exame dos princípios que tornam possível o agir racional, ao qual exame incumbe: [i] mostrar “pelo facto”⁵ que a razão pode determinar a vontade por um

Costumes, tal como a encontramos indicada na edição por W. Weischedel das obras publicadas por Kant (I. Kant, *Werke* hg. W. Weischedel, Frankfurt: Insel Verlag, 1956) e a paginação da edição da Academia (*Kants gesammelte Schriften*, vol. IV). É verdade que Kant não o caracteriza explicitamente como uma dedução *transcendental*, mas visto que aí se trata de responder a uma questão *quid iuris*, concernindo à justificação de uma proposição sintética *a priori*, que é o tipo de questão que segundo a primeira *Crítica* requer uma dedução *transcendental*, temos o direito (como explica H. Allison em *Kant's Theory of Freedom*, p. 279 n. 1) de considerar a dedução do imperativo categórico como uma dedução *transcendental*.

(4) “A presente fundamentação nada mais é do que a busca e o estabelecimento (*Aufsuchung und Festsetzung*) do princípio supremo da moralidade”, *FMC* BA xv, Ak. IV, p. 392.

(5) A prova pelo facto (*Beweis durch die Tat, argumentum de facto*) consiste na refutação de uma tese pela apresentação de um contra-exemplo, não importa como este seja estabelecido. É nesse sentido que

princípio sintético *apriori*; [ii] defender esse princípio da razão contra argumentos dialécticos que pretendem reduzir a razão prática a princípios empiricamente condicionados.

O abandono da dedução pelo apelo ao “facto da razão” não satisfaz a maioria dos leitores de Kant,⁶ mesmo simpáticos à nova doutrina. Com efeito, os dois pontos fundamentais da nova doutrina parecem bastante frágeis, talvez

Kant usa a expressão na *CRP* ao se referir (no contexto da discussão da prova ontológica da existência de Deus) à tentativa de refutar a tese de que a noção de um ente absolutamente necessário é um conceito vazio (como quer Kant) com base na alegação de que há pelo menos um ente absolutamente necessário, qual seja, o conceito de um ente realíssimo, pois a existência deste se seguiria necessariamente da mera possibilidade de pensá-lo sem contradição (*CRP*, A 596/B 624). “*Argumentum de facto*” é a expressão usada na tradução latina da *CRP* (*Immanuelis Kantii Critica Rationis Purae*, latine vertit Fredericus Gottlob Born, Lipsiae, 1796, reimpr. Frankfurt: Minerva, 1969, p. 413). É no mesmo sentido que Kant usa a expressão na *CRPr*, ao se referir à lei moral como o único facto da razão que escapa à censura (*CRPr*, A 79, Ak. V, 46) referindo-se assim implicitamente à tese na primeira *Crítica* segundo a qual todos os “factos da razão” (transgressões cometidas pela razão pura teórica quando estende o uso das categorias além dos limites da experiência) são passíveis de uma justa censura pelo filósofo céptico (*CRP*, A 760ss./B 788ss.). (As passagens da *CRPr* são citadas segundo a paginação da primeira edição, designada pela letra A, e segundo a paginação da edição da Academia, vol. V).

(6) Schopenhauer e Hegel são sempre lembrados como os iniciadores dessa recepção negativa da doutrina kantiana. Assim, Schopenhauer acusa Kant de ter aberto as portas a todos os “filosofastros e fantasistas” do irracionalismo romântico ao apresentar o Imperativo Categórico como um “facto hiperfísico, um templo délfico dentro da mente, de cujo tenebroso santuário oráculos infalíveis proclamam não, infelizmente, o que acontecerá, mas o que deve acontecer” (A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, WW, hg. Frauenstädt, vol. IV, p. 146 s.). Hegel, por sua vez, referindo-se ao “facto da razão”, caracteriza-o como a “revelação dada à razão” que permanece “no estômago” como “uma massa indigesta” (*Geschichte der Philosophie*, vol. III, p. 593; ambas as passagens *apud* D. Henrich, “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kant’s Lehre der Vernunft”, in G. Prauß, *Kant: Zur Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973, p. 235). O próprio Prauß julga que pela simples razão de ter de “equacionar a lei moral não somente como um facto, mas também como um ‘facto apriorico’”, Kant se vê forçado a infringir um ponto essencial da filosofia transcendental, que é o de só recorrer a um *a priori*, “na medida em que este se deixa deduzir ou derivar” (G. Prauß, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt: V. Klostermann, 1983, p. 68).

pela extrema concisão com que são expostos. Assim, *por um lado*, a exclusão da dedução parece não só uma renúncia ao projeto crítico e uma recaída no dogmatismo, mas também insuficientemente argumentada. Se lermos com cuidado as passagens relevantes, veremos que a explicação dada é deficiente quer como explicação da possibilidade de uma dedução dos princípios do conhecimento, quer como explicação da impossibilidade de uma dedução do princípio da moralidade. *Por outro lado*, o recurso a um “facto da razão” parece, no mínimo, um apelo a uma entidade misteriosa. Antes de mais nada, o próprio significado da expressão é ambíguo, “facto” podendo ser tomado tanto no sentido cognitivo de uma verdade imediatamente certa, quanto no sentido volitivo de um acto ou feito da razão. Além disso, Kant dá pelo menos cinco caracterizações diferentes do “facto da razão”, e não está claro de início como essas caracterizações se relacionam entre si.⁷

Todavia, não tratarei aqui desses pontos. Entendo que, mesmo que a palavra “facto da razão” tenha para Kant o sentido etimológico de um *acto* ou *feito* da razão, o que importa considerar para a validade do princípio que é dito ser um “facto da razão” é o modo pelo qual temos consciência dele. Vou supor também, sem demonstração, que a expressão “facto da razão” caracteriza basicamente a “consciência da lei moral” e que as demais formulações possam ser obtidas por análise dessa fórmula inicial. Para o esclarecimento desses pontos, remeto a outros trabalhos meus.⁸ Aqui vou concentrar-me nas duas questões que me parecem as mais importantes para a avaliação do projeto crítico de Kant, quais sejam: [i] Por que não é possível uma dedução ou, por outras, qual é a razão de

(7) Na *CRPr*, “facto da razão” é caracterizado sucessivamente como a “consciência da lei moral” (A 55s., Ak. V, 31), como a “autonomia no princípio da moralidade” (A 72. Ak. V, 42), a “consciência da liberdade” (A 72, Ak. V, 42), a “lei moral” (A 74, Ak. V, 43) e a “inevitável determinação da vontade pela mera concepção da lei moral” (A 76, Ak. V, 44).

(8) “Kant e o facto da razão”, que apresentei em diferentes colóquios em duas versões ainda não publicadas, e “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?”, in *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1 (1998).

princípio que torna inviável a dedução? [ii] Em que exatamente se baseia a consciência da lei moral, ou ainda, por que o princípio de nossos juízos morais se impõe à nossa vontade, e o que dá o direito de afirmar que temos consciência dele como um *facto*?

Creio que são estes os pontos decisivos para a avaliação da teoria kantiana. Com efeito, a *impossibilidade da dedução* parece ameaçar todo o projeto kantiano na medida em que este tem um objetivo *crítico*. Como se certificar do direito que temos que distinguir entre um ponto de vista *moral* para a avaliação de nossas ações e um ponto de vista puramente *pragmático*, se devemos renunciar ao objetivo de fundamentar o princípio dessa avaliação? Mais ainda, o *apelo a um "facto da razão"* como sucedâneo de uma impossível dedução parece tão somente consagrar o abandono do projeto crítico como uma recaída no dogmatismo. Contra essas aparências, no entanto, quero defender a suposição de que, bem compreendidas, nem uma coisa nem outra põem realmente em risco o projeto crítico de Kant. Naturalmente, para bem compreender, é preciso aprofundar e expandir as explicações de Kant, que, no mínimo, são algo sumárias.

II

Sob que condições é possível ou, conforme o caso, impossível uma dedução? A explicação que encontramos na *CRPr*⁹ resume-se na formulação de três pontos. O *primeiro* explica o que é uma "dedução", definindo-a como a prova da validade objetiva de um princípio sintético *a priori* pela demonstração de que esse princípio é a condição de possibilidade do *conhecimento* da natureza objetiva daquilo que pode ser *dado* independentemente dele. O *segundo* explica por que é possível uma dedução dos princípios sintéticos do entendimento, alegando que é possível provar que esses princípios são condições de possibilidade do conhecimento da natureza objetiva daquilo que pode ser dado "alhures"

na intuição sensível. O *terceiro*, finalmente, explica por que é impossível uma dedução da lei moral com a afirmação de que não é possível provar que a lei moral seja a condição de possibilidade do conhecimento de algo que exista independentemente dela.

Lida com atenção essa explicação revela-se insuficiente tanto como explicação da possibilidade da dedução dos princípios do entendimento, quanto como explicação da impossibilidade da dedução da lei moral. No que diz respeito à dedução dos princípios do entendimento, é fácil de ver que ela retoma simplesmente a fórmula “canônica” da dedução, tal como a encontramos no § 14 da Dedução Transcendental na primeira *Crítica*¹⁰, a saber, a explicação de que a “dedução”, isto é, a prova da validade dos conceitos puros do entendimento, se faz pela prova de que estes são *condições de possibilidade*, não da intuição, mas *da experiência*.

Ora, a explicação oficial tem uma dificuldade óbvia que os intérpretes não deixam de assinalar. Com efeito, nessa explicação, a dedução assume como premissa a hipótese de que temos algo como a experiência, ou seja, o conhecimento da natureza objetiva daquilo que é dado na intuição sensível.¹¹ Por isso mesmo

(10) Na verdade, a idéia de que a dedução consiste na prova de que as categorias (e os princípios sintéticos *a priori* do entendimento) são condições de possibilidade da experiência é apresentada como o *princípio (Prinzipium)* da dedução, “ao qual toda a investigação deve ser dirigida” (CRP, A 94/B 126). Se admitimos que a prova desse “princípio” já está feita na alínea anterior do § 14 (como sugere a referência ao “lado objetivo da dedução” no Prefácio em A xvi-xvii), devemos entender esse “princípio” como o ponto de partida de uma dedução a ser completada (o “lado subjetivo” da Dedução), ou seja, como a premissa maior de um argumento que terá como menor o discernimento de que a consciência empírica das intuições em nós tem por condição uma consciência de si que só se actualiza como a consciência do poder de julgar sobre os objetos da *experiência* (da qual as categorias são precisamente, segundo o “princípio” já demonstrado, condições de possibilidade). Não poderemos, portanto, considerá-la como uma fórmula resumindo todo o argumento da dedução. Se não admitimos isso e pensamos que também a prova do “princípio” ainda está por se fazer, com muito mais razão teremos de recusá-la como uma fórmula resumindo a dedução, pois esta, precisamente, ainda está inteiramente por se fazer.

(11) Em sentido próprio, “experiência” designa o conhecimento empírico (de objetos dados na intuição), que é, na análise de Kant, um produto do entendimento resultando da subsunção dos dados da

ela não pode ser aceita como uma prova da *validade objetiva* dos princípios do entendimento por quem ponha em questão a possibilidade do conhecimento de objetos e, na melhor das hipóteses, só pode ser aceita como prova da *aprioridade* dos princípios do entendimento.

Na verdade, o argumento que encontramos de facto desenvolvido na dedução da primeira crítica tem como premissa, não a *experiência* no sentido do *conhecimento objetivo*, que se exprime em “juízos de experiência”, mas a *consciência empírica* do que é dado na intuição e que se exprime em “juízos de percepção” (para usar a terminologia dos *Prolegomena*). Dada essa premissa, a dedução baseia-se na prova,¹² primeiro, da relação necessária que a *consciência empírica* do que é dado na intuição tem com a *consciência de si* e, em seguida, da relação

intuição a conceitos de objetos, cf. CRP A 1). Na medida, porém, em que o conhecimento empírico é ele próprio explicado como um conhecimento *a partir da experiência* (*aus Erfahrung*, cf. CRP, B 1), “*experiência*” pode ser tomada como a própria sensação, que é a fonte do conhecimento empírico, ou pelo menos como a síntese subjetiva das percepções, vale dizer, das intuições, na medida em que temos consciência delas como estados subjetivos. [Cf. a esse respeito *Prol.*, § 5, A 41, Ak. IV, 275: “A experiência não é ela própria outra coisa senão uma ligação (síntese) contínua das percepções” e o comentário de H. Holzhey, *Kant’s Erfahrungsbegriff*, Basel/Stuttgart: Schwabe, 1970, p. 168s. e 210s.]. Se tomamos “*experiência*” no primeiro sentido, está claro que a dedução só poderá ser entendida como uma refutação do filósofo *empirista* que põe em questão, não a possibilidade do conhecimento de objetos empíricos como algo de distinto dos estados subjetivos de quem os conhece, mas unicamente a existência de conhecimentos *a priori*. Se, ao contrário, “*experiência*” é entendida no segundo sentido, a dedução poderá ser entendida como a refutação do filósofo *céptico* que admite a possibilidade de se ter consciência dos estados subjetivos em que nos encontramos quando dizemos conhecer algo, mas não admite que se possa conhecer um objeto distinto desses estados subjetivos. (Cf. a observação de P. Guyer a esse respeito em *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 79 s.).

(12) Tal é o esquema da prova que encontramos explicitado no ítem 4 da segunda secção da Dedução (A 110-114). Que a prova efetivamente dada na Dedução se conforme a esse esquema depende, bem entendido, de uma interpretação mais minuciosa do texto. Tentei fazê-lo em: “Consciência de Si e Conhecimento Objetivo na Dedução Transcendental da Crítica da Razão Pura”, in *Analytica*, v. I, n. 1 (1993).

necessária entre a consciência de si e o *poder de julgar objetivamente, em conformidade com as categorias* (e os respectivos princípios do entendimento).

Esse argumento é uma prova da validade objetiva dos conceitos puros e princípios *a priori* do entendimento porque não é possível recusar sua validade sem recusar aquilo que ele torna possível, a saber, a experiência e, com esta, a consciência de si e a consciência empírica. Assim, se todos os passos do argumento são corretos, e se é possível provar, como pretende Kant, que há uma relação necessária entre a consciência empírica das intuições com a consciência de de si e uma relação necessária entre esta e o conhecimento empírico de objetos, não é possível admitir a possibilidade de se ter uma consciência empírica das intuições sem admitir a possibilidade de se ter também um conhecimento dos objetos da intuição.

A fórmula “canônica” da Dedução (como a prova da validade objetiva das categorias e princípios do entendimento, que se faz mediante a prova de que estes são condições de possibilidade da experiência) deve ser entendida, pois, como uma abreviatura de uma demonstração mais complexa do que dá a entender. Em correspondência com isso, a formulação derivada que encontramos na 2ª *Crítica* (como a prova de que os princípios do entendimento são condições do conhecimento da natureza objetiva de algo dado alhures na intuição sensível) deve ser entendida como a prova de que a *validade desses princípios* e, com eles, o *conhecimento de objetos possibilitado por esses princípios*, são pressupostos pela consciência empírica das intuições em que os objetos são dados.

III

Vejamos agora a explicação, feita dada na mesma passagem, da *impossibilidade* de uma dedução da lei moral. Segundo essa explicação, é impossível dar uma dedução da lei moral porque esta, a lei moral, não diz respeito ao conhecimento de objetos que possam ser dados “alhures” (ou “de outra parte”, *anderswärts*) á razão, mas ao conhecimento de algo cuja existência depende da própria lei moral, isto é, da vontade que opera em conformidade com a lei moral.

A explicação parece se basear unicamente na constatação de que os princípios do entendimento são condições do *conhecimento* (embora não da existência) dos objetos conhecidos em conformidade com eles (pois estes podem ser dados na intuição sensível), ao passo que a lei moral é uma condição não só do conhecimento, mas também da *existência* dos objetos conhecidos em conformidade com ela (pois estes não podem ser dados na intuição sensível). Com efeito, a lei moral é um princípio da razão *prática*, e desta podemos dizer que ela torna possível não só o conhecimento, mas a própria existência de certos objetos (a saber, o moralmente bom e o moralmente mau), que não podem ser encontrados enquanto tais na intuição sensível.

Ora, essa comparação não é inteiramente correta. *Por um lado*, não é verdade que os objetos da razão prática (ou seja, aquilo que é passível de ser avaliado como bom ou mau) e, em particular, que os objetos da razão prática pura (o que pode ser avaliado como moralmente bom e o moralmente mau) não possam ser dados independentemente de seus princípios na intuição sensível. Bom e mau são predicados que aplicamos a ações possíveis pela causalidade de nossa vontade, isto é, segundo a representação de fins, ou máximas. Ora, enquanto determinadas segundo máximas, as ações que avaliamos moralmente podem existir independentemente da avaliação moral e, podemos até mesmo admitir que, em certo sentido, também podem ser dadas na intuição sensível, na medida em que são ou envolvem ações físicas (conhecidas pelo sentido externo) e a consciência de fins (através do sentido interno).

Por outro lado, não é verdade que os objetos conhecidos em conformidade com os princípios do entendimento possam existir enquanto tais independentemente do entendimento. Eles podem existir certamente enquanto manifestações sensíveis (*Erscheinungen*), isto é, enquanto “objetos indeterminados da intuição empírica”,¹³ mas não enquanto objetos determinados, isto é, coisas ou eventos físicos. E isto porque estes são, de maneira semelhante aos objetos da razão

prática, produtos de uma atividade constitutiva do entendimento. É verdade que os princípios do entendimento não são uma condição das *manifestações sensíveis*, mas eles são certamente uma condição dos *objetos do conhecimento* enquanto tais.¹⁴

Se isso fosse tudo, poderíamos dizer que nossas ações, na medida em que são passíveis de serem conhecidas como moralmente boas ou más, estão na mesma situação que os dados da intuição sensível, na medida em que estes são passíveis de serem conhecidos como manifestações sensíveis de objetos distintos das intuições em que são dados. *Por um lado*, com efeito, nem os conceitos e o princípio da razão pura prática são condições das ações às quais se aplicam (para agir, mesmo racionalmente, não é preciso ser capaz de avaliar moralmente sua ação), nem os conceitos e os princípios do entendimento são condições das manifestações sensíveis a que se aplicam. *Por outro lado*, do mesmo modo que os conceitos e o princípio da razão prática pura são condições do conhecimento das ações como moralmente boas ou más, assim também os conceitos e os princípios do entendimento são condições do conhecimento dos dados da intuição sensível como manifestações de objetos deles distintos.

Assim, se tivéssemos de deixar as coisas no ponto em que estão, não teríamos ainda uma explicação cabal da impossibilidade da dedução da lei moral. De facto, se esta se encontra na mesma situação (relativamente às ações cujo reconhecimento como moralmente boas ou más ela torna possível) que os princípios do entendimento (relativamente aos dados sensíveis, cujo reconhecimento como manifestações de objetos distintos desses dados os princípios do entendimento tornam possível), e se isso é tudo o que temos de considerar, não há razão para supor que a dedução, possível num caso, teria de ser impossível no outro.

Que falta, então, para completar a explicação da impossibilidade da dedução da lei moral? O que falta, nós o encontraremos se atentarmos de novo para

(14) “As condições da *possibilidade da experiência* são ao mesmo tempo condições da *possibilidade dos objetos da experiência* e por isso têm validade objetiva em um juízo sintético *a priori*” (CRP, A 158/B 197), eis aí o princípio dos juízos sintéticos *a priori*, de cuja possibilidade precisamente se trata na Dedução.

aquilo que víamos também faltar à explicação da possibilidade da dedução dos princípios do entendimento. Com efeito, vimos que a explicação “oficial” é incompleta e que a dedução dos conceitos puros e princípios sintéticos *a priori* do entendimento não se baseia apenas na prova de que sua validade objetiva é uma condição do conhecimento da natureza objetiva do que é dado na intuição sensível, mas depende também da prova de que esta, a experiência, ou o conhecimento da natureza objetiva, tem uma relação necessária com a consciência de si, a qual está ela própria, por sua vez, numa relação necessária com a consciência empírica do dado da intuição e dos juízos subjetivos (“de percepção”) em que exprimimos essa consciência. O ponto crucial da dedução é, pois, aqui o discernimento de que só podemos ter uma *consciência empírica* de nossas intuições, vale dizer, *saber* que temos intuições, se temos como condição disso uma consciência de nós mesmos, a qual, por sua vez, só se actualiza como uma condição do poder de julgar, mais precisamente, do poder de fazer juízos sobre objetos da experiência.

Ora, se assim é, e se, por hipótese, o princípio e os conceitos da razão prática pura se encontram na mesma situação que os conceitos puros e os princípios sintéticos *a priori* do entendimento (relativamente àquilo a que uns e outros se aplicam), seria possível dar (tanto a propósito do entendimento, quanto da razão prática) a mesma prova da validade objetiva de seus conceitos e princípios puros. Por conseguinte, deveria ser possível provar que a validade da lei moral é uma condição da consciência que temos daquilo a que a lei se aplica, a saber, nossas ações.

Consideremos então como, segundo Kant, temos consciência de nossas ações. Segundo a explicação de Kant, o homem tem consciência de suas ações como determinadas por um poder de escolha (o “arbítrio”, ou a “vontade” em um dos seus sentidos) que é afetado, mas não determinado por impulsos sensíveis, na medida em que a razão oferece à vontade “imperativos”. Eis aí um ponto que Kant deixou claro, desde a primeira *Crítica*, no contexto de sua análise da liberdade prática, isto é, da liberdade de um arbítrio (poder de escolha) que é *sensitivum* (no sentido de que é afetado por impulsos sensíveis), mas não *brutum*

(isto é, não determinado por esses impulsos).¹⁵ O homem, diz Kant aí, sabe pela “apercepção”, isto é, pela consciência que tem de si mesmo, que é capaz de determinar suas ações por uma “causalidade da razão”, causalidade que “fica clara” pelos “imperativos” que ela fornece ao nosso poder de escolha.¹⁶

Podemos dizer, portanto, que, na concepção kantiana, os imperativos são a condição sob a qual um agente racional tem consciência de suas ações. Mas isso, é claro, não basta para a dedução da lei moral. Com efeito, é preciso distinguir entre dois tipos de imperativos, os imperativos pragmáticos (que são princípios subjetivos, ou máximas, da vontade) e os imperativos morais (que são princípios objetivos, ou leis, para a vontade). Assim, se quiséssemos apresentar especificamente os imperativos *morais* como uma condição da consciência de nossas ações em geral (como seria necessário para uma dedução), seria preciso desqualificar os imperativos pragmáticos como uma condição *suficiente* da consciência e colocá-los na dependência dos imperativos morais. O que redundaria em dizer que não podemos ter consciência de agir em conformidade com imperativos pragmáticos (ou qualquer outra coisa) se também não temos consciência de agir com base em um imperativo moral.

Ora, isso não só é contra-intuitivo, como também, análise feita, incorreto. É contra-intuitivo, porque é possível dar exemplos de indivíduos capazes de agir com base em imperativos pragmáticos, mas incapazes de avaliar suas ações de um ponto de vista moral. Tal é o caso de crianças muito pequenas capazes de agir com base, não simplesmente na expectativa de sanções, como animais adestrados, mas com base na aplicação de regras de sancionamento que conhecem e que são capazes de enunciar, embora ainda sejam incapazes de fazer juízos morais. Mas, sobretudo, é conceitualmente incorreto, porque entre imperativos pragmáticos e imperativos morais há uma relação hierárquica tal que os primeiros servem de base para os segundos e não vice-versa. Com efeito, dos

(15) Para o conceito de liberdade prática, cf. *CRP*, A 534 / B 562.

(16) Para a consciência de nossas ações como a consciência de um agir racional (ou, nas palavras de Kant, determinado por uma “causalidade da razão”), cf. *CRP*, A 546s / B 574s.

imperativos pragmáticos podemos dizer que são máximas, ou princípios subjetivos com que avaliamos diretamente nossas ações (ou o fim particular que é visado em cada ação) relativamente à sua compatibilidade com outros fins. O imperativo moral, ao contrário, é um princípio objetivo com que avaliamos os próprios imperativos pragmáticos relativamente à sua compatibilidade com os imperativos dos demais. Os imperativos morais constituem, pois, uma condição restritiva da adoção de imperativos pragmáticos. Assim, a relação que subsiste entre eles é exatamente a inversa do que seria necessário para uma dedução, pois são os imperativos morais que pressupõem a existência de imperativos pragmáticos, e não vice-versa.

Esse é um ponto bastante claro e não é de estranhar que não encontremos em Kant nenhuma tentativa de levar a cabo uma dedução que siga, pelo menos de uma maneira óbvia, esse esquema. Kant não deixou, porém, de tentar uma dedução semelhante por vias travessas. Estas tentativas se baseiam: [i] na consideração da implicação mútua entre liberdade e moralidade; [ii] na espontaneidade que se pode atribuir aos nossos juízos (tanto teóricos quanto práticos) na medida tão somente em que são determinados segundo razões e não segundo causas (argumento provisório na *FMC* III e diversas *Reflexões*)¹⁷ ou pelo menos na medida em que o poder de julgar encontra-se ligado em nós à razão prática, isto é, uma vontade (argumento definitivo na *FMC* III).¹⁸

(17) *FMC*, BA 101, Ak. IV, 448 e *Refl.* 4220, 4338, 5441, 5442. Cf. também a *Vorlesung über Metaphysik* (Pölitz), p. 205-207.

(18) *FMC*, BA 105-110, Ak. IV, 450-453; cf. também a *Rezension zu Johann Heinrich Schulz* (p. 778, na edição de Weischedel; Ak., vol. VIII, 14). Henrich, que melhor estudou as tentativas de dedução nos manuscritos de Kant, distingue as tentativas de “dedução indireta”, baseadas no conceito de liberdade, e as tentativas de uma dedução “direta”, baseadas seja em considerações sobre a exigência de consistência no agir seja na maximização das chances de se tornar feliz (cf. as passagens citadas por Henrich, notadamente: *Refl.* 6853, 7196, 6221; cf. também *Vorlesung über Ethik*, editada originalmente por P. Menzer e reeditada recentemente por G. Gerhardt, Frankfurt: Fischer, 1991, p. 54). Não creio, porém, que os argumentos em que Henrich encontra tentativas de uma “dedução direta” possam ser considerados como tentativas de uma “dedução” *em sentido próprio*, pois são argumentos empíricos

As primeiras tentativas, Kant abandonou-as depois de uma autocrítica consignada em certas reflexões (para as quais Henrich foi o primeiro a chamar a atenção): impossível derivar a liberdade prática da “liberdade lógica”, isto é, a liberdade da vontade da mera espontaneidade do juízo.¹⁹ Com efeito, não é autocontraditório pensar um sujeito que é livre em seus *juízos*, no sentido de não ser determinado causalmente a julgar da maneira que julga, mas não é livre em sua *vontade*, no sentido de não ser determinado causalmente a agir (caso da compulsão) ou, pelo menos, que se pode pensar como adotando as máximas que adota por força de uma causalidade superior que ignora.²⁰

A segunda tentativa, Kant abandonou-a na *CRPr* sem autocrítica expressa. Qualquer que tenha sido o motivo real desse abandono, a dedução tentada em *FMC* III fracassa porque Kant tem que pensar a vontade, segundo o seu próprio conceito, como regulada por imperativos. Ora, da noção de um agente capaz de julgar teoricamente e de querer com base em imperativos práticos, *mas não imperativos morais*, é impossível derivar a liberdade no sentido transcendental que é necessário supor para dela derivar em seguida o imperativo moral. Com efeito, é lícito supor que os imperativos pragmáticos, com base nos quais deliberamos o que queremos fazer, resultam eles próprios, não de um processo de deliberação, mas da causalidade de uma causa superior à nossa vontade (natural ou não, como por exemplo, o “natural” ou o temperamento de cada um, a educação, o destino etc.). Só é possível

(baseados em considerações sobre a busca da felicidade como um motivo do agir humano) e destinados a fundamentar o princípio moral como um princípio *subjetivo* de “execução” (isto é, como máxima do nosso querer) e não como um princípio *objetivo* de avaliação de nossas máximas. A admiti-los como “deduções” teríamos que admitir a existência de uma dedução já no *Cânon da Razão Pura*, o que certamente não podemos. Podemos sempre, é verdade, qualificá-los como tentativas de uma “dedução empírica” e não “transcendental”, mas isso significa que não estaremos mais usando a palavra “dedução” em sentido próprio, mas equívocamente.

(19) *Refl.* 5442.

(20) Tal é a possibilidade aventada por Kant no *Cânon da CRP* (A 803/B831), ao admitir a possibilidade de um conceito empírico e não transcendental da liberdade prática.

fazê-lo se partimos da noção de um agente capaz de julgar e de querer com base em imperativos *morais*. Mas esse ponto de partida prejudica a possibilidade daquilo que se quer provar (a saber, a validade de imperativos morais) e torna o argumento circular, logo imprestável como uma dedução.

IV

Explicada a impossibilidade de uma dedução do princípio de nossos juízos morais, passemos à segunda dificuldade da nova teoria kantiana sobre o “facto da razão”. No caso dos juízos cognitivos e dos juízos estéticos, pode-se dizer que a impossibilidade de uma dedução do seu princípio tem por conseqüência o ceticismo com relação à possibilidade desses juízos, isto é, quanto à possibilidade de distingui-los de juízos de validade meramente subjetiva sobre os estados mentais correspondentes. Isso não ocorre, porém, segundo Kant, com os juízos morais. A impossibilidade da dedução de seu princípio não acarreta o ceticismo quanto ao direito de fazer juízos morais e isso precisamente porque o seu princípio se impõe à nossa vontade como um facto, um “facto da razão”. Assim, a questão a investigar agora é o que Kant entende por isso e por que considera a lei moral, ou a consciência da lei moral, um “facto da razão”.

Uma resposta inicial pode ser dada a partir da consideração de que a lei moral se exprime para nós numa proposição sintética *a priori*. Com efeito, não sendo uma proposição analítica, não é uma questão meramente conceitual, donde podemos concluir que é, em certo sentido, uma questão factual. Em favor dessa resposta fala a passagem na *CFJ*²¹ onde Kant estende o uso da palavra alemã *Tatsache*

(21) Cf. *CFJ*, § 91, A 456 s., Ak. V, 468. *Tatsache* é um neologismo inventado em 1756 por J. J. Spalding para traduzir o inglês *matter of fact*, que é, por sua vez, uma tradução de *res facti* (cf. *Lexikon der deutschen Sprache*, hg. R. Köster, Frankfurt: Ullstein, 1969). A afirmação de que as proposições matemáticas são “questões de facto” (isto é, que não são proposições analíticas, mas proposições sintéticas fundadas numa evidência intuitiva) opõe-se claramente à doutrina de Hume, segundo a qual se baseariam em “relações de idéias”, exprimindo-se assim, para dizê-lo na terminologia kantiana, em

(bem como da expressão latina *res facti*, uma e outra empregadas no século 18 para traduzir a expressão inglesa *matter of fact*) a fim de caracterizar lado a lado proposições empíricas sobre as “coisas” e suas “propriedades”, as proposições matemáticas sobre as “grandezas das coisas” e a idéia da liberdade.

Mas isso, está claro, só pode ser aceito como um início de resposta, visto que ela não é suficientemente específica para caracterizar o sentido preciso em que a consciência da lei moral é chamada um “facto da razão”. Com efeito, as outras proposições sintéticas *a priori* não são consideradas por Kant como “factos da razão”, podendo ser estabelecidas por uma dedução (os princípios do entendimento) ou exibidas numa intuição pura (os axiomas da matemática).

Uma segunda tentativa de resposta baseia-se na consideração de que conhecemos a lei moral (como determinante para a nossa vontade, vale dizer, como obrigando e motivando a nossa vontade) com base no efeito que ela produz sobre a nossa sensibilidade (*Gefühl*), a saber, o sentimento de respeito, que se singulariza entre todos porque é o único que pode, de alguma maneira, ser conhecido *a priori*. Tal é, em seu ponto essencial, a resposta proposta por Henrich em seu artigo clássico sobre o “facto da razão”.²²

Em favor dela falam duas coisas: [i] a passagem da *CRPr* em que a noção do “facto da razão” é introduzida não exclui, pelo menos de maneira óbvia, que a consciência da lei moral possa se basear em algo como o sentimento. Ela exclui, sim, a possibilidade de pensar o “facto da razão” como uma verdade baseada em

proposições analíticas. Também a caracterização da liberdade e da lei moral como um “facto da razão” pode ser entendida como exprimindo, *por um lado*, um pequeno, mas importante passo em direção a Hume (a concepção da lei moral e da liberdade da vontade não se baseia em meras “relações de idéias”, mas no conhecimento de um *facto*). *Por outro lado*, exprime uma tomada de posição contra a alegação de Hume que a concepção da lei moral e da liberdade da vontade como “verdades da razão” não passaria de uma quimera da imaginação, pois precisamente se trata de um “facto da razão” (cf. *Treatise* I, II, secção I, p. 455 s., ed. I. A., Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1978).

(22) D. Henrich, “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”, in G. Prauß, *Kant - Zur Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973.

alguma forma de intuição, intelectual ou sensível. [ii] O sentimento de respeito é, na análise de Kant, o único que pode ser conhecido *a priori*²³ e, por isso, pode parecer uma base suficiente para um “facto da razão”.

Henrich, é bem verdade, não reduz o sentimento moral a um *sensus moralis*, muito embora veja na doutrina kantiana do “facto da razão” um retorno à posição de Hutcheson, ou seja, à concepção do imperativo moral como algo que não pode fundamentado por argumentos da razão teórica.²⁴ Nem por isso, na concepção de Henrich (tal como ele a expõe antes iniciar a interpretação da doutrina kantiana), o imperativo moral deixa de ser objeto de uma “intelecção”, “perspiciência” ou “discernimento moral” (*sittliche Einsicht*), na qual o elemento intelectual e o elemento emocional estão intimamente ligados (de uma maneira, porém, que nenhum filósofo teria logrado explicar). Não obstante, no quadro de sua interpretação de Kant, o componente intelectual é apresentado por Henrich como independente, num sentido importante, do componente emocional. Com efeito, o primeiro concerne ao *conhecimento do conteúdo da lei* (a saber, a exigência da possibilidade de universalizar as máximas) e pode ser estabelecido não só independentemente do segundo, como também, segundo Henrich, pela razão *teórica*.²⁵ O segundo

(23) Cf. CRPr, A 130, Ak. V, 73 e A 140, Ak. V, 78-79.

(24) “So hat sich die kantische Ethik nach langen Jahren, in denen sie im Prinzip einer deduktiven Ethik den Stein der Weisen zu finden hoffte, wieder der Position angenähert, von der sie ausgegangen war. Es ist der Standpunkt von Hutcheson, die Skepsis in Beziehung auf eine theoretische Grundlegung der Ethik, den sie nun auf einer höheren Stufe wiederholt” (em português: “Assim, a ética kantiana, após muitos anos, nos quais tinha a esperança de encontrar no princípio de uma ética dedutiva a pedra filosofal, de novo se aproximou da posição de que partira. Tal é o ponto de vista de Hutcheson, o cepticismo com relação a uma fundamentação teórica da Ética, que ela agora repete num patamar mais elevado”, *op.cit.*, p. 248.

(25) “Die theoretische Vernunft kann sich zwar a priori eine Idee von Verbindlichkeit machen. Sie kann ihren Inhalt hypothetisch bestimmen. Denn unter der Voraussetzung, daß Freiheit ist, gilt das Gesetz des kategorischen Imperatives. Sie kann jedoch das Bewußtsein der Verbindlichkeit zum sittlichen Handeln nicht hervorbringen”, em português: “A razão teórica pode, é verdade, formar *a priori* uma idéia da obrigação. Ela pode determinar hipoteticamente seu conteúdo. Pois, dado o

concerne ao *fundamento da obrigação e ao motivo moral*, a saber, o sentimento de respeito: reconhecemos a lei como um imperativo para nossa vontade, porque nos sentimos obrigados por ela, e sentimo-nos obrigados por ela, porque sentimos respeito pela lei.²⁶ Assim, o “*facto da razão*”, vale dizer, a consciência da lei moral, só é, na interpretação de Henrich, o objeto de uma “*intelecção moral*”, porque é preciso pôr na conta da *razão teórica* o *conhecimento do conteúdo* da lei, ao passo que é preciso pôr na conta do *sentimento* o reconhecimento da lei como *obrigatória* e fornecendo um motivo capaz de determinar nossa vontade.

Essa explicação enfrenta, porém, duas objeções que me parecem devastadoras, visto que implica: [i] tomar um conteúdo sensível como meio adequado de exposição de uma idéia da razão e [ii] assimilar o imperativo moral aos imperativos pragmáticos, além de se equívocar sobre o motivo moral.

A base para essas objeções é a consideração de que, na concepção kantiana, todos os sentimentos morais, inclusive o sentimento de respeito, são efeitos exercidos sobre a nossa sensibilidade pela consciência da lei moral. Por isso, enquanto

pressuposto de que há liberdade, vale a lei do imperativo categórico. Ela não pode, contudo, produzir a consciência da obrigação de agir moralmente”, *op. cit.*, p. 247).

(26) Assim, referindo-se à crítica da razão teórica, diz Henrich primeiro: “Sie kann aber die Billigung und die Entscheidung des Selbst nicht mit vernünftigen Gründen erzwingen. Sie kann nicht zeigen, daß das Selbstbewußtsein wesentlich Freiheit ist, und ihm ad oculos demonstrieren, daß es sich einer Forderung unterstellen, die in deduktiver Methode wissenschaftlich begründet worden ist”, em português: “Ela não pode, porém, forçar a aprovação e a decisão do eu com argumentos racionais. Ela não pode mostrar que a consciência de si é essencialmente liberdade e demonstrar-lhe *ad oculos* que ela tem de se submeter a uma exigência que foi fundamentada cientificamente segundo um método dedutivo”, p. 248. E, umas poucas linhas mais à frente: “Kants neue Lehre des Faktums der Vernunft hat eine wichtige Änderung in seiner Lehre über das emotionale Element in der sittlichen Einsicht zur Folge gehabt: Er hat zur Lehre von der ‘Achtung fürs Gesetz’ als der einzig legitimen Triebfeder des sittlichen Willens geführt”, em português: “A nova doutrina kantiana do *facto da razão* teve como consequência uma importante mudança em sua doutrina sobre o elemento emocional na *intelecção moral*, tendo conduzido à doutrina do ‘*respeito pela lei*’ como o único móbil legítimo da vontade moral”, *op. cit.*, p. 249).

efeitos, eles não diferem em nada dos demais sentimentos, pois são como os demais meras afecções de que temos consciência como estados de prazer ou desprazer.²⁷ Eles podem, sem dúvida, serem ditos intelectuais por sua origem, mas não em si mesmos, a noção de um "sentimento intelectual" sendo uma contradição *in adjecto*. Assim, a caracterização do sentimento moral como um sentimento "não patológico" de modo algum significa que ele não seja, enquanto sentimento (*Gefühl*), sensível, mas tão somente que ele é um sentimento produzido em nossa afectividade por nossa própria vontade (*selbstgewirkt*), ao contrário dos sentimentos que estão ligados a uma necessidade dada (*Bedürfnis*) e à sua satisfação²⁸.

Se o sentimento de respeito, por "não-patológico" e "autoproduzido" (*selbstgewirkt*) que seja, é uma afecção sensível, as duas objeções mencionadas são incontornáveis. Com efeito, pode-se objetar à interpretação de Henrich, antes de mais nada, que não apenas o conteúdo da lei moral (segundo Henrich "teóricamente" cognoscível) é uma idéia da razão, mas a própria representação da lei moral como um *dever* ou *obrigação*, isto é, um *imperativo categórico*, é uma *idéia* da razão, a qual, por uma questão de princípio, ou seja, precisamente por ser uma representação da *razão*, não pode ser exibida em qualquer conteúdo *sensível*, não importa se esse conteúdo tenha um valor representativo (isto é, nos dê

(27) Cf. o seguinte apontamento de Kant para a *Antropologia*: "Sinnlichkeit heißt das bloß subjektive unseres Vorstellungsvermögens. Kann jenes doch auch objektiv gebraucht werden, d.i. ein Erkenntnisstück werden, so gehört es zum Erkenntnis Vermögen (Zusatz: und heißt Empfindung). Ist es aber auf solche Art subjektiv, daß es gar nicht objektiv zum Erkenntnis beiträgt, so gehört für das Gefühl der Lust, welche also immer zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorstellung, die sie erregt, intellectual ist" (*Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XXV, *Reflexion Nr. 227*, Berlin: W. de Gruyter, 19...). Em português: „Chama-se *sensibilidade* ao meramente *subjetivo* da nossa faculdade de representação. Porém, se isso também pode ser empregado objetivamente, i.e. tornar-se um fator cognitivo, então ele pertence à faculdade do conhecimento (acréscimo: e chama-se *sensação*). Mas, se é *subjetivo* de tal sorte que não contribui de modo algum para o conhecimento, então ele pertence ao sentimento do prazer, o qual [prazer] pertence portanto sempre à *sensibilidade*, embora a representação que o desperta seja *intelectual*“.)

(28) Cf. *CRPr*, A 133-4 e 210, Ak. V, 75.

alguma informação sobre os objetos que são sua causa, como no caso das *sensações* ou não (como os *sentimentos* e *emoções* que nos informam tão somente sobre sobre o estado que nos encontramos).

Além disso, pode-se também objetar que, ao fazer do sentimento do respeito a condição do reconhecimento da lei moral (ou de seu conteúdo) como imperativa para a nossa vontade, pode-se dizer que Henrich inadvertidamente assimila o imperativo moral aos imperativos pragmáticos. Com efeito o que caracteriza os imperativos pragmáticos é precisamente o facto de serem “hipotéticos”, isto é, de pressuporem como condição um sentimento de prazer e desprazer com a representação do objeto da ação prescrita. Assim, se a condição para o reconhecimento do princípio da universalização das máximas é um sentimento qualquer, pouco importa a qualidade específica desse sentimento: sua relação é pensada da mesma maneira que a relação do sentimento de prazer e desprazer com os princípios pragmáticos, a saber, como uma relação tal que o sentimento é a condição do reconhecimento do princípio como válido para nossa vontade. Nesse caso, não há mais a possibilidade de uma distinção formal entre o imperativo moral e os imperativos pragmáticos. Ora, para Kant, como sabemos, a distinção é formal, visto que o primeiro deve ser pensado como um imperativo categórico, isto é, independente de todo objeto da vontade e de todo sentimento de prazer como condição prévia. Certamente, o sentimento de respeito tem que ser pensado como uma consequência necessária da consciência da lei moral (como um imperativo para nossa vontade), mas isso torna-o precisamente imprestável como critério *independente* da consciência da lei moral e, por conseguinte, para explicar como é que podemos ter consciência da lei moral.

É bem verdade que, na *FMC*, Kant apresenta o sentimento de respeito como motivo da moralidade, o que pode levar a uma interpretação da motivação nos moldes da interpretação de Henrich. Mas convém lembrar que, mesmo aí, o respeito é analisado como a consciência da subordinação da vontade ao imperativo moral.²⁹ A *CRPr* dissipa, em todo o caso, as dúvidas possíveis, ao

(29) Releia-se a esse propósito a célebre nota a *FMC*, BA 16.

apresentar a própria lei (ou a própria consciência da lei) moral como o único motivo moral possível e ao analisar o sentimento do respeito, não como um motivo para a moralidade, mas como a própria moralidade (motivada diretamente pela consciência da lei).³⁰

J. Loparic apresentou uma variante dessa interpretação no quadro de sua proposta de uma reconstrução “semântico-transcendental” da teoria crítica como teoria da solução de problemas da razão.³¹ A essa “semântica transcendental” J. Loparic atribui o papel de operacionalizar os conceitos da razão de modo a poder exibir seus objetos num conteúdo sensível, os conceitos da razão prática devendo ser exibidos, não na intuição sensível, mas no domínio dos sentimentos. Essa variante não escapa às objeções anteriores (a impossibilidade de exibir as representações da razão por meio de conteúdos sensíveis e a necessidade de pressupor o conhecimento da lei moral para especificar os sentimento morais). Além disso, expõe-se, a meu ver, a uma objeção adicional, qual seja a de que acaba por interpretar o “facto da razão” prática como envolvendo aquilo que Kant declara impossível e desnecessário, a saber, uma dedução. Com efeito, para que os sentimentos morais constituíssem um domínio de objetos conferindo significado ao princípio da razão pura prática, seria preciso que fossem dados independentemente desses conceitos. Mas, nesse caso, seria preciso dar por preenchida aquela condição recusada por Kant, a saber, a existência de um elemento dado “alhures” que tornaria possível a dedução do princípio moral.

Uma terceira tentativa de resposta foi proposta por H. Allison. Como a lei moral é, por hipótese, a condição de nossos juízos morais e como é inegável que fazemos juízos morais, é razoável supor que a mera “exposição” do conceito da moralidade seja suficiente para exibir o princípio da moralidade como um princípio imediatamente certo. Essa resposta consiste em última análise em aceitar que a prova na “Exposição” (a saber, de que a possibilidade

(30) Cf. *CRPr.*, A 126 e 134.

(31) Cf. neste mesmo número: Z. Loparic, “O fato da Razão - uma Interpretação Semântica”.

de universalizar as máximas da ação é o princípio da avaliação moral da ação) constitui por si só uma fundamentação suficiente desse princípio.³²

Essa interpretação tem a seu favor antes de mais nada a assertiva de Kant segundo a qual nossos juízos morais bastam para comprovar que a lei moral é um facto inegável da razão.³³ Além disso, ela parece ser autorizada por um apontamento escrito (*Refl.* 7201), ao qual Allison dá grande importância e onde Kant afirma que a possibilidade da razão pura prática não pode ser “compreendida *a priori*”, mas tem que ser “inferida” (*geschlossen*) de algo dado que só pode provir dela. “As leis morais são dessa natureza”, prossegue Kant, “e estas têm que ser provadas da maneira que provamos que as representações do espaço e do tempo são *a priori*, com a diferença de que as últimas são intuições e as primeiras meros conceitos da razão”.³⁴

(32) A posição de Allison, na verdade, é um pouco mais complexa, pois contém um segundo passo, que omiti. Como ele próprio resume seu argumento (p. 230 s.), a explicação (*account*) que Kant dá da moralidade (ou seja, a Exposição) é suficiente para estabelecer as “credenciais racionais” da lei moral (isto é, a existência da lei moral como um “facto da razão”), mas não sua “força obrigatória”. A prova de que a lei moral tem uma força obrigatória depende de uma “dedução da liberdade”, dedução essa que deriva a “realidade da liberdade transcendental” da “mera presença de um interesse na moralidade”. A meu ver, porém, esse argumento adicional ou é inútil ou torna duvidosa a interpretação de Allison (pelo menos como uma defesa da teoria kantiana, isto é, como uma resposta à objeção de recair no dogmatismo com a doutrina do “facto da razão”). Com efeito, se o interesse na lei moral resulta (como deve resultar) da mera consciência da lei moral como um “facto da razão”, o argumento adicional é inútil, pois todo o peso da prova volta a ser descarregado sobre a exposição (que se aceitaria então como suficiente não só para estabelecer a lei moral como um “facto da razão”, mas também para derivar o interesse na moralidade). Se não resulta, ele tem que ser postulado ou provado. Não pode ser simplesmente postulado, pois isso abriria o flanco para a censura de dogmatismo, da parte do céptico moral. Mas, se não é postulado, como prová-lo? A sugestão de Allison, como vimos, é explicar a força obrigatória a partir de uma dedução da liberdade. Porém esta depende, segundo Kant precisamente da suposição da moralidade como um “facto da razão”, e, por conseguinte, mais uma vez todo o peso da prova se vê mais uma vez descarregado sobre a exposição.

(33) “O facto acima mencionado é inegável; basta analisar o juízo que as pessoas fazem sobre a legalidade de suas ações”(CRPr, § 7, Escólio, A 56, Ak. V, 32).

(34) Ak. Vol. 19, p. 275 s, *Refl.* 7201.

No entanto, a essa interpretação também se podem fazer importantes objeções. A primeira e maior dificuldade com essa assimilação da prova a uma “exposição” é o seu pressuposto, a saber, não apenas o facto de que fazemos juízos morais, mas a presunção do direito de fazer tal tipo de juízos. O céptico que põe em questão a possibilidade de fazer juízos morais como algo de distinto de juízos pragmáticos também poderá objetar a essa tentativa de fundamentação uma petição de princípio (como acima). Assim, do mesmo modo que do simples facto de fazermos previsões astrológicas não se segue a validade do princípio em que se baseiam (a saber, que o curso dos astros influencie os acontecimentos da vida humana), assim também da simples constatação de que fazemos juízos morais não se pode inferir a validade de seu princípio (como quer que esse seja formulado). Uma dificuldade adicional é que, muito embora não assimile a prova da possibilidade da razão pura prática e das leis morais a uma dedução, mas a uma exposição, admite em todo o caso que devem ser provadas de alguma maneira, logo que devem ser estabelecidas por uma *inferência*, e é difícil entender como isso poderia ser tomado como uma explicação do apelo a um “facto da razão”.

V

Os juízos morais só podem comprovar que a lei moral é um “facto inegável”, como quer Kant, se a análise desses juízos mostrar que eles têm por princípio um princípio *imediatamente certo*, isto é, *certo por si mesmo*, e não um princípio que derive sua validade do facto de que eles tornam possível uma classe de juízos que costumamos fazer. Mas o problema é justamente o de mostrar em que se baseia essa certeza imediata. Com efeito, só há duas classes de juízos que podemos considerar como imediatamente certos ou certos por si mesmos: [i] os juízos *analíticos*, que são verdadeiros em virtude do significado de seus termos e não dependem, pois, do conhecimento de nenhuma instância externa aos seus conceitos para serem discernidos como verdadeiros, mas apenas da *clareza dos conceitos*; [ii] os juízos *sintéticos* a que podemos atribuir uma *evidência intuitiva* qualquer e que são validados na medida em que seus objetos podem ser dados

na experiência, como os objetos físicos, ou exibidos (construídos segundo conceitos) na intuição sensível, como os objetos matemáticos. Ora, essas duas classes de juízos estão excluídas na medida em que o princípio moral é caracterizado como uma proposição que não é analítica, mas sintética, e que é sintética sem se basear, no entanto, em qualquer espécie de evidência intuitiva.³⁵

Isso parece configurar um impasse para a concepção de um “facto da razão”: como é que podemos atribuir a ele uma *certeza imediata* se ele não pode ter nem a certeza imediata possível para os juízos analíticos (a *clareza dos conceitos*), nem aquela que é possível para os juízos sintéticos (a *evidência intuitiva*)?

Para sair desse impasse é preciso levar em conta dois aspectos da doutrina kantiana a que não se tem dado, a meu ver, a devida importância (pelo menos na discussão da doutrina do “facto da razão”), quais sejam; [i] a distinção entre o princípio moral considerado como uma *lei* válida para uma vontade perfeita e considerado como um *imperativo* válido para uma vontade imperfeita;³⁶ [ii] o facto de que é unicamente o imperativo moral que é caracterizado como se exprimindo numa proposição sintética, a lei moral sendo caracterizada (pelo menos de maneira implícita) como uma proposição analítica³⁷.

(35) A referência a qualquer tipo de intuição, quer se trate da intuição sensível, pura ou empírica, quer de uma problemática intuição intelectual, é expressamente recusada por Kant na passagem em que o conceito de “facto da razão” é introduzido de maneira sistemática: “Pode-se chamar à consciência dessa lei fundamental um facto da razão ... porque ele se impõe a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura nem empírica, embora houvesse de ser analítica, se se presupusesse a liberdade da vontade, para o quê, porém, seria exigido, como conceito positivo, uma intuição intelectual, que de modo algum é lícito admitir aqui” (*KpV*, A 56, Ak. V, 31).

(36) Sobre a distinção lei / imperativo, cf. *GMS* BA 37, Ak. 413 e *KpV*, § 1, Escólio, A 36-37, Ak. 19 e 20.

(37) “Conecto (*verknüpfte*) o acto com a vontade sem pressupor qualquer inclinação como condição, e faço isso *a priori*, por conseguinte de maneira necessária (embora objetivamente apenas, isto é, sob a idéia de uma razão que tivesse pleno poder sobre todas as motivações subjetivas). Tal é, portanto, uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação a partir de um outro já pressuposto (*pois não temos uma vontade tão perfeita* [grifo meu - GAA]), mas, sim, a *conecta com o*

É fácil compreender por que o *imperativo* moral sé caracterizado como uma proposição *sintética*. Com efeito, na concepção kantiana, ele liga ao conceito de uma vontade *imperfeita* o conceito de um modo de agir exigido pelo princípio moral (o qual é, digamos para resumir, agir com base em máximas universalizáveis). Ora, uma vontade imperfeita é uma vontade que não se conforma infalivelmente aos preceitos da razão, seja por fraqueza, seja por ignorância. Assim, uma condição necessária e suficiente para ter uma vontade imperfeita é agir com base em uma máxima qualquer, não necessariamente uma máxima moral. Eis por que é impossível extrair analiticamente do conceito de uma vontade *imperfeita* a necessidade de agir com base nas máximas exigidas pelo princípio moral. Como vimos acima, a impossibilidade de uma dedução tem a ver precisamente com esse ponto. Com efeito, agir com base em máximas, quaisquer que elas sejam, é uma condição necessária e suficiente para um agente racional ter consciência do que faz, por isso mesmo é impossível provar que, para explicar a possibilidade da consciência que um agente racional tem do que faz, seria preciso admitir como pressuposto um princípio moral.

Também não é difícil compreender por que a *lei* moral tem de ser caracterizada como uma proposição *analítica*. Com efeito, a lei moral liga ao conceito de uma vontade *perfeita* o conceito do modo de agir exigido pelo princípio moral (agir segundo máximas universalizáveis). Ora, a *vontade* não é para Kant senão a *razão prática*, i.e. o poder de determinar o nosso arbítrio segundo preceitos da razão.³⁸ Assim,

conceito da vontade como vontade de um ser racional [grifo meu – GAA], e o faz imediatamente, como algo que não está contido nele” (FMC, 2ª secção, § 28, BA 50 n, Ak. IV, 420). A implicação da frase grifada é clara: se tivéssemos uma vontade perfeita seria possível derivar *analiticamente* o querer expresso pela proposição prática (que, no caso, é um princípio) do conceito da vontade de um ser racional. Tratei mais detalhadamente da interpretação dessa passagem em “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral”, p. 66-70.

(38) “Toda coisa da natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou uma vontade. Visto que a *razão* é exigida para a derivação das ações a partir de leis, a vontade não é outra coisa senão a *razão prática*” (FMC, BA 37, Ak. IV, 412).

uma *vontade perfeita* é uma vontade *perfeitamente racional* e uma vontade *perfeitamente racional* é uma *vontade que se conforma infalivelmente aos preceitos da razão* que necessariamente conhece (de outro modo não seria uma vontade perfeita). Mas agir com base em máximas exigidas pelo *princípio moral* é um *preceito da razão*, pois só a adoção dessas máximas pode ser justificada de uma maneira válida para todos. Por isso mesmo – podemos ver agora – é uma condição necessária e suficiente de ter uma vontade *perfeita* agir com base nas máximas exigidas pelo princípio moral. Assim, se é verdade que agir com base em máximas universalizáveis é uma condição de ter uma vontade racional, então, para uma vontade *perfeita* é uma verdade *analítica*, e não sintética, que ela necessariamente age com base em máximas exigidas pelo princípio moral.

Mas, se é verdade que o imperativo categórico se exprime numa proposição sintética, a lei moral, porém, numa proposição analítica, temos tudo o que é necessário para sair do impasse acima. O impasse era gerado, como vimos, por que era preciso atribuir ao princípio de nossos juízos morais uma *certeza imediata* que, no entanto, ele aparentemente não podia ter, porque não era possível lhe atribuir nem a certeza imediata característica dos juízos sintéticos (a saber, a *evidência intuitiva*), nem a certeza imediata característica dos juízos analíticos (a saber, a *clareza conceitual*). Ora, a distinção entre lei e imperativo permite que se pense o imperativo como uma consequência do conhecimento da lei. O “facto da razão”, lembremos, é, em sua fórmula canônica, a consciência da lei moral por um agente dotado de uma vontade imperfeita. Ter consciência da lei é ter consciência da verdade de uma proposição analítica. Essa consciência não é, porém, uma condição necessária de se ter uma vontade imperfeita. Assim, se acontece a um agente dotado de uma vontade imperfeita ter consciência da lei moral, ele tem consciência de algo que em si mesmo é objeto da certeza característica das proposições analíticas, mas de tal modo que a relação da lei com sua vontade se exprime sempre numa proposição sintética.

Creio que essa solução tem a vantagem de dar uma solução ortodoxa, que permanece dentro do marco do pensamento kantiano, pois respeita todos os dados do problema colocados por Kant e, sobretudo, permanece dentro do quadro

do pensamento crítico. Essa solução depende, é claro, de certas hipóteses cuja validade pode ser posta em questão de um ponto de vista externo. Tais são: [i] a hipótese de que o princípio moral exprime uma exigência de racionalidade (de outro modo não seria possível apresentar a lei moral como uma proposição analiticamente verdadeira para um agente dotado de vontade perfeitamente racional);³⁹ [ii] a hipótese de que a mera consciência do que é uma lei para uma vontade perfeitamente racional é suficiente para fundar um imperativo, isto é, tem o poder de determinar a vontade de um agente imperfeitamente racional.⁴⁰ Creio que é possível dar argumentos substantivos em favor dessas hipóteses. De qualquer modo, como essas hipóteses são efetivamente elementos da teoria kantiana, creio que a solução que eu propus é correta pelo menos como uma interpretação imanente da teoria kantiana.

(39) Tratei desse ponto em "Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral Kantiana", in: V. Rohden (coord.), *Racionalidade e Ação* (Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, 1992), p. 96-99.

(40) Para usar um termo em voga, Kant propõe uma explicação "internalista" da motivação moral, segundo a qual a simples compreensão de uma razão para agir constitui por si só um motivo para agir. O conceito kantiano do "facto da razão" está claramente vinculado a uma concepção "internalista" da motivação moral na passagem em que este é caracterizado como "a inevitável determinação da vontade pela mera concepção da lei moral" (CRPr, A 76, Ak. V, 44). Para uma interpretação internalista da concepção kantiana da motivação moral na Fundamentação, cf. Christine Korsgaard, "Kant's Analysis of Obligation: The Argument of Groundwork I", in: Paul Guyer (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays* (Lanham, USA: Rowman and Littlefield, 1998), p. 51-80.