Publicada em 1788, surge agora, em tradução directa do original, a segunda das três críticas da razão elaboradas por Kant.
Entre a Crítica da Razão Pura (1781) e a Crítica do Juízo (1790), a Crítica da Razão Prática, constitui, em termos gerais, uma resposta à interrogação m cristal “que devo fazer?”. Ocupa-se, portanto, da razão na sua aplicação prática, enquanto determinação da vontade de agir e estabelece a seguinte lei fundamenta:
“Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”.

Textos Filosóficos
edições 70
Crítica da Razão Prática
Immanuel Kant

A publicar

Investigação sobre o Entendimento Humano
David Hume

Discurso de Metafísica
Gottried Wilhelm Leibniz
Immanuel
KANT
Crítica
da Razão
Prática

Textos Filosóficos
edições 70
ADVERTÊNCIA DO TRADUTOR

Na convicção de que toda a tradução é interpretação e reconstrução teórica, sobretudo nos contextos semânticos em que não há perfeita correspondência nos idiomas implicados, tentou-se, apesar de tudo, a máxima fidelidade ao original kantiano, conservando o enredado da sua escrita, o seu uso e abuso das relativas (daí, a impressão quase invencível de que o filósofo escreve em alemão, mas pensa nos moldes do latim compendial da sua época), o seu longo e denso período.
Evidentemente, foi também cuidado sempre presente oferecer um texto de sabor português dentro das magnas possibilidades que proporciona a dificuldade intrínseca de construção e andamento do discurso de Kant, como já aconteceu na anterior versão dos Prolegómenos a toda a Metafísica física.


No final do volume, há um glossário dos termos kantianos mais específicos, com a sua versão uniformemente utilizada. As barras que surgem no meio do texto e no fundo das páginas assinalam a paginación da edição original alemã de 1788, feita por Johann Friedrich Harknoch. Aduzem-se ainda algumas notas finais relativas à versão de alguns termos kantianos, que não encontram absoluto consenso entre os filósofos e os tradutores.
PREFÁCIO

Este tratado esclarece suficientemente porque é que esta Crítica não se intitula Crítica da razão para prática, mas simplesmente Crítica da razão prática em geral, embora o paralelismo da mesma com a Razão especulativa pareça exigir o primeiro dos títulos. [O tratado] deve apenas demonstrar que existe uma Razão para prática e crítica com esta intenção toda a sua faculdade prática. Se conseguir isso, já não precisa de criticar a própria faculdade para a fim de ver se a razão não se ultrapassa, ao presumir simplesmente uma faculdade desse género (como sucede com a razão especulativa). Pois, se ela, como razão pura, é realmente prática, prova assim a sua realidade (Realität) e a dos seus conceitos pelo facto mesmo e é vão todo o sofismar contra a possibilidade de ela ser prática.

Com esta faculdade, fica também agora solidamente estabelecida a liberdade transcendental e tomada, sem dúvida, no sentido absoluto de que a razão especulativa precisava no uso do conceito de causalidade, para se subtrair à antinomia em que inevitavelmente cai quando, na série da conexão causal, ela quer pensar o incondicionado; mas só podia estabelecer esse conceito problematicamente, como não impossível de pensar, sem lhe assegurar a sua realidade objectiva, e unicamente para não ser contestada na sua essência e mergulhar num abismo do ceticismo em virtude da pretensa imposibilidade daquilo que ela deve pelo menos admitir como pensável.
O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a piedra angular de todo e edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua possibilidade é provada pelo facto de a liberdade ser efectiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral.

Mas, a liberdade é também a única entre todas as ideias da razão especulativa, da qual sabemos (wissen) a possibilidade a priori sem, no entanto, a discernir, (einzubringen), porque ela é a condição (1) da lei moral, que conhecemos. As ideias de Deus e da imortalidade, porém, não são condições da lei moral, mas apenas condições do objeto (Objekte) necessário de uma vontade determinada por esta lei, isto é, do uso simplesmente prático da nossa razão pura; podemos, por conseguinte, afirmar que não conhecemos e discriminamos, tão quero dizer apenas a realidade (Wirklichkeit), mas também nem sequer a possibilidade dessas ideias. No entanto, elas são as condições da aplicação da vontade moralmente determinada ao seu objecto, que lhe é dado a priori (o soberano Bem). Por conseguinte, pode e deve admitir-se a sua possibilidade nesta relação prática sem, contudo, a conhecer e discernir de um modo teórico. Para esta última exigência, basa-se que, do ponto de vista prático, ela não exerce nenhuma impossibilidade (contradição) interna. Eis, pois, em comparação com a razão especulativa, um princípio simplesmente subjetivo de aspectamento (Führungsbilalen), o qual, sendo no entanto objectivamente válido para uma razão

(1) Para que não se pense encontrar aqui incongruências, se agora chamo à liberdade a condição da lei moral e afirme, depois, no tratado, que a lei moral é a aquela sob a qual podemos primariamente tornar-nos consistentes da liberdade, lembrem-se apenas que a liberdade é, certamente, a coisa essencial da lei moral, mas que a lei moral constitui a coisa cognoscenda da liberdade. Com efeito, se a lei moral não fosse antes inteiramente pensada na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a admitir algo como a liberdade (embora esta não implique contradição). Mas, se não houvesse nenhuma liberdade, de modo algum se encontraria em nós a lei moral.

iguamente pura, mas prática, confere às ideias de Deus e da imortalidade, mediante o conceito de liberdade, realidade (Realität) objetiva e autoridade, mais ainda, a necessidade subjetiva (exigência da razão pura) de as aceitar, sem que deste modo a razão seja alargada no conhecimento teórico; só que a possibilidade, que antes era apenas problema, se torna aqui (2) assunto, e assim o uso prático da razão combina-se com os elementos do uso teórico. E esta exigência (Bedürfnis) não é talvez uma [exigência] hipotética, de um propósito arbitrário da especulação, segundo o qual importaria admitir algo, se se quisesse elevar, na especulação, até à perfeição do uso da razão, mas é uma exigência legal (gesetzlich) de admitir algo sem o qual não pode ter lugar o que se deve cuidadosamente pôr como objectivo da sua acção.

Seria certamente mais satisfatório para a nossa razão especulativa resolver por si estes problemas sem tal digressão, e reservá-los como elucidação para o uso prático; mas a nossa faculdade de especulação não se encontra em condições tão favoráveis. Os que se gabam de tais sublimes conhecimentos não deviam guardá-los para si, mas apresentá-los publicamente a exame e ao respeito. Eles querem provar; pois bem! provem e a crítica depõe aos seus pés de vencedores todas as suas armas. Quis statis? Nolint. Aqui licet esse beatus. — Visto que, na realidade, não querem, provavelmente porque não (3) podem, devemos tomar de novo as armas nas nossas mãos para buscar e fundar no uso moral da razão os conceitos de Deus, de liberdade e imortalidade, para os quais a especulação não encontra suficiente garantia da sua possibilidade.

Aqui se ilustra primeiramente também o enigma da crítica: como se pode negar realidade objetiva ao uso suprasensible das categorias na especulação e consider-lhes, no entanto, esta realidade relativamente aos objetos (Objekte) da razão pura prática; pois isto deve necessariamente parecer inconsequente, enquanto se conhecer um tal uso prático apenas de nome. Mas se agora, mediante uma análise completa desta [razão], se perceber que a realidade (Realität) pensada não visa nenhuma determinação teórica das categorias e nenhuma expansão do conhecimento até ao suprasensible, mas que unicamente por si se significa que, nesta relação, lhes cabe uma suma um

* «Porque hesitais? Não queriam. E no entanto, podiam ser felizes.» (N.T.)
objecto, porque ou elas estão contidas na necessária determinação a priori da vontade, ou estão ligadas indissoluvelmente ao seu objecto (Gegenstand) 9, então essa inconsequência desvanece-se; porque se faz destes conceitos um uso diverso daquele de que precisa a razão especulativa. Pelo contrário, apresenta-se aqui uma confirmação, anteriormente difícil de esperar, e muito satisfatória, da maneira consequente de pensar da crítica especulativa. Uma vez que esta recomendava admitir os objectos da experiência como tais e, entre eles, mesmo o nosso próprio sujeito, unicamente como fundamentos, pondo-lhes, ao entanto, como fundamento coisas em si, portanto, não considerar todo o suprasensível como uma ficção e o seu conceito como vazio de conteúdo, agora, a razão prática, por si mesma e sem se ter associado com a [razão] especulativa, confere realidade a um objecto (Gegenstand) suprasensível da categoria da causalidade, a saber, à liberdade (embora seja enquanto conceito prático e apenas para uso prático), por conseguinte, aquilo que além podia simplesmente ser fornecido é confirmado por um fato (Faktum). Ao mesmo tempo, a afirmação surpreendente, ainda que indiscutível, da crítica especulativa de que mesmo o sujeito pensante é para si próprio, na intuição interna, simples fundamento obtém na crítica da razão prática a sua plena confirmação, a tal ponto que 10 a ela se deve chegar, mesmo se a primeira [critica] não tivesse demonstrado esta proposição (1).

Compreendendo assim também porque é que as objecções mais consideráveis contra a critica, que até agora encontrei, giram precisamente em torno destes dois eixos: a saber, por um lado, a realidade objectiva das categorias aplicadas a números, negada no conhecimento teórico e afirmada no conhecimento prático; por outro, a pretensão paradoxal de fazer de si mesmo um número, enquanto sujeito da liberdade, mas ao mesmo tempo também, em vista da natureza, um fenômeno na sua própria consciência empírica. Com efeito, enquanto não

(1) A reunião da causalidade, como liberdade, com a causa-
lidade enquanto mecanismo da natureza, estabelecendo-se a pri-
meira pela lei natural e a segunda mediante a lei natural, num só
es pacem, o homem, é impossível, sem representar este,
na relação à primeira, como ser em si mesmo, mas relativamente
da segunda como fenômeno, aquele na consciência pura, este na
consciência empírica. Sem isso é inevitável a contradição da razão
consigo mesma.

/ A 9, 10

se tinha conceito algum determinado de moralidade e de liber-
dade, não se podia /11 adivinhar o que, por um lado, se queria
estabelecer como número na base do pretensso fenômeno e,
op outro, se era mesmo perfeitamente possível fazer-se dele
um conceito, quando, anteriormente, se tinham votado todos
os conceitos do entendimento puro, no uso teórico, já de modo
exclusivo aos simples fenômenos. Somente uma crítica circuns-
tiada da razão prática pode desfazer toda esta falsa inter-
pretação e trazer à luz plena o modo de pensar consequente,
que constitui justamente a sua maior vantagem.

Isto chega para justificar porque é que, nesta obra, se subme-
tem às vezes de novo a exame os conceitos e os princípios da
razão pura especulativa, que, no entanto, já incorreram na sua
critica particular. O que certamente não conviria ao ancamento
sistemático de uma ciência a constituir (visto que se devem adu-
zar unicamente as coisas julgadas e não pô-las de novo em qua-
to), era no entanto aqui permitido, e mesmo necessário; por-
que a razão é considerada com esses conceitos em transição
para um uso inteiramente diferente do que ela lá deles fazia.
Mas, uma tal /12 transição torna necessária uma comparação
do antigo uso com o novo para distinguir bem a nova senta
do anterior e fazer notar ao mesmo tempo o seu encadea-
mento. Por conseguinte, não há que considerar reflexões deste
gênero, e entre elas a que respeita, mais uma vez, ao conceito
de liberdade, no uso prático, pois, da razão pura, como inter-
polações, que devem apenas servir para colmar as lacunas
do sistema crítico da razão especulativa (pois, este é completo
no seu próprio) e acrescentar ainda por trás, como costuma
acostumarmos com construções demasiado apressadas, escoras
contrafortes, mas como verdadeiros membros que fazem ressal-
tar a coerência do sistema e mostram agora, no seu aspecto
real, conceitos que, na obra precedente, puderam apenas ser apresentados de modo problemático. Esta observação diz
sobretudo respeito ao conceito de liberdade, acerca do qual
se deve assinalar com surpresa que muitos ainda se gabam de
o compreender de modo cabal e de poder explicar a sua possi-
bilidade, ao considerá-lo unicamente do ponto de vista psico-
lógico, ao passo que, se antes o tivessem /13 pesado exacta-
mente na referência transcendental, teriam de reconhecer tanto
a sua indispensabilidade enquanto conceito problemático no uso
completo da razão especulativa, como também a sua total
ininteligibilidade; e se, em seguida, passarem ao uso prático
deste [conceito], deveriam ter chegado por si mesmos à

/ A 11, 12, 13

14
mesma determinação do conceito em relação aos seus princípios, na qual aliás eles têm de consentir com tão má vontade. O conceito de liberdade é a pedra de escaño para todos os empiristas, mas também a chave dos princípios práticos mais sublimes para os moralistas críticos, que compreendem assim pois, ao leitor para não perecer com olhos presos, o que vido aqui a partir da crítica desta última, deu muito ou pouco trabalho, sobretudo para não preterir o ponto de vista verda-deiro a partir do qual possa esboçar-se corretamente o conjunto, é uma questão que devo deixar ao julho dos conhecidos de um trabalho deste género. Sem dúvida, o sistema pressupõe a Fundamentação da Metafísica dos costumes, mas só enquanto esta traz conhecimento provisório com o princípio do dever e indica e justifica uma sua fórmula determinada (1); conforme, como se levou a cabo na crítica da razão especulativa, encontrar-se-á para isso uma razão válida na natureza desta faculdade prática da razão. Com efeito, a determinação particular dos deveres, como deveres humanos, a fim de os dividir, só é possível se antes o sujeito desta determinação (o homem) for conhecido segundo a determinação com que ele é real, se bem que apenas na medida em que isso é necessário em relação à obrigação em geral; mas, esta determinação não incumbe a uma crítica da razão prática em geral, que unicamente deve apontar os princípios da sua possibilidade, do seu âmbito e limites de um modo completo, sem relação particular à natureza humana. Por conseguinte, a divisão cabe aqui ao sistema da ciência, não ao sistema da crítica.

Respondo suficientemente, espero, no segundo capítulo da Análítica, a um certo crítico, amigo da verdade e sabedoria, mas, no entanto, também sempre digno de estima, que, no seu exame da Fundamentação da Metafísica dos costumes, levantava a objecção de que o conceito do bem não tinha sido estabelecido (como, na sua opinião, teria sido necessário) antes do princípio moral (1) (16); terei igualmente conta de várias outras

(1) Poderia ainda ser-me feita a objecção de não ter também explicado antes o conceito da faculdade de desejar (Beghungsvermögen) ou do sentimento do prazer; se bem que esta objeção seria injusta, porque se devia justamente pressupor que esta explicação foi dada na psicologia. Sem dúvida, a definição poderia afer ser a esta de tal modo que o sentimento do prazer servisse de fundamento à determinação da faculdade de desejar (como isso, na realidade, costuma acontecer); mas, então, o princípio supremo da filosofia prática seria necessariamente empírico, o que no entanto deve ser primeiramente debatido e é totalmente refutado nesta crítica. Eis porque quero aqui dar esta explicação, tal como deve ser, para deixar em suspenso, nocomeço, como convém, o ponto controverso. — Viver é o poder de um ser agir segundo as leis da faculdade de desejar. A faculdade de desejar é o poder que o homem tem de ser, por suas representações, causa da realidade (Wirklichkeit) dos objetos (Gegensätzlich) destas representações. O prazer é a representação da concordância do objeto, da sua acção com as condições subjetivas da vida, isto é, com o poder da causalidade de uma representação em relação à realidade do seu objeto (Objekt) (ou a determinação das forças do sujeito para a acção do produto, não preciso, para a crítica, de mais conceitos tirados da psicologia; a própria crítica fornecerá o resto. (17) Facilmente se percebe que a questão sobre se o prazer deve servir de fundamento à faculdade de desejar ou se, em certas condições, ele se segue apenas à sua determinação, fica em suspenso com essa explicação; pois ela compreende unicamente características do entendimento puro, isto é, categorias, que nada contêm de empírico. Uma tal precaução é muito recomendável em toda a filosofia e, no entanto, muitas vezes negligenciada: a saber, não antecipar mediante uma definição arriscada, os seus julgados, antes da análise completa do conceito, a qual frequentemente só muito tarde é conseguida. Notar-se-á também, durante todo o curso da crítica

/ A 14, 15

16

CRP - 2

/ A 16

NI / A 16, 17
objeções que me houveram da parte de homens que deixam ver a vontade de encontrar sinceramente a verdade (pois, os que têm diante dos olhos apenas o seu antigo sistema, e que já previamente decidiram o que deve ser aprovado ou rejeitado, não exigem nenhuma explicação que pudesse contrariar o seu propósito pessoal [Privatadicht]); e, assim, servir-me-ia também das daquêle diante.

Quando se trata da determinação de uma faculdade particular da alma humana, segundo as suas fontes, conteúdo e limites, não se pode certamente, em conformidade com a natureza do conhecimento humano, começar de outro modo senão pelas partes dessa faculdade a sua exposição exacta e completa (na medida em que isso é possível na situação actual dos elementos por nós já adquiridos). Mas existe ainda um segundo motivo de atenção, que é mais filosófico e arquitetónico, a saber, aprender a ideia do todo e, a partir dela, perspicutar na faculdade da razão para todas aquelas partes na sua relação recíproca, mediante à derivação das mesmas a partir do conceito do todo. Este exame e esta garantia só são possíveis mediante o conhecimento mais íntimo do sistema, e os que desanimaram na primeira investigação, que pensaram, portanto, que não valia a pena adquirir este conhecimento, não chegarão ao segundo grau, isto é, à visão global que é um retorno sintético ao que antes foi fornecido pela análise; e não admira que encontrem por toda a parte inconseqüências, embora as lacunas por eles sugeridas não se encontrem no próprio sistema, mas simplesmente no curso incoerente do seu próprio pensamento.

Não temo, relativamente a este tratado, a reprovação de querer introduzir uma língua nova, porque o tipo de conhecimento se aproxima aqui espontaneamente do caráter popular. Esta reprovação não poderia, relativamente à primeira crítica, ocorrer a ninguém: que não a tivesse apenas folheado, mas pensado a fundo. Forjar palavras novas, quando a língua em nehum modo carece de expressões para conceitos, é um esforço pueril para se distinguir entre os demais, se não

(tanto da razão teórica como da [razão] prática), que se encontram múltiplas ocasiões de colmar as várias lacunas do antigo procedimento dogmático da filosofia e de corrigir os erros que não se notam antes de se fazer dos conceitos um uso da razão, que incide sobre a totalidade da mesma.

/17, 18, 19, 20

por ideias novas e verdadeiras, ao menos por um remendo novo num vestido velho. Se, por conseguinte, os leitores daquele escrito conhecerem expressões mais populares que, no entanto, são tão adequadas ao pensamento como as por mim empregues parecem ser, ou se esperam demonstrar o nada deste próprio pensamento e, por consequência, de toda a expressão que o designa, eles obrigar-me-iam muito no primeiro caso, pois desejem unicamente ser compreendidos; mas, relativamente ao segundo caso, mereceriam bem a filosofia. Porém, enquanto aqueles pensamentos se aguentarem de pé, duvido muito que seja possível encontrar para eles expressões mais adequadas e, não obstante, mais correntes (1).

(1) Mais (do que essa obscuridade) temo eu aqui ou então a falsa interpretação de algumas expressões, que escolhi com o maior cuidado a fim de não se passar por alto o conceito que els indicam. Assim, no quadro das categorias da razão prática, sob o título da modalidade, o licito e o ilícito (o possível e o impossível prática e objectivamente) tem quase o mesmo sentido no uso ordinário da língua que a categoria imediatamente a seguir do dever e do contrário ao dever; mas aqui a primeira fórmula deve significar o que está em consonância ou em oposição com uma prescrição prática simplesmente possível (como, por exemplo, a solução de todos os problemas da geometria e da mecânica), e a segunda o que se encontra na mesma relação com uma lei que resida realmente na razão em geral; e esta diferença de significação também não é inteiramente estranha ao uso ordinário da língua, embora seja um tanto insólita. É ilícito, por exemplo, para um orador, enquanto tal, forjar palavras ou construções novas; para o poeta, é, em certa medida, licito; em nenhum dos dois casos se pensou aqui no dever. Se alguém, com efeito, quer perder a sua reputação de orador, ninguém o pode impedir. Trata-se aqui unicamente da diferença dos imperativos, em virtude do princípio de determinação, problemático, assertivo ou apodítico. Igualmente, naquela nota em que contrapuxu as ideias morais de perfeição prática, segundo as diversas escolas filosóficas, distinguia a ideia de sabedoria (Weltzut) da ideia de santidade (Heiligheit), se bem que, no fundo e objectivamente, as tenha declarado como idênticas. No entanto, nesse lugar, entendo apenas por tal a sabedoria que o homem (o estóico) se arrogou, portanto, entendendo-a subjectivamente como uma propriedade falsamente imputada ao homem. A expressão virtude, de que o estóico fazia tanto alarde, indicaria talvez melhor o carac-

---

N.1 / A 21, 22

19
é, o hábito, à necessidade objectiva, que unicamente tem lugar nos juízos a priori, significa recusar à razão o poder de julgar do objecto (Gegenstand), isto é, de o conhecer assim como ao que dele é próprio; e, por exemplo, a propósitos do que muitas vezes e sempre se seguiu a um certo estado antecedente, não dizer que se pode concluir disto para aquilo (pois, isso significaria uma necessidade objectiva e o conceito de uma conexão a priori), mas apenas que é permitido esperar casos semelhantes (do mesmo modo que os animais), isto é, rejeitar o conceito de causa no fundo como falso e / 25 simples ilusão do pensamento. Se se quisesse remediar esta carência de validade objectiva e, por conseguinte, universal, por não se ver, contudo, nem motivo para atribuir a outros seres racionais uma espécie diferente de representação, no caso de isso produzir um raciocínio válido, a nossa ignorância pretensos-lá então mas serviços para o alcamento do nosso conhecimento de que toda a reflexão. Com efeito, só porque não conhecemos, fora do homem, outros seres racionais, teríamos o direito de os supor de tal modo constituídos como a nós próprios nos conhecemos, isto é, conhecê-los-famos realmente. Nem sequer mencionaríamos que não é a universalidade do assentimento que prova a validade objectiva de um juízo (isto é, a validade do mesmo como conhecimento), mas que, se essa validade fosse encontrada de modo casual, ele não poderia produzir uma prova da concordância com o objecto (Objekt); pelo contrário, só a validade objectiva constitui o fundamento de um consenso universal necessário.

Hume sentir-se-ia muito bem neste sistema do empirismo universal nos princípios porque, como se sabe, no conceito de causa, em vez de toda a significação objectiva da necessidade nada mais exigia do que a assunção de um significado puramente subjetivo, a saber, o hábito, para recusar à razão todo o juízo sobre Deus, a liberdade e a imortalidade; e tinha muita aptidão para, ao serem-lhe apenas concedidos os princípios, tirar conclusões com toda a precisão lógica. Mas o próprio Hume não generalizou o empirismo de modo a incluir a matemática. Considerava as suas proposições como analíticas e, se isso fosse exacto, seriam também elas na realidade apodícticas; no entanto, não se poderia dar aí conclusão alguma para uma faculdade da razão susceptível de enunciar igualmente na filosofia juízos apodícticos, isto é, que seriam sintéticos (como o princípio de causalidade). Se se admitisse,

terístico da sua escola. Mas a expressão de um postulado da razão pura prática podia sobretudo ocasionar uma falsa interpretação, se se confundisse o seu sentido com o que têm os postulados da matemática pura, os quais comportam uma certeza apodíctica. Mas estes postulam a possibilidade de uma ação, cujo objecto (Gegenstand) se conhece a priori, teoricamente, como possível com plena certeza. O outro, porém, postula a possibilidade de um objecto (de Deus e de imortalidade da alma), segundo as práticas apodícticas, portanto, em vista de uma razão prática; dado que esta certeza da possibilidade postulada não / 23 é teórica, por conseguinte, também não apodíctica, isto é, não é uma necessidade reconhecida relativamente ao objecto (Objekt), mas em relação ao sujeito, uma suposição necessária para o cumprimento das suas leis objectivas, mas práticas, por conseguinte, uma simples hipótese necessária. Não conseguira encontrar nenhuma expressão melhor para esta necessidade racional subjetiva mas, no entanto, verdadeira e incondicionada.

/ A 21, 22, 23, 24; N: / A 23

/ A 25, 26

21
porém, de modo geral o empirismo dos princípios, também a matemática ali estaría compreendida.

/27 Ora, quando está se encontra em contradição com a razão, que unicamente autoriza princípios empíricos, como isso é inevitável na antinomia em que a matemática demonstra irrefutavelmente a divisibilidade infinita do espaço, o empirismo não pode admírial: a maior evidência possível da demonstração encontra-se então em contradição manifesta com as pretenções e suas conclusões tiradas de princípios de experiência; e deve então perguntar-se como o cego de Cheselden: o que é que me engana, a vista ou o tacto? (Com efeito, o empirismo funda-se numa necessidade sentida, mas o racionalismo numa necessidade discernida.) E deste modo se revela o empirismo universal como o autêntico ceticismo que, num sentido não irrestrito, se atribua falsamente a Hume (1), porque ele deixava pelo menos na matemática uma pedra de toque segura /28 da experiência, ao passo que o outro ceticismo não autoriza absolutamente qualquer pedra de toque (a qual se pode sempre encontrar só nos princípios a priori), embora a experiência não consista, porém, em simples sentimentos, mas ainda em juízos.

No entanto, visto que nesta época filosófica e crítica, dificilmente se pode levar a sério este empirismo, e dado que ele é proposto provavelmente apenas para exercício da faculdade de julgar e para mais claramente elucidar, por contraste, a necessidade de princípios racionais a priori, é possível, apesar de tudo, ser-se grato para aqueles que pretendem aplicar-se a este trabalho, aliás, não justamente instrutivo.

---

(1) Nomes, que designam os adeptos de uma seita, suscitaram em todos os tempos muitos clichês; mais ou menos assim como se alguém dissesse: N. é um idealista. Com efeito, embora ele não só admita, mas exija absolutamente que às nossas representações das coisas exteriores correspondam objetos reais de coisas exteriores, quer, no entanto, que a forma da insinuação dessas coisas não dependa delas, mas do espírito humano.

/ A 27, 28 N: / A 28

---

/29 Introdução

DA IDEIA DE UMA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

O uso teórico da razão ocupava-se dos objectos (Gegenstände) da simples faculdade de conhecer e uma crítica da mesma, em relação a este uso, dizia justamente respeito à pura faculdade de conhecer, porque esta levantava a suspeita, aliás ultimamente confirmada, de que com facilidade se transvia para lá dos seus limites, entre objectos inacessíveis ou até conceitos mutuamente contraditórios. O caso é já diferente com o uso prático da razão. Neste [uso], a razão ocupa-se dos princípios determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objectos correspondentes às representações, ou de se determinar a si mesma à produção dos mesmos (quer o poder físico possa ou não /30 ser suficiente), isto é, de determinar a sua causalidade. Com efeito, a razão pode aqui pelo menos bastar para a determinação da vontade e possui sempre realidade objectiva quando unicamente se trata do querer. Aqui se põe, pois, a primeira questão: se a razão se basta a si mesma para determinar a vontade ou se ela pode ser um princípio de determinação apenas enquanto empiricamente condicionada. Ora, aqui intervém um conceito de causalidade justificado pela Crítica da razão pura, embora não suscetível de qualquer representação empírica, a saber, o de libertade, e, se podemos agora encontrar razões para provar que, na realidade, esta propriedade convém à vontade humana (e tam-
bém à vontade de todos os seres racionais), demonstrar-se-á não só que a razão pura pode ser prática, mas que só ela, e não a razão empiricamente limitada, é incondicionalmente prática. Por conseguinte, temos de elaborar uma crítica, não da razão pura prática, mas da razão prática em geral. Pois, a razão pura, quando primordialmente se tiver provado que existe uma assim, não precisa de crítica alguma. É ela própria que contém a regra para a crítica de todo o seu uso. A própria crítica da razão prática em geral tem, pois, a obrigação de impedir a razão empiricamente condicionada de pretender fornecer exclusivamente o princípio de determinação da vontade. O uso da razão pura, se estabelecido que existe uma assim, é apenas imanente; o uso empiricamente condicionado, que pretende a soberania exclusiva, é pelo contrário transcendentemente revela-se em exigências e posses que ultrapassam totalmente o seu domínio, o que é precisamente a relação inversa do que podia dizer-se acerca da razão pura no uso especulativo.

No entanto, visto que é sempre a razão pura, cujo conhecimento serve aqui de base para o uso prático, será preciso que a divisão de uma crítica da razão prática seja ordenada, nas suas linhas gerais, segundo a divisão da razão especulativa. Devemos, pois, ter uma doutrina elementar e uma metodologia da mesma; na doutrina elementar enquanto primeira parte, uma analítica, como regra da verdade, e uma dialética, como exposição e solução da aparência dos juízos da razão prática. Na subdivisão, porém, da analítica, a ordem será por sua vez o inverso da que foi seguida na Critica da razão pura especulativa. Com efeito, na presente [Critica], iremos aos conceitos, começando pelos princípios, e dos conceitos primeiramente iremos, se possível, aos sentidos; na razão especulativa, pelo contrário, começamos pelos sentidos e tivemos de terminar nos princípios. A causa disso reside, por seu turno, no facto de termos agora a ver com uma vontade e de havermos de considerar a razão não em relação aos objectos, mas em relação a esta vontade e à sua causalidade; importa, pois, começar pelos princípios da causalidade empiricamente incondicionada, após o que se pode fazer a tentativa de estabelecer os nossos conceitos do princípio de determinação de uma tal vontade, da sua aplicação a objectos e, por fim, ao sujeito e à sua sensibilidade. A lei da causalidade a partir da liberdade, isto é, um princípio prático puro, constitui aqui inevitavelmente o começo e determina os objectos com os quais apenas ele se pode relacionar.
Livro Primeiro

A ANALÍTICA DA RAZÃO PURA PRÁTICA

\[ A 35 \]
Capítulo I

DOS PRINCÍPIOS DA RAZÃO PURA PRÁTICA

§ 1. Definição

Princípios práticos são proposições que contêm uma determinação geral da vontade, a qual inclui em si várias regras práticas. São subjectivos, ou máximas, quando a condição é considerada pelo sujeito como válida unicamente para a sua vontade; mas são objectivos, ou leis práticas, quando essa condição é reconhecida como objectiva, isto é, válida para a vontade de todo o ser racional.

Escolio

Se se admitir que a razão pura pode conter em si um fundamento prático /36, isto é, suficiente para a determinação da vontade, existem leis práticas; se não, então todos os princípios práticos serão simples máximas. Numa vontade patologicamente afectada de um ser racional, pode encontrar-se um antagonismo entre as máximas e as leis práticas reconhecidas por ele mesmo. Por exemplo, pode alguém tomar por máxima o não suportar sem vingança insulto algum e, no entanto, reconhecer ao mesmo tempo que não é uma lei prática, mas apenas uma máxima sua, e que, como regra para a vontade de

/ A, 36
todo o ser racional, ela não pode harmonizar-se consigo mesma numa só e mesma máxima. No conhecimento da natureza, os princípios daquele que acontece (por exemplo, o princípio da igualdade da acção e reacção na comunica-ção do movimento) são também leis da natureza; pois o uso da razão é a teórico e determinado pela constituição do objecto (Objekt). No conhecimento prático, isto é, naquele que tem unicamente a ver com princípios determinantes da vontade, os princípios que para si se fazem nem por isso são ainda leis, às quais se estaria inevitavelmente submetido, porque a razão, na ordem prática, tem a ver com o sujeito, a saber, com a faculdade de desejar, segundo cuja constituição particular a regra pode estabelecer-se de muitos modos. — A regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a acção como meio para o efeito, como intenção (Zweck). Mas, para um ser, no qual a razão não é o único princípio determinante da vontade, esta regra é um imperativo, isto é, uma regra que é designada por um dever (Schulen), que exprime a obrigação (Nöigung) objectiva da acção, e significa que, se a razão determinasse irremetivelmente a vontade, a acção dar-se-ia inevitavelmente segundo esta regra. Os imperativos têm, pois, um valor objetivo [37] e são totalmente distintos das máximas, enquanto princípios subjectivos. Determinam, ou as condições da causa- lidade do ser racional, enquanto causa eficiente, simplesmente em relação ao efeito e à capacidade para o produzir, ou unicamente a vontade, quer ela seja ou não sufficiente para o efeito. Os primeiros seriam imperativos hipotéticos hipotéticos e continham simples prescrições de dexteridade (Geschicklichkeit); pelo contrário, os segundos seriam categoricos e unicamente leis prá-ticas. As máximas são, pois, certamente princípios (Grundätze), mas não imperativos. Mas os próprios imperativos, quando são condicionados, isto é, quando não determinam a vontade simplesmente como vontade, mas apenas em vista de um efeito desejado, quer dizer, quando são imperativos hipotéticos, são sem dúvida príncipes práticos, mas não leis. Estas últimas devem determinar suficientemente a vontade como vontade, ainda antes de eu perguntar se tenho a faculdade necessária para um efeito desejado, ou o que devo fazer para o produzir; devem, por conseguinte, ser categoricas, de outro modo não são leis, porque lhes falta a necessidade, a qual, se deve ser prática, deve de ser independente de condições patológicas e, portanto, aderentes de modo contingente à vontade. Dizei, por exemplo, a alguém que deve trabalhar e poupar na juventude para não sofrer privações na velhice: éis um preceito prático justo e ao mesmo tempo importante da vontade. Vé-se, porém, facilmente que a vontade se refere aqui a algo diferente, de que se presume que ela o deseja e este desejo deve deixar-se ao próprio agente, quer ele preveja outros recursos, além da fortuna por si próprio adquirida, quer não espere chegar a velho ou pense algum dia, em caso de necessidade, descrever-se mais mal. A razão, da qual unicamente [38] pode provir toda a regra que deve ter necessidade, inclui também neste seu preceito a necessidade (pois, sem isso não seria nem impetuoso), mas esta é apenas subjectivamente condicionada e não pode pressupor-se em grau idêntico em todos os sujeitos. Mas, para a sua legislação, requerer-se que ela precise de se pressupor a si mesma apenas, porque a regra só é objectiva e universalmente válida se valer sem condições contingentes e subjectivas, que distinguem um ser racional de outro. Ora, se se disser a alguém que não deve jamais fazer uma falsa promessa, trará-se de uma regra que concerne simplesmente à sua vontade; pode ser que os desígnios (Absichten), que o homem deseja ter, se realizem ou não mediante esta vontade; o simples querer é o que deve ser determinado plenamente a priori através dessa regra. Se se descobrir que esta regra é praticamente correcta, então ela é uma lei, porque é um imperativo categórico. Por conseguinte, as leis práticas relacionam-se unicamente com a vontade, sem atender ao que é levado a cabo pela sua causalidade e pode abstrair-se da última (como pertencente ao mundo dos sentidos) para as ter puras.

§ 2. Teorema I

Todos os princípios (Principien) práticos que pressupõem um objecto (Objekt) (matéria) da faculdade de desejar, enquanto princípio determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma leis práticas.

Entendo por matéria da faculdade de desejar um objecto (Gegenstand) cuja realidade (Wirklichkeit) é desejada. Quando o desejo deste objecto [39] precede a regra prática e é a condição para se fazer a si um princípio, digo (com primeiro lugar) que este princípio é, então, sempre empírico. Com efeito, o princípio determinante do livre arbitrio é então a representa-ção de um objecto (Objekt), e a relação desta representação ao sujeito, pela qual a faculdade de desejar é determinada para
a realização desse [objecto]. Mas uma tal relação ao sujeito chama-se o prazer na realidade de um objecto (Gegenstand). Assim, o prazer devia presupor-se como condição da possibilidade da determinação do livre arbítrio. Mas por nenhuma representação, seja ela qual for, de um objecto qualquer se pode conhecer a priori se ela estará ligada ao prazer ou ao desprazer, ou se será indiferente. Portanto, em semelhante caso, o princípio de determinação do livre arbítrio deve ser sempre empírico, por conseguinte, também o princípio material práctico que o pressupõe como condição.

Ora, visto que (em segundo lugar) um princípio, que se funda somente na condição subjetiva da receptividade a um prazer ou desprazer (a qual pode sempre apenas ser reconhecida empiricamente e não pode ser igualmente válida para todos os seres racionais), pode, sem dúvida, servir de máxima ao sujeito que a possui, mas mesmo para esta receptividade (porque ele carece de necessidade objetiva que deve ser reconhecida a priori) não pode servir de lei prática; um tal princípio jamais pode fornecer uma lei prática.

§ 3. Teorema II

Todos os princípios práticos materiais são enquanto tais, no seu conjunto, de uma só e mesma espécie e classificam-se sob o princípio geral do amor de si ou da felicidade pessoal.

O prazer proveniente da representação da existência de uma coisa, na medida em que ele deve ser um princípio determinante do desejo dessa coisa, funda-se na capacidade de sentir do sujeito, porque depende da existência de um objecto; por conseguinte, pertence ao sentido (sensibilidade [Gefühl]), e não ao entendimento, que exprime uma relação da representação a um objecto (Objekt), segundo conceitos, mas não ao sujeito, segundo sentimentos. Portanto, ele é práctico só quanto à sensação de agradável, que o sujeito espera da realidade do objecto (Gegenstand), determina a facultade de desejá-lo. Ora, a consciência que um ser racional tem do agradável da vida, [agradável] que acompanha ininterruptamente toda a sua existência, é a felicidade (Glückseligkeit), e o princípio de fazer desta felicidade o supremo princípio determinante é o princípio do amor de si. Por conseguinte, todos os princípios materiais que colocam a causa determinante do livre arbítrio ao prazer ou desprazer, que se deve sentir a partir da realidade de um objecto qualquer, são ineiramente da mesma espécie, na medida em que, no seu conjunto, pertencem ao princípio do amor de si ou da felicidade pessoal.

Corolário

Todas as regras práticas materiais colocam o princípio determinante da vontade na faculdade de desejar inferior e, se não existissem leis puramente formais que determinassem suficientemente a vontade, também não poderia admitir-se uma faculdade de desejar superior.

Escólio 7

 Há que admitir-se de que homens, lidões perspicazes, possam julgar encontrar uma distinção entre a faculdade de desejar inferior e superior, conforme as representações, que estão ligadas ao sentimento de prazer, têm a sua origem nos sentidos ou no entendimento. Pois, quando se buscam os princípios determinantes do desejo e se situam num agradável que se espera de qualquer coisa, não importa saber de onde provem a representação deste objecto agradável, mas apenas em que medida ele causa prazer. Se uma representação, ainda que tenha a sua sede e origem no entendimento, só pode determinar o livre arbítrio ao presupor no sujeito um sentimento de prazer, depende inteiramente da constituição do sentido interno que ela seja um princípio determinante do livre arbítrio, isto é, que este seja afectado com agrado. As [42] representações dos objectos (Gegenständen) podem ser tão heterogéneas quanto possível, podem ser representações do entendimento e até da razão em oposição com as representações dos sentidos, no entanto, o sentimento de prazer, mediante o qual unicamente relas constituem de facto o fundamento de determinação do desejo (o agrado, o deleite da esperança que impele a actividade à produção do objecto), é sempre da mesma espécie, não só enquanto ele pode ser sempre conhecido apenas empiricamente, mas também enquanto afecta uma só e mesma energia vital, que se manifesta na faculdade de desejar; e nesta relação não pode diferir em nada, a não ser em grau, de todo o outro princípio de determinação. Como se poderia aliás estabelecer, segundo a grandeza, uma comparação entre dois fundamentos de determinação inteiramente diferentes quanto ao tipo de repre-
sentação, para preferir aquele que mais afecta a faculdade de
desejar? O mesmo homem pode entregar, sem o ter lido, um
livro instrutivo para ele, que tem à sua disposição apenas uma
vez, para não faltar à caça; ir-se embora no meio de um belo
discursão para não chegar demasiado tarde à refeição; abandonar
uma conversa composta de discussões nacionais que ele, aliás,
pobre, em cuja beneficência encontra habitualmente prazer,
aquele que precisa para pagar a sua entrada na comédia. Se a
determinação da vontade assesta no sentimento de agrado
totalmente indiferente ser afetado por tal ou tal modo de
representação. Para decidir a sua escolha, o que importa é a
intensidade, a duração e a facilidade de adquirir e renovar
muitas vezes esse prazer. Assim como é totalmente indiferente
do mesmo, o outro, tinha sido extraído da montanha ou retirado
da arca lavada, contanto que ele seja aceite em toda a parte
para o mesmo valor, assim também nenhum homem inquirir,
representações do entendimento ou dos sentimentos, mas apenas
pela mais longa duração. Somente aqueles que gostam de
contestar à razão para o poder de determinar a vontade, sem
tão longe da sua explicação para declarar em seguida, como
mesmo princípio. Acontece, por exemplo, que se pode achar
prazer no simples uso da sua força, na consciência da própria
energia animal para superar os obstáculos que se contrapõem
ao nosso propósito, na cultura dos talentos do espírito, etc.,
delicados, porque estão em nosso poder mais do que outros,
sem se fruir, e porque, ao deleitarem-nos, nos cultivam. No entanto,
fazer-se passar por um outro modo de determinar a vontade,
diferente do simples modo do sentido, quando eles, para
estabelecido em nós para tal efeito, como condição primeira
desta satisfação, é justamente como se ignorantes, que gostam
de aladrar em metafísica, imaginasse a matéria ina, de tal
modo subtil, que a seu respeito sentiriam vêrigen, e julgaram

então ter inventado assim um ser espiritual e, contudo, extenso.
Se, com Epicuro, atribuímos à virtude o /44 simples prazer
que ela promete para determinar a vontade, não podemos,
depois, censurá-lo por considerar este prazer como inteira-
mente homogêneo com os prazeres dos sentidos mais gross
seis; pois, não há razão para lhe imputar o facto de ter
atribuído aos sentidos corporais as representações pelas quais
é em nós excitado este sentimento. Ele procurou a fonte de
muitas delas, tanto quanto se pode conjecturar, também no uso
da faculdade superior de conhecer; mas isso não o impedia
e também o não podia impedir de, segundo o princípio mencio
nado, considerar o próprio prazer, que nos procuram estas repre
sentações certamente intelectuais e mediante o qual unica
mente elas podem ser fundamentos de determinação da vont
ade, como inteiramente homogêneo com os outros pra
zeres. Ser consequente é a maior obrigação de um filósofo e
a que mais raramente se encontra. As antigas escolas gregas
fornecemos-nos disso mais exemplos do que aqueles com que
deparamos na nossa época sincrética, em que se fabrica um certo
sistema de coligação de princípios contraditórios, repleto de
desonestidade e de ligeireza, porque convém mais a um
público que se contenta com saber de tudo alguma coisa,
sem nada saber em suma, e com lançar a sua mão a todas as
coisas. O princípio da felicidade pessoal, por muito que ali
se utilizem o entendimento e a razão, não compreenderia, porém,
em si, no tocante à vontade, nenhum outro fundamento de
determinação a não ser os que se ajustam à faculdade de
desejar inferior; e, então, ou não existe nenhuma faculdade
de desejar superior, ou a razão para seu deve, por si mesma apenas,
ser prática, isto é, sem presuposição de um sentimento qual
quer, por conseguinte, sem representações do agradável ou
dasgradável enquanto matéria da faculdade de desejar, que é
sempre uma condição empírica dos princípios, deve poder
determinar a vontade /45 pela simples forma da regra prática.
SC então, ao determinar por si mesma a vontade (não está ao
escrivio das inclinações), é que a razão é uma verdadeira facul
dade de desejar superior, a qual está subordinada a que é pato
lógicamente determinável, e só então é realmente, e mesmo
especificamente, distinta desta última; deste modo, a mínima
rascula dos impulsos da última prejudica a sua força e superiori
dade, assim como também o menor elemento empírico, en
quanto condição numa demonstração matemática, diminui e
arquiva a sua dignidade e vigor. A razão, numa lei prática,
determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer, mesmo se ele está agregado a esta lei; e só porque ela pode ser prática enquanto razão pura, é que se lhe torna possível ser legítimamente.

Escólio II

Ser feliz é necessariamente o anel de todo o ser racional, mas finito e é, por conseguinte, um inevitável princípio determinante da sua faculdade de desejár. Com efeito, o contentamento com a sua existência inteira não é, digamos, uma posse original e uma felicidade que pressupõe uma consciência da sua auto-suficiência independente, mas um problema que se lhe impõe em virtude da sua própria natureza finita, porque ele tem necessidades e esta necessidade diz respeito à matéria da sua faculdade de desejár, isto é, a alguma coisa que se reporta a um sentimento de prazer ou desprazer, como fundamento subjetivo que determina aquilo de que carece para se contentar com a sua condição. Ora, justamente porque este princípio material de determinação só pode ser conhecido empiricamente pelo sujeito é que é impossível considerar este problema como uma lei; de facto, esta última, enquanto objectiva, deveria conter em todos os casos e para todos os seres racionais o mesmo fundamento de determinação da vontade. Pois, embora o conceito de felicidade esteja em toda a parte na base da relação prática dos objetos à faculdade de desejár, ele constitui, no entanto, apenas o título geral dos princípios subjectivos de determinação e nada determina especificamente; contudo, é isso unicamente que importa neste problema prático, o qual não pode ser resolvido sem essa determinação. Aquilo em que cada um tem de colocar a sua felicidade depende do seu sentimento particular de prazer e desprazer e até, num só e mesmo sujeito, da diversidade das necessidades, segundo as modificações desse sentimento; e assim, objectivamente, uma lei subjectivamente necessária (enquanto lei natural) é um princípio prático muito contingente que pode e deve ser muito diverso em diferentes sujeitos; por conseguinte, jamais pode fornecer uma lei porque, ao desejo de felicidade, não é a forma da conformidade com a lei que importa, mas apenas a matéria, a saber, se eu devo aguardar prazer, e quanto, na observância da lei. Princípios do amor de si podem, sem dúvida, conter regras universais de habilidade (para descobrir meios para os fins), mas então são simples.

princípios teóricos (1) (por exemplo, como aquela que gostaria de comer pão teria de imaginar um molinho). Mas as prescrições práticas, que se fundam nestes princípios, jamais podem ser universais, visto que o princípio determinante da faculdade de desejár está baseado no sentimento de prazer e desprazer, o qual nunca pode admitir-se como universal na sua aplicação aos mesmos objetos.

Supondo, porém, que seres racionais finitos possam pensar relativamente ao que teriam de aceitar como objetos dos seus sentimentos de prazer ou de dor, e também relativamente aos meios de que devem servir-se para alcançar os primeiros e afastar os outros, de um modo inteiramente idêntico, apesar de tudo, o princípio de amor de si não poderia de maneira alguma ser dado por eles como uma lei prática, pois esta mesma unanimidade seria ainda apenas casual. O fundamento de determinação seria sempre válido apenas subjectivamente e só empírico, e não teria aquela necessidade que é pensada em toda a lei, a saber, a necessidade objectiva em virtude de princípios a priori; dever-se-ia então dar esta necessidade não como prática, mas como simplesmente física, a saber, a acção ser-nos-ia imposta pela nossa inclinação de um modo tão inevitável como o bocejo, quando vemos os outros a bocejar. Poder-se-ia antes afirmar que não existem nenhuma leis práticas, mas apenas conselhos expostos dos nossos desejos, do que elevar princípios puramente subjectivos à categoria de leis práticas, que têm uma necessidade absolutamente objectiva e não apenas subjectiva, e que devem ser conhecidas a priori pela razão, não pela experiência (por empiricamente universal que esta possa ser). Mesmo as regras de fenómenos concordantes só são chamadas leis naturais (por exemplo, as leis mecânicas) se forem conhecidas realmente a priori ou, por fim, (48) se se admitir (como nas leis químicas) que seriam conhecidas a priori em virtude de princípios subjectivos, se o nosso discer-

(1) Proposições que, na matemática ou na física, se chamam práticas, deveriam precisamente chamar-se técnicas. Com efeito, nessas ciências, de nenhum modo se trata da determinação da vontade; elas mostram apenas a diversidade da acção possível, diversidade que é suficiente para produzir um certo efeito, e são, portanto, tão teóricas como todas as proposições que exprimem a conexão da causa com o efeito. Ora, quem deseja este último deve também necessariamente aceitar a primeira.
nimento fosse mais profundo. No entanto, em princípios práticos puramente subjectivos, põe-se expressamente como condição que devem ter por fundamento não condições objetivas, mas condições subjectivas do livre arbítrio; por conseguinte, devem sempre ser representados apenas como simples máximas, mas nunca como leis práticas. Esta última observação, à primeira vista, parece ser simples logomachia; contudo, unicamente ela é a definição da distinção importante e condutora que se pode tomar em consideração apenas em investigações práticas.

§ 4. **Teorema III**

Quando um ser racional deve conceber as suas máximas como leis gerais práticas, só pode concebê-las como princípios que contêm a base de determinação da vontade, não segundo a matéria, mas unicamente segundo a forma.

A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade. Este ou o princípio determinante da vontade, ou não é. Se for tal princípio determinante, então a regra da vontade estaria sujeita a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer ou desprazer), por conseguinte, não seria uma lei prática. Ora, de uma lei, quando se eliminou toda a matéria, isto é, cada objeto da vontade (como princípio determinante), nada mais resta do que a simples forma de uma legislação universal. Por conseguinte, um ser racional, ou não pode pensar os seus princípios subjectivos práticos, isto é, as suas máximas, como leis universais, ou deve admitir que a sua simples forma, segundo a qual aqueles se cabem para uma legislação universal, faz deles por si mesma leis práticas.

**Estatuto**

O entendimento mais vulgar pode discernir sem instrução qual a forma que, na máxima, se presta à legislação universal, e qual a que não. Tomei, por exemplo, como máxima aumentar a minha fortuna por todos os meios seguros. Ora, houve em minhas mãos um depósito cujo proprietário morreu e não deixou a seu respeito nada escrito. Ele naturalmente o caso que corresponde à minha máxima. Se agora quiser saber apenas se aquela máxima pode valer igualmente como lei prática universal. Aplico-a, pois, ao caso presente e interrogol-me se ela poderia assumir a forma de uma lei, por conseguinte, se eu poderia realmente, em virtude da minha máxima, pôr uma tal lei, e saber, que cada qual pode negar: um depósito cujo desaparecimento ninguém lhe pode provar. Caio logo na conta de que um tal princípio, enquanto lei, se destruiria a si mesmo, porque faria com que não houvesse mais depósito. Uma lei prática, que eu reconheço como tal, deve qualificar-se para uma legislação universal; esta é uma proporção idêntica e, portanto, clara por si mesma. Ora, se eu digo que a minha vontade está subordinada a uma lei prática, não posso então alegar a minha inclinação (por exemplo, no caso presente, a minha cupidez) como o princípio determinante da minha vontade capacitado para uma lei prática universal; pois, essa [inclinação], longe de ser adequada para uma legislação universal, deve antes aniquilá-lo a si mesma na forma de uma lei universal.

E, pois, estranho que, sendo universal o desejo da felicidade e, por conseguinte, também a máxima pela qual cada um o põe como fundamento de determinação da sua vontade, tenha podido ocorrer ao espírito de homens sensatos o propor este princípio como uma lei prática universal. Com efeito, visto que habitivamente uma lei natural universal todo faz concordar, aqui, se se quisesse atribuir à máxima a generalidade de uma lei, seguir-se-ia justamente o oposto extremo da consonância, o pior dos conflitos e a total aniquilação da própria máxima e do seu propósito. A vontade de todos não tem, pois, um só e mesmo objecto, mas cada qual tem o seu (o próprio bem-estar particular) que pode certamente, e de modo casual, compatibilizar-se com as intenções dos outros, que também eles reportam a si mesmos; mas não é suficiente para ser lei, porque as exceções que, ocasionalmente, se está autorizado a fazer são infinitas e não podem ser abrangidas de um modo determinado numa regra universal. Provou-se assim uma harmonia semelhante àquela que uma certa sátira descreve, ao ironizar sobre a íntima concórdia de dois esposos em se arruinar: _Ó admirável harmonia, o que ele quer também ela o quer, etc._; ou ao que se conta o propósito do empenhamento do rei Francisco I perante o imperador Carlos V: o que o meu irmão Carlos quer ter (Milão), também eu o quero ter. Os fundamentos de determinação empíricos não servem para nenhuma legislação exterior universal, e também não têm qualquer valor para uma legislação interior; pois, na base da inclinação, um por só o seu sujeito e outro indivíduo porá
igualmente um sujeito diferente e, em cada sujeito, ora é uma inclinação, ora é outra que predomina pela influência. Descobri: uma lei que as governa a todas, com a condição de as estabelecer numa consonância omnilateral, é absolutamente impossível.

§ 5. Problema I

Supondo que a simples forma legisladora das máximas é por si mesma apenas o princípio suficiente de determinação de uma vontade: encontrar a natureza da vontade, a qual só assim é determinável.

Visto que a simples forma da lei só pode ser representada pela razão e, por conseguinte, ela não é nenhuma objecto dos sentidos, não fazendo também parte dos fenómenos, por isso mesmo, a representação dessa forma, enquanto princípio determinante da vontade, é distinta de todos os princípios que, na natureza, determinam os eventos segundo a lei da causalidade, porque os próprios fundamentos de determinação devem aqui ser fenómenos. Mas, mesmo se nenhum outro princípio determinante da vontade lhe pode servir de lei, a não ser apenas essa forma legisladora universal, uma tal vontade deve conceber-se como totalmente independente da lei natural dos fenómenos mas suas relações recíprocas, a saber, da lei da causalidade. Uma tal independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Por conseguinte, uma vontade, à qual só a a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre.

§ 6. Problema II

Supondo que uma vontade é livre: encontrar a lei que é a única adequada para a determinar necessariamente.

Visto que a matéria da lei prática, isto é, um objecto da máxima, nunca pode ser dada senão empiricamente, devendo porém a vontade livre, enquanto independente das condições empíricas (isto é, pertencentes ao mundo sensível) ser apesar de tudo determinável, é preciso que uma vontade livre, independentemente da matéria da lei, encontre, não obstante, na lei um princípio de determinação. Ora, além da matéria da lei, nada mais nela está contido do que a forma legisladora. Por consequência, é unicamente a forma legisladora, enquanto está contida na máxima, que pode constituir um fundamento de determinação da vontade.

Esboço

A liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma a outra. Ora bem, aqui não pusemos se, de facto, elas também são diversas e se uma lei incondicionada não é antes apenas a autoconsciência (Selbstbewusstsein) de uma razão pura prática, confundindo-se esta, porém, com o conceito positivo de liberdade, mas onde começa o nosso conhecimento do incondicionalmente prático (des unbeding Praktischen), se na liberdade ou na lei prática. Na liberdade não se pode começar, pois não podemos nem dela tornar-nos directamente conscientes, porque o seu conceito primeiro é negativo, nem inferi-los da experiência, visto que a experiência unicamente nos dá a conhecer a lei dos fenómenos, por conseguinte, o mecanismo da natureza, que constitui precisamente o contrário da liberdade. Portanto, é da lei moral que nos tornamos imediatamente conscientes (como que projetamos por nós próprias máximas da vontade), a qual se oferece primeiramente a nós e nos conduz directamente ao conceito de liberdade, enquanto a razão representa essa lei como um princípio determinante sobre o qual não deve preponderar nenhuma condição sensível e que é totalmente independente de tais condições. Mas como é possível a consciência desta lei moral? Podemos tornar-nos conscientes das leis práticas puras, da mesma maneira que temos consciência dos princípios teóricos puros, se atendermos à necessidade com que a razão nos-las prescreve e se abstrairmos de todas as condições empíricas que ela nos indica. O conceito de uma vontade para promana das primeiras, do mesmo modo que a consciência de um entendimento puro procede dos segundos. Que esta é a verdadeira subordinação dos nossos conceitos e que a moralidade é a primeira a revelar-nos o conceito da liberdade, por conseguinte, que é a razão prática a pôr, antes de mais, à razão especulativa com este conceito o problema mais insólito, para mediante ele a larçar no maior embaraço, elucidada-se já a partir da seguinte consideração: visto que pelo conceito da liberdade nada se pode explicar nos fenómenos, devendo antes aqui o mecanismo da natureza fornecer sempre o fio condutor, além disso, visto que a anistia da razão pura, ao querer elevar-se ao incondicionado
na série das causas, se enreda, tanto num como noutro lado, no incompreensível /54, ao passo que o último (o mecanismo) tem pelo menos utilidade na explicação dos fenómenos, jamais se teria chegado à temeridade de introduzir a liberdade na ciência se a lei moral e, com ela, a razão prática, ao intervir, não confirmasse esta ordem dos conceitos em nós. Suponho que alguém alega como pretexto ser-lhe totalmente irresistível a sua tendência voluptuosa, quando o objeto amado é o que lhe apresentam: pergunta-se se, estando uma força erguida diante da casa onde está a ocasião, que lhe oferece, para nela imediatamente pendurar logo após a satisfação da vontade, ele não dominaria então a sua inclinação. Não é preciso muito tempo para adivinhar o que ele responderia. Mas perguntai-lhe se, no caso de o seu princípe, sob a ameaça da mesma morte imediata, o intimar a presser um falso testemunho contra um homem honesto, a quem gostaria de arruinar sob pretextos específiros, ele também consideraria então, por grande que seja o seu amor à vida, como possível a sua superação. Talvez não ouse assegurar se o faria ou não; mas admitirá sem hesitação que isso lhe é possível. julga pois, que pode alguma coisa lhe oferecer, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida.

§ 7. Lei fundamental da razão pura prática

A força de tal modo que a máxima da tuya vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.

/55 Exemplo

A geometria pura possui postulados como proposições práticas que, porém, nada mais contêm do que o pressuposto de que se pode fazer alguma coisa, se por acaso fosse exigido o dever fazê-la, e essas são as únicas proposições da geometria que dizem respeito a uma existência. São, pois, regras práticas que dependem de uma condição problemática da vontade. Mas, aqui, a regra diz que se deve simplesmente proceder de um certo modo. A regra prática é, pois, incondicionada, por conseguinte, apresentada a priori como uma proposição circun-

goticamente prática, mediante a qual a vontade é de um modo absoluto e imediato objectivamente determinada (pela própria regra prática, que aqui constitui, pois, uma lei). Com efeito, a razão pura, prática em si, é aqui imediatamente legisladora. A vontade é concebida como independent de condições empíricas, por conseguinte, como vontade pura determinada pela simples forma da lei, e este princípio de determinação é visto como a condição suprema de todas as máximas. A coisa é assim estranha e não tem igual em todo o resto conhecimento prático. Com efeito, o pensamento a priori de uma legislação universal possível, pensamento que, por conseguinte, é simplesmente problemático, é ordenado incondiçãoalmente como lei, sem nada tirar da experiência ou de qualquer vontade exterior. Mas também não é um preceito, segundo o qual uma acção deve ter lugar para que um efeito desejado seja possível (pois então a regra seria sempre condicionada fisicamente), mas uma regra que simplesmente determina a priori a vontade, quanto à forma das suas máximas, dado que não é impossível conceber ao menos uma lei que sirva apenas, para a forma subjetiva dos princípios, como fundamento de determinação em virtude da forma objectiva de uma lei em geral. A consciência /56 desta lei fundamental pode chamar-se um fato (Faktum) da razão, porque não se pode deduzi-la com subtilidade de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente), mas porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética a priori que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica; seria no entanto analítica, se se pressupusesse a liberdade da vontade, mas, para isso, exigir-se-ia, enquanto conceito positivo, uma intuição intelectual que aqui não é permitido admitir. No entanto, importa observar, a fim de se considerar, sem falsa interpretação, esta lei como dado, que não é um fato empírico mas o fato único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora (sic voio, sic invenio).

Corolário

A razão pura é prática por si mesma apenas e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos a lei moral (Sittenlehre).

/ A 55

43
Escólio

O facto anteriormente mencionado é inegável. Basta apenas analisar o julgo que os homens proferem acerca da conformidade das suas acções à lei: descobrir-se-á sempre, seja o que for que a inclinação possa opor, que a sua razão todavia, incorruptível e competente por si mesma, confronta em qualquer altura a máxima da vontade num acção com a vontade pura, isto é, consigo mesmo, ao considerar-se como prática a priori. Ora, este princípio da moralidade, justamente por causa da universalidade da legislação que faz dele o fundamento formal supremo da determinação da vontade, tem em toda todas as diferenças subjectivas do mesmo, é proclamado pela razão como uma lei para todos os seres racionais na medida em que eles, em geral, têm uma vontade, isto é, uma faculdade de determinar a sua causalidade pela representação de regras, por conseguinte, enquanto são capazes de acções segundo princípios, portanto também segundo princípios práticos a priori (pois, só estes têm aquela necessidade (Notwendigkeit) que a razão exige para um princípio). Não se limita, portanto, unicamente aos homens, mas estende-se a todos os seres finitos que possuem razão e vontade; mas, engloba até o ser infinito enquanto inteligência suprema. No primeiro caso, porém, a lei tem a forma de um imperativo, porque no homem, como ser racional, se pode pressupor uma vontade pura, mas, enquanto ele é um ser afectado por necessidades (Bedürfnisse) e causas motoras sensíveis, nenhuma vontade sancta, isto é, uma vontade tal, que é incapaz de maximas opostas à lei moral. Nos homens, pois, a lei moral é um imperativo, que manda categoricamente, porque a lei é incondicionada; a relação de uma tal vontade a esta lei é a dependência (Abhängigkeit) que, sob o nome de obrigação (Verbindlichkeit), designa um constrangimento (Nötigung), se bem que mediante a simples razão e a sua lei objectiva, a uma acção chamada dever (Pflicht), porque um livre arbitrio (Willkür) afectado patologicamente (embora não determinado por este motivo e, por conseguinte, também sempre livre) implica um desejo que, promanando das causas subjectivas, pode muitas vezes opor-se também ao puro fundamento objectivo de determinação e precisa, por conseguinte, como constrangimento moral, de uma resistência da razão prática que pode chamar-se uma coercio (Zwang) interior, mas intelectual. Na inteligência suprema, o livre arbitrio é com razão representado como incapaz de qualquer máxima que não pudesse ser ao mesmo tempo lei objectiva, e o conceito de santidad, que pcr isso lhe é devido, não a coloca certamente acima de todas as leis práticas, mas no entanto acima de todas as leis praticamente restritivas, por conseguinte, para a obrigação e do dever. Esta santidad da vontade é, contudo, uma ideia prática que deve necessariamente servir de arquétipo (Urbild); e a única coisa que convém a todos os seres finitos racionalmente consiste em delas se aproximarem até ao infinito; a lei moral pura, também por isso chamada santa, põe essa ideia de um modo constante e recto diante dos olhos; estar seguro do progresso até ao infinito das suas máximas e da firmeza das mesmas num avanço permanente, eis o que é a virtude, o que de mais elevado pode operar uma razão prática finita. Esta, por seu turno, pelo menos enquanto faculdade naturalmente adquirida, nunca pode estar consumada (vollendet) porque, em semelhante caso, a segurança jamais se torna certeza apodictica e é muito perigosa enquanto convicção.

§ 8. Teorema IV

A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conformes; pelo contrário, toda a heteronomia do livre arbitrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se antes ao princípio da mesma e à moralidade da vontade. Com efeito, na independência a respeito de toda a matéria da lei (isto é, de um objecto desejado) e, ao mesmo tempo, na determinação do livre arbitrio pela simples forma legisladora universal, de que uma máxima deve ser capaz, é que consiste o princípio único da moralidade. Mas essa independência é a liberdade em sentido negativo, e esta legislação própria da razão pura é, como tal, prática é a liberdade em sentido positivo. Por conseguinte, a lei moral nada mais exprime do que a autonomia da razão pura prática, isto é da liberdade e esta é mesmo a condição formal de todas as máximas, sob a qual unicamente elas podem harmonizar-se com a lei prática suprema. Se, pois, a matéria do querer, que nada mais pode ser do que o objecto de um desejo ligado à lei, penetra na lei prática como sua condição de possibilidade, resulta da uma heteronomia do livre arbitrio, a saber, uma dependência quanto à lei natural, de seguir um impulso ou inclinação qualquer e a vontade não se dá a si a lei, mas apenas
o preceito (Vorschrift) de observar racionalmente leis patológicas; mas a máxima, que deste modo jamais pode conter em si a forma universalmente legisladora, não só não funda assim qualquer obrigação, mas opõe-se mesmo ao princípio de uma razão pura prática, por conseguinte, também à disposição (Gesinnung) moral, embora a ação, que daí deriva, devesse ser conforme a lei.

Escólio I

Por conseguinte, jamais deve considerar-se como lei prática um preceito prático, que inclua em si uma condição material (portanto, empírica /60). Pois, a lei da vontade pura, que é livre, coloca esta vontade numa esfera totalmente diversa da [esfera] empírica e a necessidade que ela exprime, visto não dever ser nenhuma necessidade natural, pode consistir, pois, unicamente nas condições formais da possibilidade de uma lei em geral. Toda a matéria das regras práticas se baseia sempre em condições subjectivas, que não lhe conferem nenhuma universalidade para seres racionais a não ser a universalidade simplesmente condicionada (no caso de eu desejar isto ou aquilo, o que devo então fazer para o tornar real), e todas elas giram conjuntamente em torno do princípio da própria felicidade. Ora, é certamente inegável que todo o querer deve ter também um objecto (Gegenstand), por conseguinte, uma matéria; mas esta não é, por isso mesmo, o fundamento de determinação e a condição da máxima; pois, se o fosse, ela não poderia representar-se sob uma forma universalmente legisladora porque a expectativa da existência do objecto seria então a causa determinante do livre arbítrio e como fundamento do querer deveria pôr-se a dependência da faculdade de desejar em relação à existência de uma coisa qualquer, [dependência essa] que pode unicamente buscar-se em condições empíricas e que, portanto, jamais pode fornecer o fundamento de uma regra necessária e universal. Assim, a felicidade de seres estranhos poderá ser o objecto (Objekt) da vontade de um ser racional. Mas se ela fosse o princípio determinante da máxima, deveria pressupor-se que encontramos no bem-estar de outros não só um prazer natural, mas também uma necessidade, tal como a implica no homem a disposição para a simpatia. Mas não posso pressupor esta necessidade em todos os seres racionais (e em Deus de modo algum). Por conseguinte, a matéria da máxima pode perma-

necer, mas não /61 deve ser a sua condição; de outro modo, a máxima não teria valor de lei. Portanto, a simples forma de uma lei, que limita a matéria, deve ao mesmo tempo ser um fundamento para acrescentar esta matéria à vontade, mas não para a pressupor. Que a matéria seja, por exemplo, a minha própria felicidade. Se atribuo esta [matéria] a cada um (como, na realidade, me é permitido fazer nos seres finitos), ela só pode tornar-se então uma lei prática objective se na mesma incluir também a felicidade de outrem. Por conseguinte, a lei de fomentar a felicidade dos outros não promova do pressuposto de que este é um objecto para cada livre arbítrio, mas simplesmente de que a forma da universalidade, de que a razão necessita como condição para dar a uma máxima do amor de si o valor objectivo de uma lei, se torna o princípio determinante da vontade; e, por conseguinte, o objecto (a felicidade dos outros) não era o fundamento determinante da vontade pura, mas a simples forma legal pela qual eu limitava a minha máxima fundada na inclinação para lhe dar a universalidade de uma lei e a tornar assim conforme à razão pura prática. Só a partir de tal limitação, e não da adição de um motivo exterior, poderia então provar o conceito da obrigação de estender também a máxima do amor de si à felicidade dos outros.

Escólio II

O reverse precisamente do princípio da moralidade consiste em fazer do [princípio] da própria felicidade o fundamento determinante da vontade, a que é preciso acrescer de uma maneira geral, como mostrai antes, tudo o que situa o princípio determinante, que deve servir de lei, numa outra coisa que não a forma legisladora da máxima. Este /62 conflito, porém, não é simplesmente lógico, como o antagonismo entre regras empíricamente condicionadas que, não obstante, se quereria elevar a princípios necessários do conhecimento, mas é um conflito prático, e arruinaria totalmente a moralidade se a voz da razão, relativamente à vontade, não fosse tão clara, tão intransférivel e tão perceptível, mesmo para o homem mais vulgar; por isso, ele pode apenas matar-se ainda nas especulações estonteantes das escolas que buscam tornar-se sardas a essa voz celeste, a fim de aderirem a uma teoria que não constitui nenhum quebra-cabeças.
Se um dos teus amigos, aliás por ti estimado, pensasse justificar-se junto de ti por causa de um falso testemunho, alegando primeiramente o dever, sagrado segundo a sua afirmação, da própria felicidade, e se enumerasse em seguida as vantagens que assim obteve, mencionando ainda a sagacidade de que deu provas para prevenir toda a descoberta, mesmo a que viesse de ti, a quem ele revela o segredo unicamente para em todo o tempo o poder negar; se, em seguida, pretendesse com toda a sinceridade ter amado um verdadeiro dever para com a humanidade; ou ter vivido mesmo na sua caridade ou recatários com desgosto, embora, se alguém houvesse dirigido os seus princípios pelas vantagens pessoais, não tivesse a mínima objeção a fazer a tais procedimentos. Ou suponhamos então que alguém vos recomenda um homem como mordomo, a quem poderíeis confiar cegamente todos os vosso afazeres e a quem ele louva, para vos inspirar confiança, como um homem prudente que conhece magistralmente bem a sua própria vantagem, e como um homem de uma actividade infatigável, que não deixava passar nenhuma ocasião de a favorecer; finalmente, para que não se interpomam quaisquer apreensões acerca de um egoísmo grosseiro que nele haja, esse alguém louva o modo como ele sabe viver refinadamente, como busca o prazer não na acumulação de dinheiro ou na sensualidade brutal, mas na ampliação dos seus conhecimentos, no trato com uma sociedade bem educada e culta, e mesmo na beneficência para com os pobres, de resto, porém, sem escrúpulos quanto aos meios (os quais, no entanto, tiram o seu valor ou desvalor do fim), considerando como seus o dinheiro e a propriedade de outrem logo que soubessem apenas que poderia fazê-lo sem ser descoberto e impedido: pensareis que quem o recomenda ou está a gozar convoso, ou perdeu o juízo. — Os limites da moralidade e do amor de si são tão claras e precisamente determinadas que até o olho mais vulgar não pode deixar de discernir o que pertence a um ou a outro. As poucas observações que se seguem podem, certamente, parecer superflúas numa verdade tão manifesta; servem, no entanto, para dar ao menos um pouco mais de clareza ao juízo da comun razão dos homens.

O princípio da felicidade pode, sem dúvida, fornecer máximas, mas nunca aquelas que serviriam de leis da vontade, mesmo se se tomasse por objecto a felicidade universal. Com efeito, porque o conhecimento desta se baseia nos simples dados da experiência, uma vez que todo o juízo a seu respeito depende muito da opinião de cada um, a qual é também muito variável, podem certamente dar-se regras gerais (gene-

rals), mas nunca regras universais (universelles), isto é, regras que, em média, são correctas na maior parte das vezes, mas não regras que devem sempre e necessariamente ser válidas; por consequente, nenhuma lei prática se pode basear neste princípio. Justamente porque um objecto do livre arbítrio está aqui na base da sua regra /64 e a deve, pois, preceder, esta não pode reportar-se senão ao que se sente, por conseguinte, à experiência, e só nela se pode fundamentar; e, nestas circunstâncias, a diversidade do juízo deve ser infinita. Este princípio não prescreve pois, a todos os seres racionais as mesmas regras práticas, embora estejam compreendidas sob um título comum, a saber, o céu felicidade. A lei moral, porém, só é pensada como objectivamente necessária porque deve valer para todos os que possuem razão e vontade.

A máxima do amor de si (a prudência) aconselha simplesmente; a lei da moralidade mundial. Existe, no entanto, uma grande diferença entre o que se nos aconselha e aquilo a que somos obrigados.

O que importa fazer, segundo o princípio da autonomia do livre arbítrio, é para o entendimento mais vulgar muito fácil de discernir e sem qualquer hesitação; o que há a fazer, sob o pressuposto da sua heteronomia, é difícil de saber e exige o conhecimento do mundo; isto é, o que constituí o dever apresenta-se a cada qual por si mesmo; mas o que proporciona uma vantagem verdadeira e duradoura, se tal vantagem houver de se estender a toda a existência, está sempre envolvido em tarefas impenetráveis e requer muita prudência para adaptar a regra prática correspondente, graças a exce-

ções hábeis e mesmo que só de modo suportável, aos fins da vida. No entanto, a lei moral ordena a cada um a mais pronta obediência. Por conseguinte, o juízo do que é preciso fazer não deve ser tão difícil que o entendimento mais vulgar e menos exercitado não saiba lida com ele, mesmo sem experiência do mundo.

Satisfazer ao mandamento categórico da moralidade está sempre em poder de cada um; satisfazer ao preceito /65 empiricamente condicionado da felicidade só raramente é possível, e muito menos a todos, mesmo se só em relação a um único propósito (Abūtāb). A causa é que, no primeiro caso, se trata apenas da máxima, que deve ser autêntica e pura; ao segundo, porém, trata-se das forças e do poder físico para tornar
real o objecto desejado. Um mandamento que ordenasse a cada um procurar tornar-se feliz seria uma loucura; com efeito, jamais se ordena a alguém o que ele quer inevitavelmente por si mesmo. Seria necessário prescrever-lhe, ou antes, apresentar-lhe simplesmente as medicas a tomar, porque não pode tudo o que quer. Ordenar, porém, a moralidade sob o nome de dever é inteiramente racional; pois, sem todos obedecerem de boa vontade aos seus preceitos; se eles se opõem às inclinações; e, no tocante às medidas a tomar para poder obedecer a esta lei, não devem aqui ensinar-se; com efeito, o que alguém quer a este respeito igualmente o pode.

Aquele que perdeu no jogo pode esquecer-se consigo mesmo e com a sua impudicência, mas se está consciente de ter feito barato (embora assim tenha ganho) deve despregar-se a si mesmo, logo que se compare com a lei moral. Esta devia, pois, ser algo de inteiramente diferente do princípio da própria felicidade. Com efeito, ter de dizer a si mesmo: sou um miserável, embora tenha enchiço a minha bolsa, exige um critério de julho diverso do de se aprovar a si próprio e dizer: sou um homem prudente, porque enriqueci o meu cofre.

Finalmente, há ainda na ideia da nossa razão prática algo que acompanha a transgressão de uma lei moral, a saber, a sua punibilidade (Strafvordigt). Ora, com /66 o conceito de castigo enquanto tal não se pode combinar com a participação na felicidade. Com efeito, embora aquele que castiga possa ter ao mesmo tempo a boa intenção de dirigir igualmente a punição para esse fim, ela deve no entanto justificar-se antes como castigo, isto é, como simples mal em si, de maneira que o castigado, se as coisas ficassem por aí e ele não divinhasse nenhum favor, culto por detrás desse rigor, deve admitir pessoalmente que se lhe fez justiça e que a sua sorte corresponde perfeitamente à sua conduta. Em todo o castigo como tal deve, antes de mais, haver justiça e esta constitui o essencial deste conceito. Pode, sem dúvida, estar-lhe associado também a bondade, mas o punível, devido à sua conduta, não tem a mínima razão para com ela contar. Por conseguinte, o castigo é um mal físico que, ainda mesmo que não estivesse ligado ao real moral como consequência natural, deveria apesar de tudo estar-lhe associado como consequência segundo os princípios de uma legislação moral. Se, pois, todo o crime é em si punível, mesmo sem considerar as consequências físicas para o agente, isto é, arruiná (pelo menos em parte) a felicidade, seria manifestamente absurdo dizer: o crime consistiu

justamente em incoerir num castigo, ao prejudicar a sua própria felicidade (o que, segundo o princípio do amor de si, deveria ser o conceito genuíno de todo o crime). O castigo seria deste modo a razão de chamar a algo um crime e a justiça consistiria antes em abster-se de todo o castigo e até impedir o castigo natural; pois, já nada de mal haveria então na acção porque os males, que habitualmente daí resultavam e em virtude dos quais a acção se dizia má, seiam doravante /67 afastados. Até a tudo, porém, considerar todo o castigo e toda a recompensa unicamente como um meio mecânico na mão de um poder superior que devia servir apenas para levar os seres raciociais a agir em vista do seu fim último (da felicidade) é, de um modo demasiado visível, reduzir a sua vontade a um mecanismo supressor de toda a liberdade, para que seja necessário deter-nos aqui.

Mais subtil ainda, se bem que igualmente falso, é a pretensão daqueles que admitem um certo sentido moral particular, o qual, em vez da razão, determinaria a lei moral. Segundo esse sentido, a consciência da virtude religiara-se imediatamente ao contentamento e ao prazer, e a consciência do vínculo à inquietação da alma e à dor, e tudo se reduzia ao desexo da própria felicidade. Sem retomar o que acima foi dito, quero apenas assimilar a ilusão que neste caso ocorre. Para representar o vicioso como torturado pela agitação de seu espírito em virtude da consciência das suas faltas, devem-no previamente representar, segundo o fundo mais exceto do seu caráter, como já moralmente bom, pelo menos em algum grau, da mesma maneira que devem representar aquelle que se deleita na consciência de acções conformes ao dever como já anteriormente virtuoso. Portanto, o conceito da moralidade e do dever devia preceder toda a consideração de contentamento e não pode ser derivado a partir deste. Ora, importa apreciar primeiro a relevância do que chamamos dever, a autoridade da lei moral e o valor imediato que a pessoa adquire aos seus próprios olhos pela observação desta lei, para sentir a satisfação que há na consciência da sua adequação ao dever e à amargura do remorso, quando se pode censurar a si mesmo pela infracção à lei. Por conseguinte, não pode /68 sentir-se esta satisfação ou inquietação de alma antes do conhecimento da obrigação e dela fazer o fundamento da última. É preciso, pelo menos, estar já a meio caminho da honestidade para conseguir fazer-se apenas uma representação desses sentimentos. De resto, não nego que, assim como a vontade
humana, graças à liberdade, é imediatamente determinável pela lei moral, também a prática frequente, conforme a este princípio determinante, consiga por fim efectuar subjectivamente um sentimento de contentamento consigo próprio; pelo contrário, cabe mesmo ao de ver de estabelecer e cultivar este sentimento, que unicamente merece ser chamado o sentimento moral; mas o conceito de de ver não pode dar derivar-se, de outro modo, devemos imaginar o sentimento de uma lei como tal e fazer o objecto da sensação aquilo que unicamente pela razão pode ser pensado; mesmo se não fosse uma contradição complexa, todo o conceito de de ver seria assim suprimido e substituído simplesmente por um jogo mecânico de inclinações mais refinadas, que, por vezes, entram em discordância com as mais grosseiras.

Se agora comparemos o nosso princípio formal supremo da pureza prática (como autonomia da vontade) com todos os princípios materiais da moralidade admitidos até ao presente, podemos representá-los a todos, enquanto tais, num quadro, esgotando-se assim realmente todos os outros casos possíveis, com exceção de um único caso formal; e podemos demonstrar visivelmente que é inútil buscar um outro princípio diferente do agora proposto. — Todos os princípios determinantes da vontade são ou simplesmente subjectivos e, portanto, empíricos, ou também objectivos e racionais; mas ambos são ou externos ou internos.

70 Os princípios que se encontram à esquerda são todos empíricos e não servem manifestamente para princípio universal da moralidade. Mas os do lado direito fundam-se na razão (pois, a perfeição, como qualidade das coisas, e a perfeição suprema, representada em substância, isto é, Deus, só podem pensar-se ambas por meio de conceitos racionais). No entanto, o primeiro conceito, a saber, o de perfeição, pode ser tomado ou num sentido teórico, e nada significa então a não ser a integridade de cada coisa no seu gênero (transcendental), ou de uma coisa simplesmente como coisa em geral (metafísica), e de que não é possível aqui tratar. Mas, no sentido prática, o conceito de perfeição é a aptidão ou a adequação de uma coisa para toda a espécie de fins. Esta perfeição, como constituição do homem, interna por conseguinte, nada mais é do que o talento e, o que o reforça ou completa, a habilidade. A perfeição suprema em substância, isto é, Deus, externa por conseguinte (considerada do ponto de vista prático) é a adequação deste Ser para todos os fins em geral. Assim, pois, devem-nos ser dados
previamente fins em relação aos quais somente o conceito da percepção (internamente nós, ou externamente em Deus) pode tornar-se o princípio determinante de vontade; mas um fim, enquanto objeto, que deve preceder a determinação da vontade por uma regra prática e conter o fundamento de possibilidade de tal determinação, por consequência, a matéria da vontade, tomada como princípio determinante desta, é sempre empirismo, podendo portanto servir de princípio epicurista à doutrina da felicidade, mas nunca de puro princípio racional à moral e ao dever (da mesma maneira que os talentos e a sua promoção) porque contribuem para as vantagens da vida, ou a vontade de Deus, se a consonância com ela, sem a precedência de qualquer princípio prático independente desta ideia, foi tomada como objeto da vontade, só podem tornar-se causas mortíceas da vontade, graças à felicidade que ela nos dá; segundo o primeiro lugar, que todos os princípios aqui estabelecidos são materiais; em segundo lugar, que eles compreendem todos os princípios materiais possíveis e, por fim, esta conclusão: que, em virtude de os princípios materiais serem totalmente inadecuados para fornecer a suprema lei moral (como se provou), o princípio prático formal da razão pura, segundo o qual a simples forma de uma lei, social universal possível pelas nossas máximas deve constituir o princípio determinante supreem e imediato da vontade, é o único possível que é adequado para imperativos categoriais, isto é, leis práticas (que fazem das acções um dever) e, em geral, para o princípio da moralidade, tanto no juízo como na aplicação à vontade humana, na determinação da mesma.

I. Da dedução dos princípios da razão pura prática

Esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática, isto é, determinar a vontade por si mesma, independentemente de todo o elemento empírico — e mostra isso mediante um fato (Faktum) em que a razão pura se evidencia efetivamente em nós como prática, determinando por este meio a vontade à acção. — Revela ao mesmo tempo que este fato está indissolublemente ligado à consciência da liberdade da vontade, que até mesmo se confunde com ela; pelo que a vontade de um ser racional, o qual, enquanto pertencente ao mundo sensível, se reconhece, tal como as outras causas eficientes, necessariamente submetido às leis da causalidade, é também por outro lado, no prático, isto é, como ser em si, consciente da sua existência determinável numa ordem inteligível das coisas, sem dúvida, não em virtude de uma intuição particular de si mesmo, mas de certas leis dinâmicas que podem determinar a sua causalidade no mundo sensível; com efeito, demonstrou-se suficientemente noutro lugar que a liberdade, se ela nos é atribuída, nos transfere para uma ordem inteligível das coisas.

Ora, se com esta analítica compararmos a parte analítica da Crítica da razão pura especulativa, surge entre as duas um contraste notável. Não eram princípios, mas uma pura intuição sensível (espac e tempo) que constituía a dado (dado) primeiro, que tornava possível o conhecimento a priori e, naturalmente, só para os objetos dos sentidos. — Princípios sintéticos a partir de simples conceitos sem intuição eram impossíveis, mais ainda, só podiam ter lugar em relação à intuição que era sensível, por conseguinte, também só em relação aos objetos da experiência possível, porque apenas os conceitos do entendimento, ligados a esta intuição, tornam possível o conhecimento que chamamos experiência. — Para lá dos objetos da experiência, portanto, relativamente às coisas enquanto nómens, todo o positivo de um conhecimento era recusado com pleno direito à razão especulativa. — Esta, no entanto, conseguiu salvaguardar o conceito dos nómens, isto é, a possibilidade, e até a necessidade, de os pensar e, por exemplo, isentar de todas as objecções a suposição de que a liberdade, negativamente considerada, é inteiramente compatível com os princípios e os limites da razão pura teórica sem, no entanto, dar a conhecer sobre tais objectos algo de determinado e extensivo, pois cortava antes totalmente toda a vista (Ausicht) nessa direcção.

Pelo contrário, a lei moral, embora não forneça nenhuma visão, proporciona contudo um facto absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e do âmbito global do nosso uso teórico da razão, facto esse que anuncia um puro mundo inteligível, o determina até positivamente e dele nos permite conhecer alguma coisa, a saber, uma lei.

Essa lei deve procurar ao mundo dos sentidos, enquanto natureza sensível (o que concerne aos seres raciociais), a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma natureza imprassível, sem, no entanto, fazer caso ao seu mecanismo. Ora, a
natureza, no sentido mais geral, é a existência das coisas sob lei. A natureza sensível dos seres racional na geral é a existência dos mesmos sob lei empiricamente condicionadas, portanto, uma heteronomia para a razão. Em contrapartida, a natureza supersensível dos seres é a sua existência sêrica, por conseguinte, pertencem à autonomia da razão pura. E visto que as leis, segundo as quais a existência das coisas sensível, tanto quanto dela podemos fazer um conceito, cada pura prática. Mas a lei da autonomia é a lei moral, a qual segundo eu mundo inteligível cujo equivalente deve existir no mundo sensível sem, no entanto, fazer dano às leis do mesmo. Esse mundo poder-se-ia chamar o arquetipo (natura arche typa), que conhecemos simplesmente pela razão; o segundo, porém, porque contém o efeito possível da ideia do primeiro enquanto princípio de determinação da vontade, pode ser chamado-se a reprodução (natura ektypa). Pois, efectivamente, a razão pura, se fosse provida de um poder físico a ela adequado, produziria o soberano bem, e determina a nossa vontade a conferir a sua forma ao mundo sensível enquanto conjunto dos seres racional.

Que esta ideia serve realmente, por assim dizer enquanto esboço, de modelo às determinações da nossa vontade é o que confirma a mais comum observação de si mesmo.

Quando a máxima, segundo a qual tencionar dar um testemunho, é examinada pela razão prática, procuro sempre como ela seria, se tivesse o valor de uma lei natural universal. É manifesto que assim cada um seria forçado à veracidade. Com efeito, não pode harmonizar-se com a universalidade de uma lei natural admitir deposições como probatórias e, no entanto, como intencionalmente falsas. De igual modo, a máxima que eu adoto em consideração da livre disposição da minha vida, torna-se imediatamente determinada, ao interrogar-me como ela ceveria para que uma natureza, segundo uma lei sua, subsistisse. Evidentemente, numa tal natureza, niguém poderia arbitratamente pôr fim à sua vida, pois semelhante disposição não constituiria uma ordem natural perpétua e assim em todos os outros casos. Ora, na natureza real, enquanto é objeto da experiência, a vontade livre não se determina por si pròpria a semelhantes máximas que podem por si mesmas fundar uma natureza segundo leis universais ou que se adaptariam espontaneamente a uma natureza organigizada segundo essas leis; são antes inclinações pessoais que, sem dúvida, formam um conjunto natural segundo leis patológicas (físicas), mas não uma natureza, a qual unicamente seria possível mediante a nossa vontade de acordo com leis práticas puras. Não obstante, graças à razão, somos conscientes de uma lei à qual, como se uma ordem natural houvesse de brotar da nossa vontade, estão sujeitas todas as nossas máximas. Por conseguinte, esta lei deve ser a ideia de uma natureza não empiricamente dada e, no entanto, possível através da liberdade; consequentemente, de uma natureza supersensível, à qual atribuímos, pelo menos no aspecto prático, uma realidade objectiva, porque a consideramos como objeto da nossa vontade, enquanto seres racional puros.

Por tanto, a diferença entre as leis de uma natureza à qual a vontade está submetida e de uma natureza que está sujeita a uma vontade (tendo em conta a relação que existe entre esta e as suas acções livres) assenta no facto de que, naquela, os objectos devem ser as causas das representações que determinam a vontade mas, nesta, é a vontade que deve ser a causa dos objectos, de modo que a causalidade da mesma tem o seu princípio de determinação unicamente na faculdade da razão pura, a qual pode, por conseguinte, ser também chamada uma razão pura prática.

Os dois problemas, pois: como é que, por um lado, a razão pura pode conhecer a priori objectos e como, por outro, pode ser imediatamente um princípio determinante da vontade, isto é, da causalidade do ser racional relativamente à realidade dos objectos (simplesmente mediante a ideia da validade universal das suas próprias máximas como lei), são problemas muito diferentes.

O primeiro, enquanto pertencente à Crítica da razão pura especulativa, exige que previamente se explique como é que intuições, sem as quais nem um objecto nos pode de uma maneira geral ser dado e, portanto, conhecido sinteticamente, são a priori possíveis; e a sua solução demonstra que todas elas são simplesmente sensíveis, por consequência, não permitem nenhum conhecimento especulativo que vá além do alcance da experiência possível; e que assim todos os princípios desta razão pura especulativa nada mais conseguem do que tornar possível a experiência, ou de objectos dados, ou de
objectos que podem ser dãos ao infinito, mas nunca o são plenamente.

O segundo, enquanto pertencente à Crítica da razão prática, não exige nenhuma explicação de como os objectos da faculdade de desejar são possíveis, pois, isso enquanto problema do conhecimento teórico da natureza, fica reservado para a crítica da razão especulativa, mas unicamente de como a razão pode determinar as máximas da vontade; se tal acontece apenas mediante representações empíricas, enquanto princípios de determinação, ou se a razão pura não seria também prática e lei de uma ordem natural possível, não cognoscevel empiricamente. A possibilidade de uma tal natureza supressível, cujo conceito pode ser ao mesmo tempo o fundamento da sua realidade através da nossa vontade livre, não exige nenhuma intuição a priori (de um mundo inteligível) que, neste caso, enquanto supressível, também para nós deveria ser impossível. Com efeito, trata-se somente do princípio determinante do querer nas suas máximas e de saber se é empirico ou se é um conceito da razão pura (da conformidade desta a lei em geral) e como pode ele ser este conceito. Se a causalidade da vontade basta ou não para a realidade dos objectos feia ao juizo dos princípios teóricos da razão enquanto investigação da possibilidade dos objectos do querer, cuja intuição não constitui nenhum momento seu no problema prático. O que unicamente interessa aqui é a determinação da vontade e o princípio determinante da máxima desta enquanto vontade livre, e não o resultado. Com efeito, se a vontade é conforme à lei apenas para a razão pura, pode haver-se como quizer com o seu poder (Vermögen) na execução, pode ser que destas máximas de legislação de uma natureza possível brote realmente ou não uma tal natureza, a crítica não se inquieta a esse respeito, porque investiga-se e como a razão pura pode ser prática, isto é, determinando imediatamente a vontade.

Neste assunto, ela pode, pois, sem censura e deve mesmo começar pelas leis puras práticas e sua realidade. Mas, em vez da intuição, põe-lhes como fundamento o conceito da sua existência no mundo inteligível, a saber, o conceito de liberdade. Este, com efeito, nada mais significa e estas leis são possíveis unicamente em relação à liberdade da vontade, mas não necessárias sob o pressuposto dela mesma, ou, inversamente, a liberdade é necessária, porque essas leis, enquanto postulados práticos, são necessárias. Ora, não pode explicar-se mais como é possível esta consciência das leis morais ou, o que é a mesma coisa, a da liberdade /79, somente pode defender-se a sua admissibilidade na crítica teórica.

A exposição do princípio supremo da razão prática está, pois, terminada; isto é, mostrou-se primeiramente o que ele contém, que existe inteiramente a priori e por si mesmo independentemente dos princípios empíricos; e, em seguida, em que ele se distingue de todos os outros princípios práticos. Com a dedução, isto é, a justificação da sua validade objetiva e universal, e com o discernimento da possibilidade de uma tal proposição sintética a priori, não é de esperar haver-se tão bem como aconteceu com os princípios do puro entendimento teórico. Com efeito, estes referiam-se a objectos de uma experiência possível, a saber, a fenómenos, e podia provar-se que esses fenómenos, só compreendidos sob as categorias em conformidade com essas leis, podem ser conhecidos como objectos da experiência, por conseguinte, toda a experiência possível deve ser conforme a essas leis. Mas, com a dedução da lei moral, não posso empreender um tal trajecto. Ela não concebe, pois, ao conhecimento da natureza dos objectos, que podem ser forçados à razão de uma outra maneira qualquer, mas a um conhecimento que pode ser o fundamento da existência dos próprios objectos e graças ao qual /81 a razão tem causalidade num ser racional, isto é, a razão pura, que pode ser considerada como uma faculdade determinando imediatamente a vontade.
... a realidade objectiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, nem por todo o esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada; e, consequeência, mesmo se se quisesse renunciar à certeza apodíctica, também não pode ser confirmada pela experiência e assim ser demonstrada a posteriori; e, apesar de tudo, mantém-se firme por si mesma.

Mas, em vez desta dedução intutismente procurada do princípio moral, surge algo de diferente e inteiramente paradoxal, a saber, que, inversamente, ele próprio serve de princípio para a dedução de um poder (Vermögen) insôndavel, que nenhuma experiência pode prever, mas que a razão especulativa (a fim de encontrar entre as suas ideias cosmológicas o incondicionado da sua causalidade e evitar assim contradizer-se a si própria) devia ao menos admitir como possível, isto é, o poder da liberdade, da qual a lei moral, que em si mesma não precisa de nenhum princípios justificadores, demonstra não só a possibilidade, mas também a realidade em seres que reconhecem esta lei como para eles obrigatória. A lei moral é, na realidade, uma lei da causalidade pela liberdade e, por conseguinte, da possibilidade de uma natureza suprasensível, da mesma maneira que a lei metafisica dos eventos no mundo sensível era uma lei da causalidade da natureza sensível e, por conseguinte, aquela determina o que a filosofia especulativa tinha de deixar indeterminado, a saber, a lei de uma causalidade cujo conceito era, na última, meramente negativo e confere assim a este conceito, pela primeira vez, uma realidade objectiva.

 Essa espécie de carta de crédito da lei moral, vista que se propôs a si mesma como um princípio da dedução da liberdade, como de uma causalidade da razão pura, é inteiramente suficiente, sem outra justificação a priori, visto que a razão teórica era obrigada a admitir pelo menos a possibilidade de uma liberdade, para satisfação de uma necessidade sua. Com efeito, a lei moral demonstra a sua realidade, satisfazendo assim a crítica da razão especulativa, ao acrescentar a uma causalidade concebida como simplesmente negativa, cuja possibilidade era para ela incomprensível e, no entanto, lhe era forçoso admitir, uma determinação positiva, a saber, o conceito de uma razão que determina imediatamente a vontade (gracias à condição de uma forma legislativa universal das suas máximas); e assim ela pode, pela primeira vez, dar uma realidade objetiva, bem que apenas prática, à razão que, ao querer proceder especulativamente com as suas ideias, se tornava sempre excessiva, e transforma o uso transcendental desta num uso insensato (de ser ela própria, no campo da experiência, através das ideias, uma causa eficiente).

A determinação da causalidade dos seres no mundo sensível como tal nunca podia ser incondicionada e, no entanto, deve necessariamente haver, para toda a série das condições, algo de incondicionado, por conseguinte, também uma causalidade que se determina inteiramente por si mesma. Portanto, a ideia de liberdade, enquanto poder de absoluta espontaneidade, não era uma necessidade mas, no locante à sua possibilidade, um princípio analítico da razão pura especulativa. Contudo, visto que é absolutamente impossível dar, numa experiência qualquer, um exemplo conforme a esta ideia, porque não pode encontrar-se, entre as causas das coisas enquanto fenômenos, nenhuma determinação da causalidade que seja absolutamente incondicionada, só podíamos defender o pensamento de uma causa agindo livremente se o aplicássemos a um ser do mundo sensível na medida em que, por outro lado, este também é considerado como número, ao mostrarmos que não há contradição em considerar todas as suas acções como fisicamente condicionadas, enquanto fenômenos e, por outro lado, em considerar a causalidade dessas acções como fisicamente incondicionada, na medida em que o ser agente é um ser dotado de entendimento e, portanto, em fazer do conceito da liberdade o princípio regulativo da razão; sem dúvida, não conhecíamos por esse meio em que é que consiste o objecto a que se atribui uma semelhante causalidade mas, no entanto, retirou o obstáculo ao fazer justa, na explicação dos eventos do mundo, por conseguinte, também na das acções de seres racionais, ao mecanismo da necessidade natural de remontar indefinidamente do condicionado para a condição e, por outro lado, ao reservar aberto para a razão especulativa o lugar para ela vazio, isto é, o inteligível, a fim de para aí transportar o incondicionado. Eu não podia, porém, realizar esse pensamento, isto é, transformá-lo em embustimento de um ser agindo assim, ou mesmo da sua simples possibilidade. A razão pura prática enche agora esse lugar vazio mediante uma lei determinada da causalidade num mundo inteligível (gracias à liberdade), a saber, a lei moral. Assim, é verdade, não se dá, para a razão especulativa, um aumento no tocante ao seu discernimento, mas sim no que diz respeito a garantia do seu problemático conceito de liberdade, ao qual se fornece aqui

/ A 82, 83

60

/ A 84, 85

61
uma realidade objectiva e, embora apenas prática, no entanto, indubitável. E mesmo ao conceito de causalidade, cuja aplicação, por conseguinte, também significa, tem lugar essencialmente apenas na relação aos fenômenos para os unir, ela não dá uma extensão tal que estenda o seu uso para lá dos limites pensados. Pois, se tal visasse, deveria ela querer mostrar como é que a relação lógica do princípio e da consequência numa espécie de intuição, diferente da intuição sensível, pode ser utilizada sinteticamente, isto é, como é possível uma causa subjacente; o que ela não consegue levar a cabo, mas a que também, enquanto razão prática, não presta atenção, visto que só põe o princípio determinante da causalidade que, por isso, se chama prática); e, portanto, ela utiliza o próprio conceito de causa, de cuja aplicação a objectos (Objekt) em vista de conhecimentos teóricos ela pode aqui inteiramente abstrair (porque este conceito se encontra sempre a priori no entendimento, mesmo independentemente de toda a intuição), não para conhecer objectos (Gegenstände), mas para determinar a causalidade relativamente aos mesmos em geral, portanto, num intuito apenas prático; e, por conseguinte, pode transferir o princípio determinante da vontade para a ordem inteligível das coisas ao admitir de bom grado simultaneamente que não compreende que tipo de determinação possa ter o conceito de causa para o conhecimento destas coisas. Ela deve, sem dúvida, conhecer de modo determinado a causalidade em relação às acções da vontade no mundo sensível, pois, de outro modo, a razão prática não poderia realmente suscitar nenhuma acção. Mas, não precisa de determinar teoricamente o conceito que ela faz da sua própria causalidade enquanto número, em vista do conhecimento da sua existência suprasensível e de lhe poder, portanto, enxergar tal dar uma significação. De qualquer maneira, pois, ele adquire uma significação gracios à lei moral, se bem que apenas para uso prático. Considerado também do ponto de vista teórico, ele permanece sempre um puro conceito do entendimento dado a priori, que pode ser aplicado a objectos dados sob forma sensível ou não; no entanto, neste último caso, não tem nenhuma significação e aplicação teórica determinada, mas entendimento relativamente a um objecto (Objekt) em geral. A significação que a razão lhe proporciona mediante a lei moral é unicamente prática, já que a própria ideia da lei de uma causalidade (da vontade) tem causalidade ou é o seu princípio determinante.

II Do direito da razão pura, no uso prático, a uma extensão que não lhe é possível no uso especulativo

Estabelecemos já no princípio moral uma lei da causalidade, que coloca o princípio determinante desta última para lá de todas as condições do mundo sensível, e pensamos a vontade enquanto determinável como pertencente a um mundo inteligível, por conseguinte, o sujeito desta vontade (o homem), não simplesmente como integrado num mundo do entendimento puro, embora nesta relação para nós íncoito (como isso se poderia fazer segundo a Crítica da razão para especulativa), mas também como determinado relativamente a sua causalidade, mediante uma lei que não pode classificar-se entre as leis naturais do mundo sensível; entendemos, pois, o nosso conhecimento além dos limites destas últimas, presunção essa que, no entanto, a Crítica da razão para declarar ser vã em toda a especulação. Como conciliar agora aqui o uso prático da razão pura com o seu uso teórico quanto à determinação dos limites do seu poder?

David Hume, de quem se pode dizer que começou verdadeiramente toda a contestação dos direitos de uma razão pura, que tornava necessário um exame completo da mesma, concluía assim. O conceito de causa é um conceito que contém a necessidade da conexão da existência do diverso e, precisamente, enquanto ele é diverso, de modo que se se pôe A, eu reconheço que algo de inteiramente diferente a seu respeito, B, deve também necessariamente existir. Mas se necessidade pode apenas atribuir-se a uma conexão na medida em que ela é conhecida a priori; pois, a experiência daria a conhecer, a propósito de uma ligação, somente que ela existe, mas não que existe necessariamente assim. Ora, diz ele, é impossível conhecer a priori e como necessaria a ligação existente entre uma coisa e uma outra (ou entre uma determinação e uma outra, dela inteiramente distinta), se não forem dadas na percepção. Por conseguinte, o próprio conceito de uma causa é falso e enganador e, para fazer da maneira mais moderada possível, é uma ilusão desculpável ainda, visto que o hábito (uma necessidade subjectiva) de perceber certas coisas ou as suas
determinações, muitas vezes lado a lado ou sucessivamente, como associadas na sua existência, é insensivelmente assumindo como uma necessidade objectiva de estabelecer entre nós próprios objetos uma tal conexão; e, por isso, o conceito de uma causa é obtido subrepticiamente e não de modo legítimo, conexão em si, quimérica, insustentável perante qualquer corrispondente. Assim, em relação a todo o conhecimento das coisas (da permanência, pois, excluída a matemática), o empirismo introduziu-se como a mais rígido ceticismo, mesmo relativamente a toda a ciência. Com efeito, segundo tais princípios, nunca podermos, de determinações das causas das coisas para isso, exigir-se-ia o conceito de uma causa, que implica a necessidade de uma tal conexão, mas unicamente esperar, tendo-se a regra da imaginação, casos semelhantes: mas essa expectativa nunca é certa, por mais vezes acontecimento se poderia dizer: é preciso que alguma coisa o tenha precedido, a que ele necessariamente se seguiu, isto é, ele que semelhantes conhecidos em que algo desse gênero ocorreu de modo que de si possa tirar uma regra, num assim dessa maneira, e, portanto, impor deixar também a sua o que estabelece, pois, solidamente o ceticismo quanto às conclusões que remontam dos efeitos para as causas e o torna irrufável.

A matemática, até então, safa-se ainda bem, porque Hume sustentara que todas as suas propoções eram analíticas, isto é, progrediam de uma determinação para outra, em virtude da identidade, por conseguinte, segundo o princípio de contradição (o que, porém, é falso, porque são antes sintéticas e, embora a geometria, por exemplo, não tenha a per com a existência das coisas, mas apenas com a sua determinação também em virtude de conceitos de causa, de uma determinação B inteiramente diferente, se bem que necessariamente conexa com aquela). Mas, finalmente, essa ciência tão altamente prezada por causa da sua certeza apodética, devia também, pela mesma razão por que Hume, no conceito de causa, substitui à necessidade objectiva o hábito, sucumbir ao empirismo nos princípios, e, apesar de todo o seu orgulho, resignar-se a moderar as suas pretensões audacias que intimam o assentamento a priori e aguardar, da boa vontade dos observadores, a aprovação da validade universal das suas proposições, os quais, enquanto testemunhas, não se recusaram certamente a confessar que também eles tinham sempre assim percebido o que o geometra expôs como princípios; por conseguinte, ainda que aí não de necessário houvesse, eles permitiram, contudo, esperar que assim fosse no futuro. Desse modo, o empirismo de Hume nos princípios induz também inevitavelmente ao ceticismo, mesmo relativamente à matemática, portanto, em todo o uso teórico cético da razão (pois, este faz parte ou da filosofia, ou da matemática). Se o uso comum da razão (num tão terrível abalo que afetou visivelmente os meios do conhecimento) se houve melhor e se é que não se emaranhou antes, de um modo ainda mais irreparável, nesta destruição de todo o saber, por conseguinte, se um universal ceticismo não deveria seguir-se /92 dos mesmos princípios (o qual, porém, atingiria efectivamente apenas os letrados), eis o que eu deixo ao julho de cada um.

Ora, no tocante ao meu trabalho na Critica da razão pura, o que foi, sem dúvida, provocado por essa doutrina cética humana, indo no entanto muito mais além, e abrangendo todo o campo da razão para teórica no uso sintético, por conseguinte, também aquele que se chama metafísica em geral, procede da maneira seguinte relativamente à dúvida do filósofo escocês quanto ao conceito de causalidade. Que Hume, ao tomar (como acostuma, aliás, quase por toda a parte) os objectos da experiência por coisas em si, declarasse o conceito de causa como ilusão enganadora e falsa, tinha isso inteira razão; pois, quanto às coisas em si e suas determinações enquanto tais, não pode ver-se como, porque se põe A, algo de diferente, B, se deve também necessariamente pôr e, por conseguinte, ele não podia admitir um tal conhecimento a priori das coisas em si. Este homem sagaz podia ainda menos admitir uma origem empírica deste conceito, porque ela contradiz directamente a necessidade da conexão que constitui o essencial do conceito de causalidade; por conseguinte, o conceito foi banido e em seu lugar entrou o hábito na observação do curso das percepções.
Das minhas investigações, porém, resultou que os objects com que nos havemos na experiência não são de modo algum coisas em si, mas simplesmente fenómenos e que, relativamente às coisas em si, não se prevê e é mesmo impossível compreendê-lo como, pondo-se A, seria de ser contraditório não pôr B, que é inteiramente distinto de A (a necessidade da conexão entre A como causa e como efeito), é permitido, no entanto, pensar que, enquanto fenómenos, devem estar necessariamente ligados de algum modo numa experiência (por exemplo, em relação às condições de tempo) e não podem separar-se sem contradizendo aquela conexão, graças à qual é possível essa experiência, na qual eles são objectos e unicamente para nós cognoscíveis. É também assim foi efetivamente: de modo que pode não só demonstrar a realidade objetiva do conceito de causa relativamente aos objectos da experiência, mas também deduzi-lo, enquanto conveniente a priori, em virtude da necessidade da conexão que em si comporta, isto é, demonstrar a sua possibilidade de partir do entendimento puro, sem fontes empíricas e assim, após a eliminação do empirismo de sua origem, erradicar o resultado inevitável, a saber, o ceticismo, em primeiro lugar relativamente à ciência da natureza e, em seguida, devido à perfeita consequência desde os mesmos princípios, a propósito da matemática, duas ciências que se referem a objectos de experiência possível e, deste modo, a divida total sobre tudo o que a razão teórica afirma aprender.

Mas, que se passa com a aplicação desta categoria da causalidade (e também de todas as outras, pois, sem elas, não é possível produzir-se conhecimento alguma do que existe) a objectos que não são objectos de experiência possível, mas se encontram para além dos seus limites? Com efeito, só pode deduzir a realidade objectiva destes conceitos relativamente aos objectos (Gegenständen) de experiência possível. Mas, justamente porque os salvam apenas neste caso e porque demonstra que, não obstante, se deixam assim pensar objectos (Objektel), embora não determinar a priori: o que lhes confere um lugar no entendimento puro, pelo qual são referidos a objectos em geral (sensíveis ou não sensíveis). Se alguma coisa ainda falta é a condição da aplicação destas categorias e, sobretudo, da de causalidade, a objectos (Gegenständen), isto é, a intuição que, onde não é dada, torna impossível a aplicação em vista do conhecimento teórico do objecto enquanto número, aplicação essa que é, pois, absolutamente recusada a quem a tal se atreve (como aconteceu também na Crítica da razão pura); contudo, a realidade objectiva do conceito subsiste sempre, pode mesmo utilizar-se a propósito de números sem, porém, conseguir determinar minimamente este conceito no plano teórico e produzir assim um conhecimento. Com efeito, que este conceito, mesmo em relação a um objecto (Objekt), nada encerra de impossível, foi o que se provou pelo facto de o seu lugar lhe estar assegurado no entendimento puro em todos a aplicação a objectos (Gegenständen) do sentido; e se bem que, referido em seguida a coisas em si (que não podem ser objectos de experiência), não seja susceptível de determinação alguma quanto à representação de um objecto determinado em vista de um conhecimento teórico, podia no entanto, para qualquer outro fim (tanto o prático), ser ainda sempre susceptível de uma determinação para a aplicação do mesmo — o que não poderia ser se, de acordo com Hume, este conceito de causalidade contivesse algo de absolutamente impossível de pensar.

Ora, para descobrir esta condição da aplicação do dito conceito a números, temos unicamente de lembrar-nos que não então contemplamos com a sua aplicação a objectos de experiência, e desejamos também utilizá-lo prontamente a propósito das coisas em si. E, então, cedo se revela que não é uma intenção teórica, mas uma intenção prática que nos transforma isso em necessidade. No entanto, mesmo que conseguíssemos, não fariamos para a especulação nenhuma verdadeira aquisição no conhecimento da natureza e, em geral, relativamente aos objectos que nos podem ser dados, mas, quando muito, daria-nos um grande passo, desde o condicionado sensível (onde já temos bastante que fazer para persistirmos e percorrermos diligentemente a cadeia das causas) para o suprasensível, a fim de completar e limitar o nosso conhecimento do lado dos princípios; no entanto, entre esse limite e o que conhecemos, permaneceria sempre incomensurável um abismo infinito, e teríamos dado ouvidos mais a uma inquietação viv do que a um sólido desejo de saber.

Mas, além da relação em que se encontra com os objectos (no conhecimento teórico), o entendimento tem também uma com a faculdade de desejar que, por isso, se estaria vontade, e a vontade pura, tanto quanto o entendimento puro (que em tal caso se chama razão), é prática pela simples representação de uma lei. A realidade objectiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão pura prática é,
numa lei moral, dada por assim dizer a priori por um fato (Faktum); pois, assim se pode chamar uma determinação da vontade, que é inevitável, embora não se baseie em conceitos empíricos. No conceito de uma vontade, porém, está o contido o conceito de causalidade, por conseguinte, no de uma vontade pura, o conceito [97] de uma causalidade como liberdade, isto é, que não é determinável por leis naturais e, portanto, não é susceptível de uma intuição empírica, como prova da sua realidade (Realität); contudo, porém, na pura lei prática a priori, justifica perfeitamente a sua realidade objetiva, não em vista (como é fácil ver) do uso teórico, mas simplesmente do uso prático da razão. Ora, o conceito de um ser, que tem vontade livre, é o conceito de uma causa noumenon e, está-se já assegurado de que este conceito não se contradiz a si mesmo pelo fato de que o conceito de uma causa, enquanto inteiramente derivado do entendimento puro, garantido igualmente na sua realidade objetiva quanto aos objectos em geral mediante a dedução, independente também, segundo a sua origem, de todas as condições sensíveis, e assim não limitado por si mesmo aos fenómenos (salvo se se quisesse fazer dele um uso teórico determinado), pode certamente aplicar-se às coisas enquanto puros seres do entendimento. Mas, porque a esta aplicação não pode estar subjetiva nenhuma intuição senão a que pode ser sempre apenas sensível, a causa noumenon, relativamente ao uso teórico da razão, é no entanto um conceito vazio, se bem que possível e concebível. Mas agora não exijo desse modo conhecer teoricamente a natureza de um ser enquanto ele possui uma vontade pura; para mim [98], é suficiente designá-lo assim apenas como tal e, por conseguinte, unir somente o conceito de causalidade com o de liberdade e o cujo dele é inseparável, com a lei moral, enquanto princípio de determinação da mesma); é um direito que, sem dúvida, me perante em virtude da origem pura, não empírica, do conceito de causa, na medida em que eu não me consigo autorizado a não fazer dele nenhum outro uso excepto relativamente à lei moral, que determina a sua realidade, isto é, a fazer unicamente um uso prático.

Se, com Hume, eu tivesse tirado ao conceito de causalidade a realidade objetiva no uso teórico (*), não só em relação às coisas em si (ao suprasensível), mas também relativamente aos

(*) Na edição de J. Fr. Hartknoch (1788), encontra-se o termo «práticos» (N.3).
Capítulo II

DO CONCEITO DE UM OBJECTO
DA RAZÃO PURA PRÁTICA

Por conceito da razão prática, entendo a representação de um objecto (Objekt) enquanto efeito possível da liberdade. Ser um objecto (Gegenstand) do conhecimento prático enquanto tal não significa, pois, unicamente a relação da vontade à acção mediante a qual este objecto ou o seu contrário seria realizado; e julgar se alguma coisa é ou não um objecto da razão pura prática é apenas a distinção entre a possibilidade ou impossibilidade de querer essa acção pela qual, se para ela tivéssemos o poder (acerca do que deve a experiência julgar), um certo objecto (Objekt) se realizaria. Se o objecto (Objekt) é aceite como o princípio determinante da nossa faculdade de desejar, deve anteceder-se a possibilidade física do mesmo pelo livre uso das nossas forças antes de julgar se é ou não um objecto (Gegenstand) da razão prática. Pelo contrário, se a lei pode considerar-se a priori como o princípio determinante da acção e esta, por conseguinte, como determinada pela razão pura prática, o juízo sobre se alguma coisa é ou não um objecto (Gegenstand) da razão pura prática é totalmente independente da comparação com o nosso poder (Vermögen) físico, e a questão é somente de se nos é permi-
tido querer uma ação que se dirige à existência de um objecto (Objekt), se este estivesse em nosso poder, por conseguinte, o que deve preceder é a possibilidade moral da ação; pois, aqui, não é o objecto (Gegenstand), mas a lei da vontade o seu princípio determinante.

Os únicos objectos (Objekte) de uma razão prática são, portanto, constituídos pelo Bem (Gut) e pelo Mal (Böse). Efectivamente, pelo primeiro, entende-se um objecto (Gegenstand) necessário da faculdade de desejado, pelo segundo, um objecto necessário da faculdade de aversão, ambos, porém, em conformidade com um princípio da razão.

Se o conceito do bem não deve ser derivado de uma lei prática precedente, mas deve antes servir-lhe de fundamento, só pode 1/102 ser o conceito de alguma coisa cuja existência provoque prazer e assim determina a causalidade do sujeito para a produção da mesma, isto é, a faculdade de desejar. Ora, porque é impossível ver a priori qual a representação que será acompanhada de prazer e qual, pelo contrário, a afectada pelo desprazer, caberia simplesmente à experiência decidir o que é imediatamente bom ou mau. A propriedade do sujeito em relação à qual unicamente esta experiência pode ser feita é o sentimento de prazer e de desprazer, como receptividade pertencente ao sentimento interno; e assim o conceito do que é imediatamente bom referir-se-ia apenas àquilo que está imediatamente ligado a sensação de prazer e o conceito do que é simplesmente mau deveria referir-se unicamente ao que excita imediatamente a dor. Mas, porque isto contradiz já o uso linguístico que distingue o agradável do bem, o desagradável do mal, e exige que se julgue sempre o bom e o mal pela razão, por conseguinte, mediante conceitos que podem comunicar-se universalmente, e não pela simples sensação, que se limita a objectos (*) individuais e à sua susceptibilidade; mas embora, como um prazer ou desprazer, não possam estar imediatamente ligados a nenhuma representação de um objecto (Objekt) a priori, o filósofo que se julgasse obrigado a apoiar o seu juízo 1/103 pratico num sentimento de prazer, chamaria bem ao que é um meio para o agradável, e mal ao que é causa da desagradabilidade e da dor; com efeito, o juízo sobre a relação dos meios ao fins pertence certamente à razão. Mas, embora só a razão seja capaz de discernir a conexão dos meios com os seus objectivos (de modo que se poderia definir a vontade pela faculdade dos fins, na medida em que eles são sempre motivos determinantes da faculdade de desejar segundo princípios), contudo, as máximas práticas, que decorrem simplesmente como meios do dito conceito do bem, nunca conteriam como objecto da vontade algo de bom por si mesmo, mas sempre apenas algo de bom para qualquer outra coisa; o bem seria sempre unicamente o útil e aqualo para que ele é útil deveria residir sempre fora da vontade, na sensação. Se esta, porém, enquanto sensação agradável, houvesse de ser distinguida do conceito do bem, não haveria em parte alguma nada de imediatamente bom, mas o bem deveria buscar-se unicamente nos meios em vista de alguma outra coisa, isto é, de um qualquer conforto.

É uma velha fórmula das escolas: nihil appetitus nisi sub ratione boni; nihil aversatum, nisi sub ratione mali; e utiliza-se muitas vezes de modo acertado, mas também frequentemente de maneira muito prejudicial à filosofia, porque as expressões boni e mali contêm uma ambiguidade 1/104 de que é culpada a pobreza da língua, pela qual são susceptíveis de um duplo sentido e, portanto, colocam inevitavelmente as leis práticas num círculo vicioso e forçam a filosofia, que no uso pode muito bem perceber a dissimilaridade do conceito na mesma palavra sem conseguir, no entanto, encontrar as expressões particulares para tal diferença, a recorrer a subtils distinções, acerca das quais não é possível ulteriormente estabelecer-se um acordo, porque a diferença não podia ser imediatamente indicada por nenhuma expressão adequada (1).

A língua alemã tem a sorte de possuir as expressões que não permitem perder de vista esta dissimilaridade. Para designar o que os Latinos expressam pela única palavra bonum, ela tem dois

(*) Na edição da Academia, vem «sujeitos» (N.T.).

(1) Além disso, a expressão sub ratione boni é também ambígua. Pode, de facto, significa: representamo-nos algo como bom, quando e porque o desejamos (queitemos); mas também: desejamos algo porque no-lo representamos como bom, de maneira que o desejo é o princípio determinante do conceito do objecto enquanto bem, ou o conceito do bem é que constitui o princípio determinante do desejo (da vontade); donde, pois, no primeiro caso, sub ratione boni significaria que queremos algo sob a ideia do bem, ao segundo, que o que temos em consequência desta ideia, a qual deve preceder o querer enquanto princípio determinante do mesmo.
conceitos muito diferentes e outras tantas expressões diversas. Para bonum, ela tem das Gute e das Wohl, para malum, das Böse e das Übel (ou Web): de maneira que são dois julgamentos inteiramente diferentes de, numa acção, consideramos o Gute e o Böse da mesma, ou o nosso Wohl e Web (Übel). Daí se segue já que a proposta psicológica supra mencionada é pelo menos muito duvidosa, se assim for traduzida: nada desejamos a não ser em consideração do que para nós é bom ou mau (Wohl und Web); mas se, pelo contrário, se lhe der esta versão: nada queremos, segundo a indicação da razão, senão enquanto o tomamos por bom ou mau (gut oder böse), então ela torna-se indubitavelmente certa e adquire ao mesmo tempo uma expressão inteiramente clara.

O bem (Wohl) ou o Mal (Übel) significam sempre apenas uma relação ao nosso estado de agradabilidade ou de desagradabilidade, de prazer e de dor e se, por isso, desejamos ou detestamos um objecto (Objekt), tal acontece só enquanto ele se refere à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e de desprazer (Lust, Unlust) que produz. Mas o bem (Gute) ou o mal (Böse) significam sempre uma relação à vontade enquanto é determinada pela lei da razão a fazer de algo o seu objecto (Objekt); porque ela nunca é imediatamente determinada pelo objecto e sua representação, mas é um poder (Vermögen) de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma acção (mediante a qual se pode realizar um objecto. O bem (Gut) ou o mal (Böse) referem-se, pois, genuinamente a acções, e não ao estado sensível da pessoa, e se algo deve ser simplesmente (e sob todos os aspectos e sem outra condição) bom ou mau, ou tido por tal, só o tipo de acção, a máxima da vontade e, por conseguinte, a pessoa agente enquanto homem bom (gut) ou mau (böse), mas não uma coisa, é que assim se deveria chamar.

Pode, pois, fazer-se mofo do estúdio que, no meio dos mais violentos sofrimentos de gota, exclamava: O dor, podes muito bem atormentar-me, mas eu nunca confessarei que é algo de mau (sokh, malum)! — no entanto, ele tinha razão. Era um mal (Übel), ele sentia-o, e o seu clamor revelava-o; mas não tinha nenhuma razão para admitir que lhe aderia assim algo de mal (Böse); efectivamente, a dor não diminui no mínimo o valor da sua pessoa, mas apenas o valor do seu estado. Uma única mentira, de que ele tivesse sido consciente, deitaria abaixo a sua coragem; mas a dor servia-lhe apenas de ocasião para ele elear, se estivesse consciente de não a ter pro-

vocado por alguma acção injusta e de assim se ter tornado digno de castigo.

O que devemos chamar bom (gut) tem de (muss) ser, no julgo de todo o homem racional, um objecto (Gegenstand) da faculdade de desejar, e o mal (das Böse) deve ser, aos olhos de cada um, um objecto de horror; por conseguinte, este julgo exige, além do sentido, ainda o 107 a razão. O mesmo se passa com a veracidade em oposição à mentira, com a justiça em oposição à violência, etc. Mas podemos chamar mau (Übel) a algo que cada um deve (muss) declarar ser bom (gut), às vezes meditadamente, às vezes imediatamente. Aquele que se submete a uma operação cirúrgica sente-a, sem dúvida, como um mal (Übel); mas, pela razão, declara-a, e todos com ele, como boa (gut). Mas quando a alguém, que gosta de importunar e inquietar as pessoas pacíficas, por fim lhe correm mal as coisas e é tratado com uma rigorosa carga de golpes: é, sem dúvida, um mal (Übel), mas cada qual lhe presta a sua aprovação e considera isso como bom (gut) em si, mesmo se de lá nação mais resultasse; e mesmo aquele que recebeu os golpes deve reconhecer, na sua razão, que se lhe fez justiça, porque vê aqui exactamente posta em prática a proporção entre o bem-estar e a boa conduta, que a razão inevitavelmente lhe apresenta.

A consideração do nosso bem (Wohl) e do nosso mal (Web) tem uma grande importância nos julgou da nossa razão prática e, no concernente à nossa natureza como seres sensíveis, tudo depende da nossa felicidade, se esta é julgada, como o exige especialmente a razão, não sendo a sensação passagêra, mas segundo a influência que esta contingência tem sobre toda a nossa existência e a satisfação a seu respeito; mas nem tudo, porém, depende disso em geral. O homem é um ser de necessidades enquanto faz parte do mundo sensível e, a este respeito, a sua razão tem certamente uma missão indeclinável de se preocupar com o interesse da sensibilidade e de se fazer máximas práticas, em vista da felicidade desta vida, e, se possível, também da de uma vida futura. No entanto, ele não é tão plenamente animal que seja indiferente a tudo o que a razão diz por si mesma e use esta simplesmente como um instrumento da satisfação da sua necessidade, enquanto ser sensível. Effectivamente, do ponto de vista do valor, o facto de possuir uma razão não o eleva acima da simples animalidade, se ele houver de servir apenas em vista do que, nos animais, o instinto executa; ela seria, pois, apenas um modo
particular de que a natureza se teria servido a fim de equipar o homem em vista do mesmo fim para que destinou os animais, sem o determinar para um fim mais elevado. Ele tem, pois, certamente necessidade, segundo esta disposição natural com ele conexa, da razão para considerar em todo o tempo o seu bem e mal (sein Wohl und Weh), mas possui-a, além disso, ainda para um propósito mais elevado, a saber, de não só refletir sobre o que é em si bem ou mau (gut oder böse) — e a esse respeito só a razão pura, sem qualquer interesse sensível, pode julgar —, mas ainda de distinguir /109 inteiramente este juízo do precedente e ceie fazer a condição suprema do último.

Neste juízo do que em si é bom (Gut) e mau (Böse), diferentemente do que só pode ser assim chamado em relação ao bem (Wohl) ou ao mal (Übel), trata-se dos pontos seguintes. Ou um princípio racional é já concebido em si como o princípio determinante da vontade, sem atender aos objectos (Objekte) possíveis da faculdade de desejar (portanto, simplesmente mediante a forma legal da máxima), e então esse princípio é uma lei prática a priori e admite-se que a razão pura é prática por si. A lei determina então imediatamente a vontade, a acção conforme à lei é boa em si mesma; uma vontade, cuja máxima é sempre conforme a esta lei é boa absolutamente, em toda a intenção, e é a condição suprema de todo o bem; ou, então, um princípio determinante da faculdade de desejar precede a máxima da vontade, que pressupõe um objecto de prazer ou de desprazer, por conseguinte, algo que produz agradável ou dolor, e a máxima do razão, de preferir o primeiro e evitar o segundo, determina as acções enquanto boas (gut) relativamente a nossa tendência, por conseguinte, só mediamente (em consideração de um outro fim, como meio para o mesmo), e, então, estas máximas nunca podem chamar-se leis, mas préceitos práticos racionais. O próprio /110 fim, o prazer que procuro, é, no último caso, não um bem [no sentido de Gutes], mas um bem [no sentido de Wohl], não um conceito do razão, mas um conceito empírico de um objecto (Gegenstand) da sensação; porém, o uso do meio para tal fim, isto é, a acção (porque se exige uma deliberação da razão) chama-se boa (gut), não contrário de modo absoluto, mas unicamente em relação à nossa sensibilidade, em consideração do seu sentimento de prazer e de desprazer; mas a vontade, cuja máxima é assim afetada, não é uma vontade pura, que visa apenas aquilo em que a razão pura pode ser prática por si mesma.

E agora aqui o lugar de explicar o paradoxo do método numa Crítica da razão pura prática: isto é, que o conceito do bem e do mal não deve ser determinado antes da lei moral (à qual, na aparência, ele deveria servir de fundamento), mas apenas (como também aqui acontece) segundo ela e por ela. Efectivamente, mesmo se não soubêssemos que o princípio da moralidade é uma lei pura determinando a priori a vontade, deveríamos, no entanto, para não aceitar princípios inteiramente gratuitos (gratiss), deixar pelo menos inicialmente indecis se a vontade tem apenas princípios determinantes empíricos ou também princípios determinantes puros a priori; com efeito, é contra todas as regras fundamentais do método filosófico admitir /111 como resolvido de antemão aquilo que primeiramente se deve resolver. Supondo que nós queríamos partir do conceito do bem (gut) para daí derivarmos as leis da vontade, esse conceito de um objecto (Gegenstand) (enquanto bom) indicaria ao mesmo tempo tal objecto como o único princípio determinante da vontade. Ora, visto que este conceito não teria pot princípio diretor nenhuma lei prática a priori, a pedra-de-toque do bom ou do mau (Gut, Böse) não poderia colocar-se senão na conformidade do objecto com o nosso sentimento de prazer ou de desprazer, e o uso da razão poderia apenas consistir em determinar, em parte este prazer ou desprazer na conexão completa com todas as sensações da minha existência, em parte os meios de me proporcionar o seu objecto. Ora, uma vez que só mediante a experiência se pode decidir o que é conforme ao sentimento de prazer e que, segundo as instruções, a lei prática se deve fundar neste sentimento como condição, a possibilidade de leis práticas a priori seria nitidamente excluída, porque se pensaria necessariamente precisamente para um objecto cujo conceito, enquanto conceito de um bem, deveria constituir o princípio determinante universal, se bem que empírico, da vontade. Era, no entanto, necessário investigar antes de não existia igualmente um princípio determinante a priori da vontade, que nunca /112 teria sido encontrado em mais lugar alguma a não ser uma pura lei prática e, certamente, enquanto esta prescreve às máximas a simples forma legal, sem consideração por um objecto). Mas, porque se tomava já como fundamento de toda a lei prática um objecto segundo os conceitos do bom e do mau (Gut, Böse) e esse objecto, porém, sem uma lei prévia, só podia ser concebido segundo conceitos empíricos, tinha-se já tirado de antemão a possibilidade de unicamente pensar uma lei pura prática; visto que, pelo con-
trário, se se tivesse previamente investigado de modo analítico esta lei, ter-se-ia descoberto que não é o conceito do bem, como um objecto (Gegenstand), que determina e torna possível a lei moral, mas inversamente, é a lei moral que determina e torna possível acima de tudo o conceito de bem, na medida em que ele merece absolutamente este nome.

Esta observação, que concerne simplesmente ao método das investigações morais mais relevantes, é de grande importância. Ela explica de uma só vez a causa ocasionadora de todos os erros dos filósofos quanto ao princípio supremo da moral. Com efeito, eles buscavam um objecto da vontade para dele fazerem a matéria e o fundamento de uma lei (que devia então, não imediatamente, mas por meio desse objecto referido ao sentimento de prazer ou de desprazer, ser o princípio determinante da vontade), no em vez de terem primeiramente buscado uma lei que determinasse a priori e imediatamente a vontade e, em seguida, em conformidade com esta, o objecto. Ora, eles preteriram pôr este objecto do prazer, que devia servir como o supremo conceito do bem, na felicidade, na perfeição, na lei (*) moral ou na vontade de Deus; o seu princípio era assim sempre uma heteronoma, e deviam inevitavelmente embater em condições empíricas para fundar a sua lei moral: porque só podiam chamar bom ou mau o seu objecto, enquanto princípio determinante imediato da vontade, segundo a sua relação imediata ao sentimento, que é sempre empírico. Unicamente uma lei formal, isto é, uma lei que nada mais prescreve à razão, para a condição suprema das máximas, do que a forma da sua legislação universal, pode ser a priori um princípio determinante da razão prática.

Os antigos deixaram, no entanto, descoberto este erro pelo facto de fazerem incidir inteiramente a sua investigação moral na determinação do conceito do soberano bem, por conseguinte, de um objecto (Gegenstand) de que eles pensavam fazer em seguida o princípio determinante da vontade na lei moral: um objecto (Objekt) que só muitíssimo tarde, quando a lei moral foi por si mesma primeiramente testada e se justificou como princípio determinante imediato da vontade, pode ser apresentado como objecto (Gegenstand) à vontade /114 doravante determinada a priori segundo a sua forma; é o que queremos empreender na dialética da razão pura prática. Os modernos, entre os quais a questão do soberano bem parece ter-se tornado desusada ou, pelo menos, numa questão secundária, dissimulam o erro supramencionado (como em muitos outros casos) sob termos indefinidos; no entanto, ele vê-se a surgir furtivamente dos seus sistemas onde revela sempre então a heteronomia da razão prática, da qual jamais pode brotar uma lei moral que ordene universalmente a priori.

Ora, visto que os conceitos do bem e do mal supõem também, enquanto consequências da determinação da vontade a priori, um princípio prático puro, por conseguinte, uma causalidade da razão pura: não se referem originariamente (por exemplo, como determinações da unidade sintética da diversidade das intuições dadas numa consciência) a objectos (Objekte), como os conceitos puros do entendimento ou categorias da razão no seu uso teórico, pressupôem-nos antes como dados; mas são no seu conjunto modos (Modus) de uma única categoria, a saber, a da causalidade, na medida em que o princípio determinante desta consiste na representação racional de uma lei que, enquanto lei da liberdade, a razão se dá a si mesma e se revela assim como prática a priori. No entanto, /115 visto que as ações, por um lado, submetidas a uma lei que não é uma lei da natureza, mas uma lei da liberdade, dependem por conseguinte da atitude de seres intelectuais, e uma vez que, também, por outro lado, enquanto eventos do mundo sensível, fazem parte dos fenômenos, as determinações de uma razão prática só podem ter lugar relativamente a estes últimos, portanto, claro está, em conformidade com as categorias do entendimento, não em veste, porém, de um uso teórico do mesmo a fim de recordar o diverso da intuição (sensível) sob uma consciência a priori, mas apenas para submeter a diversidade dos desejos a unidade da consciência de uma razão prática que ordena numa lei moral, ou de uma vontade pura a priori.

Estas categorias da liberdade, pois as queremos assim chamar, em vez daquelas conceitos teóricos enquanto categorias da natureza, possuem uma vantagem manifesta sobre as últimas, devido ao facto de estas serem apenas formas de pensamento, que designam mediante conceitos universais, somente de modo indeterminado e para toda a intuição a nós possível, objectos (Objekte) em geral; as outras, pelo contrário, visto que incidem sobre a determinação de um livre arbitrio (ao qual, sem dúvida, não se pode outorgar nenhuma intuição

(*) Na edição da Academia, está «sentimentos». (N.T.).

/ A 113, 114

78

/ A 115

79
inteiramente correspondente, mas que se funda /116, o que não acontece a nenhum conceito do uso teórico da nossa faculdade de conhecer, numa lei prática para a priori, têm, pois, por fundamento, enquanto conceitos práticos elementares, em vez da forma da intuição (espaco e tempo) que não reside na própria razão, mas deve ser tirada de outro lado, isto é, da sensibilidade, a forma de uma vontade pura, como dada na razão, por consequente, na própria faculdade de pensar; segue-se pois daí que, uma vez que em todos os preceitos da razão prática pura se tem a ver apenas com a determinação da vontade e não com as condições naturais (da faculdade prática) da execução da sua intenção, os conceitos práticos a priori tornam-se, em relação ao princípio supremo da liberdade, imediatamente conhecimentos e não têm que aguardar intuições para adquirir significação e, naturalmente, pelo motivo notável de que eles produzem por si mesmos a realidade (Wirklichkeit) daquilo a que se referem (a disposição da vontade) — o que não sucede com os conceitos teóricos. Deve unicamente observar-se bem que estas categorias concernem apenas à razão prática em geral e que, na sua ordem, procedem das que são ainda moralmente indeterminadas e sensivelmente condicionadas para aquelas que, sensivelmente incondicionadas, são simplesmente determinadas pela lei moral.

\[117\] Quadro das categorias da liberdade relativamente aos conceitos do Bem e do Mal

1.

**Da quantidade**

Subjectivo, segundo máximas (opiniões da vontade do indivíduo)

Objective, segundo princípios (preceitos)

Princípios a priori tanto objectivos como subjectivos da liberdade (lois)

2.

**Da qualidade**

Regras práticas da ação (practicae)

3.

**Da relação**

A personalidade

Regras práticas da omitio (omissus)

Regras práticas de excepção (exceptivos)

Ao estado da pessoa

Revisa de uma pessoa ao estado das outras.

4.

**Da modalidade**

O lícito e o ilícito

O dever e o que é contrário ao dever

O dever perfeito e o dever imperfeito

\[118\] Depressa se observa que, neste quadro, a liberdade, enquanto uma espécie de causalidade, que não está, porém, submetida a princípios de determinação empírico, se conside-ra relativamente à acção por ela possíveis, como fenóme-ros do mundo sensível, por conseguinte, ela relaciona-se com as categorias da sua possibilidade natural, ao mesmo tempo que cada categoria, no entanto, é tomada tão universalmente que o princípio determinante daquela causalidade pode admi-tir-se igualmente fora do mundo sensível na liberdade en quanto propriedade de um ser inteligível, até que as categorias da modalidade introduzam a passagem, mas só de modo proba-mativo, dos princípios práticos em geral para os da moralidade, que podem subseqüentemente ser apresentados de maneira dogmática apenas pela lei moral.

Nada mais aqui acrescento para explicar o quadro presente porque ele é por si mesmo bastante compreensível. Uma divi-são deste género, estabelecida segundo princípios, é muito vantajosa para toda a ciência, em virtude tanto da sua solidez como da clareza. Sabe-se assim, por exemplo, de imediato, segundo este quadro e o seu primeiro número, por onde se deve começar em considerações práticas: pelas máximas que cada um funda na sua inclinação, pelos preceitos que são válidos para um género de seres raciais enquanto se harmonizam em certas inclinações, e, finalmente, pela lei que vale para todos, independentemente das suas inclinações, e assim por diante. Deste modo, abarca-se o plano inteiro daquilo que há que fazer, mesmo cada questão da filosofia prática a que se deve dar uma resposta, e ao mesmo tempo a ordem que importa seguir.

\[119\]
Da típica da pura faculdade de julgar prática

Os conceitos do bem e do mal (Gut und Böse) determinam para a vontade, em primeiro lugar, um objeto (Objekt). Mas em si mesmos estão submetidos a uma regra prática da razão que, se ela é razão pura, determina a vontade a priori quanto ao seu objeto (Gegenstand). Se, na realidade, uma ação possível para nós na sensibilidade constitui um caso subjacente ou não à regra, isso depende da faculdade de julgar prática mediante a qual aquilo que foi enunciado na regra em geral (in abstracto) se aplica a uma ação in concreto. Mas, porque uma regra prática da razão pura concebe primeiramente, enquanto prática, à existência de um objeto (Objekt) e, em segundo lugar, como regra prática da razão pura, implica necessidade quanto à existência da ação, é por conseguinte uma lei prática, e, certamente, não uma lei natural, em virtude de princípios de determinação empíricos, mas uma lei da liberdade segundo a qual a vontade, independentemente de todo o elemento empírico (simplesmente mediante a representação de uma lei em geral e da sua forma, deve ser determinável; todos os casos, porém, que se apresentam para ações possíveis podem unicamente ser empíricos, isto é, referem-se à experiência e à natureza; parece absurdo querer encontrar no mundo sensível um caso que, por ser sempre assim submetido à lei da natureza, permite no entanto a aplicação a si de uma lei da liberdade e ao qual se pode aplicar a ideia suprasensible do bem moral, que ali deve ser representada in concreto. Por isso, a faculdade de julgar da razão pura prática está sujeita às mesmas dificuldades que a da razão pura teórica, a qual, não obstante, tinha um meio de delas se livrar; a saber, visto que relativamente ao uso teórico se tratava de intuições a que podiam aplicar-se os puros conceitos do entendimento, as intuições deste gênero (sem dúvida, unicamente de objetos dos sentidos) podem ser dadas a priori, por conseguinte, no tocante à conexão nelas do diverso, em conformidade com os puros conceitos a priori do entendimento (enquanto esquemas). Pelo contrário, o bem moral é, segundo o seu objeto (Objekt), algo de suprasensible para o qual não pode, pois, encontrar-se algo de correspondente em nenhuma intuição sensível e, portanto, a faculdade de julgar segundo leis da razão pura prática parece submetida a dificuldades particulares, que se devem ao facto de uma lei da liberdade dever ser aplicada a ações /121, enquanto eventos que sucedem no mundo sensível e, por conseguinte, fazem parte da natureza.

Contudo, abre-se de novo aqui uma perspectiva favorável à faculdade de julgar prática. Na subsunção de uma ação possível para mim no mundo sensível sob uma lei prática pura, não se trata da possibilidade de uma ação, enquanto evento no mundo sensível; pois ela depende do julgar da razão no uso teórico segundo a lei da causalidade, pura conceito do entendimento, para o qual ela tem um esquema na intuição sensível. A causalidade física ou a condição sob a qual ela tem lugar faz parte dos conceitos da natureza, cujo esquema a imaginação transcendental projeta. Mas, aqui não se trata de esquema de um caso produzido segundo leis, mas do esquema (se é que o termo é aqui adequado) de uma lei em si mesma, porque a determinação da vontade (não a ação) de um resultado pela simples lei, sem outro princípio determinante, liga o conceito de causalidade a condições totalmente diferentes daquelas que constituem a conexão na natureza.

À lei natural, enquanto lei a que estão sujeitos /122 os objetos da intuição sensível como tais, deve corresponder um esquema, isto é, um procedimento geral da imaginação (para representar aos sentidos a priori o puro conceito do entendimento, que determina a lei). Mas, à lei da liberdade (enquanto causalidade não sensivelmente condicionada), por conseguinte, também ao conceito do bem incondicionado, não se pode proporcionar como base nenhuma intuição, portanto, nenhuma esquema, em vista da sua aplicação in concreto. Daí que a lei moral não disponha de nenhuma outra faculdade de conhecer que permita a sua aplicação a objetos da natureza, a não ser o entendimento (não a imaginação), o qual pode submeter, enquanto lei para a faculdade de julgar, a uma ideia da razão, não um esquema da sensibilidade, mas uma lei, porém uma lei tal que, no entanto, possa ser representada in concreto no objeto dos sentidos, por consequência, uma lei natural, mas só quanto à sua forma; e a esta lei podemos, pois, chamar o tipo da lei moral.

A regra da faculdade de julgar sob as leis da razão pura prática é esta: Interroga-se a ti mesmo se a ação que projectas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio fazes parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade. Na realidade, é segundo esta regra que cada um julga se as ações são moralmente boas ou más. Assim, afirma-se: Como se cada um /123 tomasse a

/A 120

82
liberdade de enganar, onde julga encontrar a sua própria vantagem, ou se se considerasse autorizado a encurtar a vícia logo que o afecta um completo desgosto da mesma, ou se olhasse com plena indiferença a miséria de outrem, e se tu fizesses parte de uma tal ordem das coisas, encontrar-te-ias af bem com o consentimento da tua vontade? Ora, cada um sabe bem que, se ele se permite secretamente uma fraude, nem todos farão igualmente por isso, ou se ele carece de afecto de modo imperceptível, também nem todos se porão incidentalmente contra ele; por conseguinte, esta comparação da máxima das suas ações com uma lei universal da natureza também não constitui o princípio determinante da sua vontade. Mas esta última lei é, no entanto, um tipo para julgar a máxima segundo princípios morais. Quando a máxima da ação não é constituída de maneira a sustentar a prova em geral da forma de uma lei natural, ela é moralmente impossível. Assim julga o próprio entendimento mais vulgar; pois, a lei natural serve sempre de fundamento a todos os seus julgados e, mesmo aos julgados de experiência. Ele tem-na, portanto, sempre à mão; só que em casos onde a causalidade deve ser julgada pela liberdade, ele faz dessa lei natural simplesmente o tipo de uma lei de liberdade, porque sem ter à mão algo de que pudesse fazer um exemplo num caso de experiência, não conseguira na aplicação fornecer o uso a uma lei da razão para prática.

E, pois, permitido igualmente utilizar a natureza do mundo sensível como tipo de uma natureza inteligível contanto que eu não transfira para esta as intuições e o que delas depende, mas simplesmente com elas racionei a forma da conformidade à lei em geral (cujo conceito se encontra também no uso mais comum da razão, mas não pode ser conhecido de modo determinado para nenhum outro fim a não ser o uso prático puro da razão). Pois, leis enquanto tais são sob este aspecto idênticas, seja de onde for que elas quisessem tirar os seus princípios de determinação.

Além disso, visto que de todo o inteligível nada existe absolutamente com alguma realidade a não ser (mediante a lei moral) a liberdade, e esta só enquanto constitui um pressuposto inseparável daquela e, demais a mais, uma vez que todos os objetos inteligíveis a que a razão, segundo a direção daquela lei, nos poderia conduzir não possuem para nós, por seu turno, nenhuma realidade senão em vista dessa mesma lei e do uso da razão pura prática, sendo, porém, esta autorizada
Capítulo III

DOS MOTIVOS DA RAZÃO PURA PRÁTICA

O essencial de todo o valor moral das acções depende de que a lei moral determina imediatamente a vontade. Se a determinação da vontade acontece de acordo com a lei moral, mas unicamente mediante um sentimento, seja de que /127 espécie ele for, que deve ser pressuposto para que aquela se torne um princípio determinante suficiente da vontade, por conseguinte, não por mor da lei: então, a acção conterá certamente legalidade, mas não moralidade. Se por motivo (elator ausus) se entender o princípio de determinação subjectivo da vontade de um ser, cuja razão não é necessariamente conforme à lei objectiva, já em virtude da sua natureza, então, seguir-se-á daí, primeiro: que não é possível atribuir móbil algum à vontade divina, mas o móbil da vontade humana (e de todo o ser racional criado) nunca pode ser outra coisa senão a lei moral, por conseguinte, o princípio objectivo de determinação deve ser sempre e ao mesmo tempo o único princípio de determinação subjectivamente suficiente da acção, se é que esta não deve cumprir só a letra da lei, sem contê-lo espírito (1) da mesma.

(1) Pode dizer-se de toda a acção conforme à lei, que no

/1 A 127

87
Por conseguinte, visto que, em ordem à lei moral e para lhe fornecer influência sobre a vontade, nenhum outro móbil se deve procurar, que pudesse dispensar o da lei moral, porque tudo isso produziria pura hipocrisia sem consistência, e é mesmo errado deixar cooperar, ao lado da lei moral, ainda outros motivos (como o do interesse): nada resta assim senão determinar cuidadosamente de que modo a lei moral se torna um móbil e, quando ela o é, o que acontece à faculdade humana de desejar enquanto efeito daquele princípio determinante sobre a mesma. Pois, o modo como uma lei pode por si e imediatamente ser princípio determinante da vontade (o que, no entanto, é o essencial de toda a moralidade) constitui-se de uma solução insólita para a razão humana e confunde-se com o problema de como é possível uma vontade livre. Assim, não teremos de indicar a priori a causa a partir da qual a lei moral produz em si um móbil, mas o que ele, enquanto móbil, opera (para dizer melhor, deve operar) na alma.

O essencial de toda a determinação da vontade mediante a lei moral é que ela, como vontade livre, será determinada unicamente pela lei, por conseguinte, não apenas sem a cooperação das impulsações sensíveis, mas até com a rejeição de todas elas e com a exclusão de todas as inclinações, enquanto elas se poderiam opor àquela lei. Nesta medida, pois, o efeito da lei moral como móbil é puramente negativo e, enquanto tal, este móbil pode ser conhecido a priori. Com efeito, toda a inclinação e cada impulsação sensível funda-se no sentimento e o efeito negativo sobre o sentimento (em virtude do que acontece às inclinações) é também ele próprio sentimento. Por conseguinte, podemos conhecer a priori que a lei moral enquanto princípio determinante da vontade deve, por causa dano a todas as nossas inclinações, provocar um sentimento que pode chamar-se dor, e temos agora aqui o primeiro e, talvez, também o único caso em que podemos determinar, a partir de conceitos a priori, a relação de um conhecimento (trata-se aqui do conhecimento de uma razão pura prática) ao sentimento do prazer ou do desprazer. Todas as inclinações em conjunto (que podem igualmente integrar-se num sistema tolerável e cuja satisfação se chama então a felicidade pessoal) constituem o egolismo (Selbstzucht) (selphish).

 Este é ou o amor de si (Selbstliebe), a benevolência (Wohltaten) acima de tudo para consigo mesmo (philanthia), ou a complacência (Wohlgefallen) em si próprio (arrogantia). Aquele chama-se especialmente o amor próprio (Eigenliebe), esta, a presunção (Eigenliebe). A razão pura prática causa dano só ao amor próprio, ao restringir este, que é natural e desperta em nós antes da lei moral, à única condição de se harmonizar com esta lei, chama-se então amor de si racional. Mas, à presunção, antagoniza, visto que todas as pressuções de auto-estima, que precedem o acordo com a lei moral são vãs e ilegítimas, porque mesmo a certeza de uma disposição (Gestimmung) que se harmoniza com esta lei é a primeira condição de todo o valor da pessoa (como dentro de breve iremos esclarecer mais), e porque toda a exigência anterior é falsa e ilegítima. Ora, a tendência para a auto-estima situa-se entre as inclinações a que a lei moral causa dano, na medida em que aquela se baseia simplesmente na moralidade (*). Por conseguinte, a lei moral aniquila a presunção. Mas, dado que esta lei é em si algo de positiva, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade, ela é por isso, ao enfraquecer a presunção por oposição a contrapartida subjetiva, a saber, as inclinações em nós existentes, simultaneamente um objeto de respeito (Achtung) e, ao aniquilá-la mesmo, isto é, ao humilhá-la, um objeto do maior respeito, por conseguinte, também o princípio de um sentimento positivo, que não é de origem empírica é é conhecido a priori. O respeito pela lei moral é, pois, um sentimento que é produzido por uma causa intelectual e este sentimento é o único que conhecemos plenamente a priori e cuja necessidade podemos discernir.

Vimos, no capítulo precedente, que tudo o que se apresenta como objeto (Objekt) da vontade, anteriormente à lei moral, é exclusivo dos princípios determinantes da vontade, sob o nome do bem inclinado. E, por esta própria lei, como condição suprema da razão prática, e que a simples forma prática consistindo na aptidão das máximas para uma legislação universal, determina primeiramente o que é em si e absolutamente bom e funda a máxima de uma vontade pura, que é a única boa a todos os respeitos. No entanto, achamos a nossa natureza enquanto natureza de seres sensíveis constituída de tal modo que a matéria da faculdade de

---

(*) Na edição da Academia, está «sensibilidade». (N.T.)
desejar (objetos da inclinação, quer da esperança, quer do temor) se impõe primeiro, e o nosso eu (Selbst) patologicamente determinável, embora seja inteiramente inadequado, mediante as suas máximas, para a legislação universal, contudo, esforça-se, como se ele constituísse todo o nosso Si mesmo (Selbst), por fazer valer de antemão as suas precessões como as primeiras e originais. A esta tendência para se fazer a si mesmo em geral princípio determinante objectivo da vontade, segundo os princípios subjectivos de determinação do seu livre arbítrio, pode dar-se o nome de amor de si, ó qual, se se exprimir em legislador e em princípio prático inconsequência, pode denominar-se presunção. Ora, a lei moral, que é e única a ser verdadeiramente (isto é, a todos os respeitos) objetiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e causa um dado infinito à presunção, que prescreve como leis as condições subjectivas do amor de si. Ora, o que no nosso próprio juízo causa dano à nossa presunção, humilha-a. Por conseguinte, a lei moral humilha inevitavelmente todo o homem quando este compara com essa mesma lei a tendência sensível da sua natureza. Aquilo cuja representação, enquanto princípio determinante da nossa vontade, nos humilha na nossa autoconsciência, suscita, na medida em que é positivo e princípio determinante, o respeito. Portanto, também subjectivamente, a lei moral é uma causa do respeito. Ora, visto que tudo o que se encontra no amor de si pertence à inclinação, baseando-se, porém, toda a inclinação em sentimentos, por conseguinte, visto que aquilo que causa dano a todas as inclinações em conjunto no amor de si, tem por isso mesmo necessariamente influência sobre o senimento, compreendemos assim como é possível discernir a priori que a lei moral, ao excluir as inclinações e a tendência para delas fazer a condição prática suprema, isto é, o amor de si, de todo o acesso à legislação suprema, possa exercer um efeito sobre o sentimento, efeito que, por um lado, é simplesmente negativo e, por outro, tendo em conta o princípio restrictivo da razão pura prática, é positivo; e para tal não há que admitir nenhuma espécie particular de sentimento, sob o nome de um sentimento prático ou moral, como anterior à lei moral e a ela subjacente. O efeito negativo sobre o sentimento (do desagradoável) é, como toda a influência sobre o mesmo e como o sentimento em geral, patológico. Porém, como efeito da consciência da lei moral, por consequência, em relação a uma causa inteligível, a saber, o sujeito da razão pura prática enquanto suprema legisladora, este sentimento de um sujeito racional afectado por inclinações chama-se, sem dúvida, humilhação (desdém intelectual), mas em relação ao princípio positivo da mesma causa, a lei, ele chama-se simultaneamente respeito pela mesma; para esta lei não existe nenhum sentimento, mas, no juízo da razão, quando a lei afasta do caminho a resistência, a remoção de um obstáculo é equiparada a uma promoção positiva da causalidade. Eis porque este sentimento se pode também chamar agora um sentimento do respeito pela lei moral e, pelas duas razões em conjunto, um sentimento moral.

Por conseguinte, assim como a lei moral é princípio formal de determinação da ação, mediante a razão pura prática, assim também ela é, sem dúvida, princípio material, mas unicamente objectivo, de determinação dos objectos da ação sob o nome de bem e de mal; é igualmente princípio determinante subjectivo, isto é, móbil para esta ação, ao ter influência sobre a moralidade(*) do sujeito e ao produzir um sentimento que é favorável à influência da lei sobre a vontade. Aqui não existe anteriormente ao sujeito um sentimento que se incline para a moralidade. Isso é, de facto, impossível, porque todo o sentimento é sensível; mas o motivo da disposição (Gestimmung) moral deve estar sento de toda a condição sensível. Pelo contrário, o sentimento sensível, que está na base de todas as nossas inclinações é, certamente, a condição daquele sentimento que chamamos respeito, mas a causa que o determina reside na razão pura prática e este sentimento pode, portanto, chamar-se, em virtude da sua origem, não efeito patológico, mas efeito prático; pois, a representação da lei moral, ao privar o amor de si da influência e a presunção da ilusão, diminui o obstáculo da razão pura prática e produz assim, no juízo da razão, a representação da superioridade da sua lei objectiva sobre as impulsações da sensibilidade, por conseguinte, suscita relativamente a importância da primeira (a respeito de uma vontade afectada pela última), mediante a supressão do contrapeso. E assim o respeito pela lei não é móbil da moralidade, mas é a própria moralidade, subjectivamente considerada como móbil, ao passo que a razão pura prática, ao recuar, na oposição ao amor de si, todas as suas pretensões, confere autoridade à lei, que é a única a ter agora influência.

(*) Na edição da Academia, está «sensibilidades». (N.T.)
A este respeito é preciso observar que, assim como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ser racional, ele presupõe a sensibilidade, portanto, também a natureza finita de tais seres aos quais a lei moral impõe o respeito; e que a um Ser supremo ou mesmo a um ser isento de toda a sensibilidade, para o qual, portanto, esta também não pode constituir obstáculo algum para a razão prática, não é possível atribuir-se o respeito pela lei.

Este sentimento (sob o nome de sentimento moral) é, pois, produzido simplesmente pela razão. Não serve para julgar as ações ou mesmo para fundar a própria lei moral objetiva, mas serve unicamente de motivo para dela em si fazer a sua máxima. Mas, que nome mais adequado se poderia dar a este sentimento singular, que não pode comparar-se a nenhum sentimento patológico? Ele é de uma espécie tão peculiar que parece estar único à disposição da razão e, sem dúvida, da razão pura prática.

O respeito dirige-se sempre unicamente a pessoas, jamais a coisas (Sache). As últimas podem suscitar em nós a inclinação e, se forem animais (por exemplo, cavalos, cães, etc.), até mesmo o amor, ou também o temor, como o mar, um vulcão, uma fera, mas nunca o respeito. Algo que já se aproxima mais deste sentimento é a admiração (Bewunderung) e esta, enquanto emoção (Affekt), o espanto, pois pode igualmente incidir em coisas, por exemplo, montanhas que se elevam até ao céu, a grandeza, a quantidade e distância dos corpos celestes, a força e a rapidez de alguns animais, e assim por diante. Mas tudo isto não é respeito. Um homem pode igualmente ser para mim um objeto de amor, de temor ou de admiração, até ao delírio, e apesar de tudo, nem por isso pode ser um objeto de respeito. O seu humor cheio de chiste, a sua coragem, a força, o poder que, devido à sua posição, tem entre outros, pode inspirar-me sentimentos desse gênero, mas está sempre ausente, no entanto, o respeito interior a ele relativo. Fontenelle diz: na presença de um grande, inclino-me, mas o meu espírito não se inclina. Eu posso acrescentar: diante de um homem de classe inferior, um burguês ordinário, no qual percebemos uma rectidão de caráter de um grau tal que eu, no que me toca, não tenho consciência de possuir, o meu espírito inclina-se, quer eu queira quer não e por muito que eu levante a cabeça para que não lhe passe despercebida a superioridade da minha condição. E isso porque? O seu exemplo apresenta-me uma lei que confunde a minha presunção quando a comparto com a minha conduta e o seu comportamento, por conseguinte, a sua praticabilidade, vejo-a demonstrada diante de mim através da acção. Ora, posso até estar consciente de haver em mim um igual grau de honestidade e, não obstante, o respeito permanece. Com efeito, visto que no homem o bem é sempre imperfeito, a lei, torna concreta através de um exemplo, confunde sempre o meu orgulho; e o homem, que vejo diante de mim, cuja imperfeição, a qual o pode ainda afetar, não me é tão conhecida como conhecida me é a minha, aparece-me assim numa luz mais pura e proporciona uma medida. O respeito é um tributo que não podemos recusar ao mérito, quer queiram ou não; podemos, quando muito, no manifesto exteriormente, no entanto, não conseguimos impedir de internamente o sentimento.

O respeito é tão pouco um sentimento de prazer que só relutantemente a ele se cede em relação a um homem. Procura-se descobrir algo que possa aliviá-lo do seu fardo, um defeito qualquer que nos sirva de compensação pela humilhação que nos causou um tal exemplo. Os próprios mortos, especialmente quando o seu exemplo parece inimitável, não estão ao abrigo desta crítica. Até a própria lei moral, na sua majestade solene, está exposta a esta tentativa de resistir ao respeito. Pensa-se que é de atribuir a uma outra razão o gostar-se tanto de a degrada em inclinação familiar nossa, e que todos se esforçam por dela fazer o preceito favorito do nosso interesse próprio bem entendido por outras razões diferentes da de desejar desfazer-se do respeito inimigo que nos mostra tão rigorosamente a nossa própria indignidade? No entanto, existe aquele, por seu turno, tão pouco desprazer que, quando se deu fora a pressunção e se permitiu àquele respeito uma influência prática, não é possível, por outro lado, ver-se saciado com o esplendor desta lei, e a alma julga elevar-se na medida em que vé a lei santa pairar sublime sobre ela e a sua própria natureza frágil. Sem dúvida, grandes talentos e uma actividade e eles proporcionado podem suscitar também o respeito ou um sentimento a ele análogo; é mesmo inteiramente adequado votar-lhe e parece então que a admiração se identifica com aquele sentimento. No entanto, se se vir mais de perto, notar-se-á que, uma vez que sempre permanece incerto em que medida o talento congênito e em que medida a cultura através da própria diligência tem parte na habilidade, a razão representa-nos esta última provavelmente...
como fruto da cultura, por conseguinte, como um mérito que
rebaixa notavelmente a nossa presunção e os nossos
sentimentos de uma tal exemplo, na maneira como nos convém.
Não é, pois, simples admira-
tação este respeito que mostramos por uma tal pessoa (na
realidade, pela lei) que o seu exemplo nos apresenta); é o que
também é confirmado pelo facto de que o comum dos admira-
adores (Liebber), se[139] ele julga de algum modo ter
inquirido acerca de onde procede a malvadez do caráter de
um tal homem (como, por exemplo, Voltaire), abandona todo
o respeito em relação a ele; mas o verdadeiro letrado con-
tinuam sempre, pelo menos do ponto de vista do seu talento, a
ter esse sentimento, porque ele próprio está embrenhado num
trabalho e numa profissão que, de certo modo, torna a lei a imi-
tuação dessa homen.

O respeito pela lei moral é, pois, o único e simultaneamente
o incontestado motivo moral, da mesma maneira que este
sentimento não se aplica a nenhum objeto (Objekt) a não
ser unicamente por esta razão. A lei moral determina, em pri-
meiro lugar, objectiva e imediatamente a vontade no juízo da
razão; a liberdade, porém, cuja causalidade é determinável
simplemente pela lei, consiste justamente em ela restringir
todas as inclinações, por conseguinte, a apreciação da pró-
pria pessoa à condição da observância da sua lei pura. Esta
restrição opera um efeito sobre o sentimento e suscita uma sen-
sação de desprezar que pode ser conhecida a priori a partir
da lei moral. Mas, visto que é apenas um efeito negativo que,
enquanto procedente da influência de uma razão pura prática,
causa dano sobretudo à actividade do sujeito na medida em
que as suas inclinações são os princípios determinantes, por
consequência, à ideia do seu próprio valor pessoal (o qual
sem a congruência com a lei moral, se reduz a nada), o a140
efeito desta lei sobre o sentimento é assim unicamente humi-
liado, que podemos, sem dúvida, discernir a priori, mas
não conhecer nela como motivo a força da lei pura prática,
mas só a resistência a motivos da sensibilidade. Como, porém,
a mesma lei é objectivamente, isto é, na representação da razão
pura, um princípio imediato de determinação da vontade, por
conseguinte, esta humilhação só tem lugar relativamente à
pureza da lei, assim também a depreciação das pretensões da
auto-estima moral, isto é, a humilhação no lado sensível, é
uma exalação da estima moral, isto é, prática da própria lei,
no lado intelectual; numa palavra, o respeito pela lei é também,

[139] A 139, 140

segundo a sua causa intelectual, um sentimento positivo que
pode ser conhecido a priori. Pois, toda a redução dos impe-
dimentos de uma actividade é um fomento desta mesma ac-
тивidade. Mas o reconhecimento da lei moral é a consciência
de uma actividade da razão prática a partir de princípios objec-
tivos, que não manifesta o seu efeito por acções simplesmente
porque causas subjetivas (patológicas) a impedem. Portanto,
no respeito pela lei moral deve considerar-se também como
efeito positivo, mas indirecto, da mesma lei sobre o senti-
mento, enquanto ela enfraquece a influência impeditiva das
inclinações pela humilhação da presunção, por conseguinte,
como princípio subjetivo da actividade, isto é, como móbil
para a observância dessa lei e como princípio de máximas
de uma conduta vital a ela conforme. Do conceito de um móbil
decorre o de um interesse, que nunca é atribuído a um ser
senão enquanto tem razão e significa um móbil da vontade, na
medida em que é representado pela razão. Uma vez que a própria
lei deve ser o móbil numa vontade moralmente boa, um interesse
moral é, pois, um interesse da simples razão prática puro e
independente dos sentimentos. É também no conceito de um inte-
resse que se funda o de uma máxima. Esta é, pois, moralmente
genuína só quando se baseia no único interesse que se tem
na observância da lei. Porém, todos os três conceitos, o de
um móbil, de um interesse e de uma máxima podem apenas
aplicar-se a seres finitos. Com efeito, eles pressupõem no seu
conjunto uma limitação da natureza de um ser, dado que a
constituição subjetiva do seu livre arbítrio não se harmoniza
por si mesma com a lei objectiva de uma razão prática; e
também uma necessidade de serem, de qualquer modo, impe-
lidos à actividade porque a esta mesma se contrapõe um obstá-
culo interior. Não podem, portanto, aplicar-se a vontade
divina.

Há algo de tão particular na estima ilimitada da lei moral
pura, destruída a142 de toda a vantagem, tal como a razão
prática no-la representa para a sua observância, e cuja voz
faz tremer mesmo o mais intrépido celerado e o força a
dissimular-se perante o seu espectáculo, que não é de causar
espanto o desconforto incondicional, para a razão especulativa,
esta influência de uma ideia simplesmente intelectual sobre
o sentimento, e que se deve contentar com poder, apesar de
tudo, discernir a priori assim tanto: que um tal sentimento está
indissoluvelmente ligado à representação da lei moral em todo
o ser racional finito. Se este sentimento do respeito fosse
patológico e, portanto, um sentimento de prazer fundado no sentido interno, seria inútil descobrir uma conexão do mesmo com qualquer ideia a priori. Ora, é um sentimento que unicamente existe no prático e se liga à representação de uma lei apenas quando à sua forma, não em virtude de um objecto (Objekt) qualquer dessa mesma lei; por conseguinte, não pode atribuir-se nem ao prazer nem à dor e, não obstante, produz um interesse pela observância dessa lei, que denominamos interesse moral; da mesma maneira que a capacidade de tomar um tal interesse pela lei (ou o respeito pela própria lei moral) constitui genuinamente o sentimento moral. A consciência de uma livre sujeição da vontade à lei ligada, no entanto, a uma coerção (Zwang) indefinível, infligida a todas as inclinações, mas unicamente através da própria razão, é pois o respeito pela lei. A lei que exige e também inspira este respeito nenhuma outra é, como se vê, senão a lei moral (porque mais nenhuma exclui todas as inclinações da imediatriade da sua influência sobre a vontade). A ação que, segundo esta lei, com exclusão de todos os princípios determinantes a partir da inclinação, é objectivamente prática, chama-se dever (Pflicht), o qual, em virtude desta exclusão, contém no seu conceito um constriangimento prático, isto é, uma determinação a ações, por mais relativa que seja o modo como elas têm lugar. O sentimento que brota da consciência deste constriangimento não é patológico como o que resultaria de um objecto (Gegeenstand) dos sentidos, mas somente prático, isto é, possível mediante uma determinação prévia (objectiva) da vontade e uma causalidade da razão. Portanto, enquanto submissão a uma lei, isto é, como ordem (Gebot) que, para o sujeito sensivelmente afectado, anuncia coerção, não encerra prazer algum, mas antes, e como tal, desprezar na ação em si. Em contrapartida, porém, uma vez que esta coerção é exercida unicamente pela legislação da razão própria, ele contém igualmente elevação, e o efeito subjectivo sobre o sentimento, na medida em que a razão pura prática é a sua única causa, pode simplesmente denominar-se auto-aplaudimento (Selbstbühlnung) relativamente a essa elevação, visto que se reconhece, independentemente de todo o interesse, como determinado a isso apenas pela lei e, doravante, se tem consciência de um interesse totalmente diverso, produzido também subjectivamente, o qual é puramente prático e livre; e este interesse não é qualquer indicação que nos aconselha a assumir-lo numa ação conforme ao dever, mas é a razão que o ordena absolutamente através da lei prática e na realidade do prodúz; eis porque ostenta um nome inteiramente peculiar, a saber, o de respeito. Objectivamente, o conceito do dever exige, pois, na ação a conformidade com a lei, mas subjectivamente, na máxima dest dessenm ação, o respeito pela lei enquanto modo único de determinação da vontade pela mesma. E aí se baseia a diferença entre a consciência de ter agido em conformidade com o dever (Pflichtmässig) e por dever (aus Pflicht), isto é, a partir do respeito pela lei; o primeiro caso (a legalidade) é também possível, se as inclinações tivessem sido unicamente os princípios determinantes da vontade, mas o segundo (a moralidade), o valor moral, deve exclusivamente situar-se no facto de a ação ter lugar a partir do dever, isto é, somente por mor da lei. (1)

(1) É da maior importância em todos os juízos morais atender, com a mais extrema precisão, ao princípio subjectivo de todas as máximas, a fim de se colocar toda a moralidade das acções na necessidade de agir por dever e por respeito pela lei, não por amor e por inclinação relativamente ao que as acções devem produzir. Para os homens e todos os seres racionais criados, a necessidade moral é constriangimento, isto é, uma obrigação (Verbindlichkeit), e toda a ação aí fundada deve ser representada como um dever, mas não como um modo de procedimento que já nos agradou ou nos pode agradar por si mesmo. Como se algumas vezes conseguissemos chegar, sem respeito pela lei, o qual está ligado ao temor ou, pelo menos, à ansiedade perante a transgressão, a estar alguma vez por nós mesmos tal como a divindade que está acima de toda a dependência, na posse de uma santidad da vontade, de certo modo mediante uma conformidade, para nós trans-

\[^{143}\ A\ 143,\ 144\]

\[^{145}\ A\ 145\ \text{Ni:}\ /\ 145\]

CRP-7
formada em natureza e nunca mais removível, da vontade com a lei moral púra (a qual, portanto, dado que nunca poderíamos ser tentados a ser-lhe /146 infiel, poderia muito bem deixar então de ser para nós uma ordem).

A lei moral é para a vontade de um ser absolutamente perfeito uma lei da santidade, mas, para a vontade de todo o ser racional físcio, é uma lei do dever, do constrangimento moral e da determinação das ações do mesmo mediante o respeito por esta lei e a partir da veneração pelo seu dever. Não deve admitir-se para móbil um outro princípio subjetivo porque, de outro modo, a ação pode certamente ter um resultado como a lei a prescreve mas, visto que ela é, sem dúvida, conforme ao dever (pflichtmässig), não ocorrendo, porém, por dever (aus Pflicht), então a intenção (Geinung) que, apesar de tudo, é o que verdadeiramente importa nesta legislação, não é moral.

É muito belo fazer bem aos homens por amor e benevolência simpática, ou ser justo por amor à ordem (Ordnung), no entanto, essa não é a autêntica máxima moral da nossa conduta, adequada à nossa situação entre seres racionais enquanto homens, se pretendemos, por assim dizer como voluntários, passar por alto com presunção orgulhosa a ideia de dever e querer fazer independentemente da ordem (Gebot), somente por prazer próprio, aquilo para que, quanto a nós, nenhuma ordem /147 seria necessária. Encontramo-nos sob uma disciplina (Diszipline) da razão e em todas as nossas máximas de submissão à mesma não devemos esquecer de nada lhe retirar ou reduzir, por uma presunção egoísta, a autoridade da lei (embora a torne ao nascimento de próprio razão), podendo o princípio determinante da nossa vontade, se bem que conforme à lei, em algo no entanto diferente da lei e do respeito por esta lei. Dever e obrigação são as denominações que unicamente podemos dar a nossa relação à lei moral. Somos certamente membros legisladores de um reino moral, possível mediante a liberdade, proposto ao nosso respeito pela razão prática, mas ao mesmo tempo, no entanto, somos os seus súditos, não o seu soberano, e a compreensão errada da nossa posição inferior enquanto criaturas, a recusa presunçosa perante a autoridade da lei santa, é já, segundo o espírito, uma deserção dela, ainda que fosse cumprida de acordo com a sua letra.

Eis com que se harmoniza muito bem a possibilidade de um mandamento como: *Ama a Deus sobre todas as coisas e ao pró-

---

/ A 146–147

---

xino como a ti mesmo* (1). Com efeito, /148 ele exige, enquanto mandamento, o respeito por uma lei que ordena o amor e não deixa à escolha arbitrária o fazer dele um princípio. Mas o amor a Deus como inclinação (amor patológico) é impossível, porque Ele não é um objecto dos sentidos. O amor pelos homens é possível sem dúvida, mas não pode ser mandado, visto que não está no poder de homem algum amar alguém simplesmente por ordem. Portanto, só o amor prático é que se apreende neste cerne de todas as leis. Amar a Deus significa, neste sentido, cumprir prontamente os seus mandamentos; amar o próximo significa praticar de bom grado todos os seus deveres em relação a ele. Mas o mandamento que disso faz uma regra também não pode ordenar o ter esta disposição (Geinung) em ações conformes ao dever, mas apenas o aspirar a tal. Com efeito, um mandamento segundo o qual se deve de bom grado fazer algo é em si contraditório, porque se já sabemos por nós mesmos o que devemos fazer; se, além disso, estivéssemos conscientes ainda de o fazer de bom grado, um mandamento seria a este propósito inteiramente desnecessário e se o fazemos, mas não de bom grado e só por respeito pela lei, um mandamento que faz deste respeito um móbil da máxima, agiria precisamente contra /149 a disposição ordenada. Essa lei de todas as leis apresenta, pois, como todos os preceitos morais do Evangelho, a disposição moral em toda a sua perfeição, a qual, enquanto um ideal da santidade, não é atingível por criatura alguma, construindo no entanto o arquiteto do qual devemos esforçar-nos por nos aproximarmos e ao qual, num progresso ininterrupto mas infinito, devemos procurar assemelhar-nos. Se alguma vez uma criatura racional conseguisse chegar a cumprir inteiramente de bom grado todas as leis morais, isso significaria tanto como se nela nem uma só vez se encontrarasse possível de um desejo que a incitasse a delas se afastar; pois, a vitória sobre um tal desejo custa sempre ao sujeito um sacrifício, exige por conseguinte uma auto-coerção, isto é, um constrangimento interior para aquilo que não se faz totalmente de bom grado. A este estádio da disposição moral, porém, jamais pode chegar uma criatura.

---

/ A 148

---

(1) O princípio da própria felicidade, de que alguns querem fazer o princípio supremo da moralidade /148, produz um estranho contraste com esta lei: Ele soaria assim: *Ama-te a ti mesmo como de todas as coisas, mas a Deus e ao seu próximo por amor de ti mesmo.*

---

/ A 149 N: / A 148
Com efeito, visto que é uma criatura, por consequência, sempre dependente relativamente ao que ela exige para a plena satisfação no seu estado, nunca pode ser inteiramente livre de desejos e de inclinações, os quais, por se basearem em causas físicas, não se harmonizam por si mesmos com a lei moral, que possui fontes totalmente diversas; por conseguinte, tornam sempre necessário, sob este aspecto, fundar a disposição (Gestimmung) das suas máximas no constrangimento moral, não numa submissão pronta, mas no respeito que a obediência da lei exige, embora ele tivesse lugar de mau grado, não no amor que não receia nenhuma regra interior da vontade quanto à lei, embora, porém, seja preciso fazer deste último, isto é, do simples amor da lei (dada que deixaria então de ser uma ordem (Gebot) e a moralidade, ao transformar-se subjectivamente em santidad, de ser virtude), o objectivo constante, embora inacessível para o seu esforço. Com efeito, naquilo que estimamos profundamente, mas no entanto (em virtude da consciência das nossas fraquezas) receamos, o temor respeitoso, graças à maior facilidade em lhe procurar a satisfação, transforma-se em inclinação e o respeito em amor; pelo menos, isso seria a perfeição de uma disposição votada à lei, se alguém vez fosse possível a uma criatura alcançá-la.

Esta consideração não visa aqui reduzir a conceitos claros o mandamento evangélico mencionado, a fim de prevenir o fanatismo religioso em relação ao amor de Deus, mas determinar exactamente a disposição moral, também de modo imediato quanto aos deveres para com os homens, e de controlar ou, se possível, prevenir um fanatismo puramente moral, que contamina muitos espíritos. O estádio moral em que se encontra o homem (e, segundo todo o nosso discernimento, também toda a criatura racional) é o respeito pela lei moral. A disposição (Gestimmung) que o incumbe de a esta observar por dever, não a partir de inclinação espontânea e também, talvez, de um esforço não mandado e empreendido voluntariamente e de bom grado, e o seu estado moral em que ele cada vez pode encontrar-se, é a virtude; isto é, a disposição moral na leis, e não a santidade na suposta posse de uma plena pureza das disposições da vontade. É simples fanatismo moral e intensificação da presunção, a que se dispõem os ansiados pelo encorajamento a acções como mais nobres, mais sublimes e mais magnânimas, dar-lhes assim a ilusão de que o que constitui o princípio determinante das suas acções não seria o dever, isto é, o respeito pela lei, cujo juro (que é, no entanto, suave por ser a própria razão a no-lo import) eles deveriam suportar, se bem que de mau grado, e que enquanto o suportam (lhe obedecem) ainda os humilha, mas de como se essas acções fossem deles esperanças não por dever, e sim como puro mérito. Com efeito, mediante a imitação de tais acções a saber, a partir de um tal princípio, eles não só não satisfazem minimamente o espírito da lei, o qual consiste na disposição submetida à lei e não na conformidade da acção à lei (seja qual for o princípio que se quiser), e põem o motivo paecologia (na simpatia ou também na filantria), não moralmente (na lei), mas produzem assim um modo de pensar frívolo, superficial, quimérico (ufanando-se de uma natureza espontânea do seu ânimo que não precisaria nem de aguilhão nem de relo, para o qual nem sequer seria necessário um mandamento, e esquecendo-se a este respeito a obrigação, na qual deviam pensar mais do que no mérito). Podem certamente louvar as acções de outrem que tiveram lugar com grande sacrifício e, sem dúvida, unicamente por amor do dever, sob o nome de acções nobres e sublimes e, no entanto, ainda se encontram vestígios que permitem presumir que elas foram levadas a cabo inteiramente por respeito pelo dever, e não a partir das impulsões do coração. Mas, se se quiser apresentá-las a alguém como exemplos a seguir, então deve utilizar-se absolutamente como motivo o respeito pelo dever (como o único sentimento moral genuíno): este preceito severo e santo que não permite ao nosso fútil amor de si mesmo entretê-lo-se com impulsações patológicas (enquanto são análogas à moralidade) e vangloriarmo-nos do nosso próprio mérito. Se procurarmos bem, encontraremos para todas as acções, dignas de encômio, já uma lei do dever que ordena e não deixa depender do nosso bel-prazer o que poderia convir à nossa tendência. É este o único modo de representação que a alma forma moralmente, porque somente ela é capaz de princípios sólidos e exactamente determinados.

Se o fanatismo, no significado mais geral, é a ultrapassagem empreendida segundo princípios dos limites da razão humana, então o fanatismo moral é esta ultrapassagem dos limites que a razão pura prática pôe à humanidade, ao não permitir que se estabeleça o princípio subjetivo de determinação das acções conformes ao dever, isto é, o móbil moral das mesmas, em nada mais do que na própria lei, e a dispo-

(*) «Amor de si mesmo». (N.T.)
siação (Genius), que assim é introduzida nas máximas, em mais nenhum lugar a não ser no respeito por esta lei; por conseguinte, ordena fazer da ideia de dever, que aniquila toda a arrogância bem como a fútil filantropia (*), o supremo princípio de vida de toda a moralidade no homem.

Se assim é, não foram apenas escritores de novelas ou educadores sentimentais (por muito que falem contra a pigrice), mas por vezes até mesmo filósofos, na realidade, os mais rigorosos entre eles, os estoicos, que introduziram o fanaticismo moral em vez de uma disciplina dos costumes sóbrios, mas sábia, embora o fanaticismo dos últimos fosse mais heróico e o dos primeiros de natureza mais inespída e mais languerosa, e pode sem hipocrisia dizer-se com toda a verdade, aceita da doutrina moral do Evangelho, que ela foi a primeira, mediante a pureza do princípio moral, ao mesmo tempo também, pela conformidade deste princípio e seus limites de seres finitos, a submeter toda a boa conduta do homem à disciplina de um dever posto diante dos seus olhos, que não os deixam de perceber em perfecções morais sonhadas, e, em impulso, à pretensão bem como ao amor próprio, que de bem grado ambos absteriam os seus limites, o marco da humildade (isto é, o conhecimento de si mesmo).

Dizer! nome grande e sublime, que nada em ti inclui do deleitável, trazendo em si a adulação, mas exige a submissão; no entanto, nada anéus que excite no ânimo uma aversão natural e cause temor, mas, para mover a vontade, propõe simplesmente uma lei que por si mesma encontra acesso no alma e obtém para si, ainda que contra a vontade, o corpo, (embora nem sempre obediência), lei perante a qual emutam todas as inclinações, se bem que secretamente contra ela actuem: que origem é digna de ti e onde se encontra a raiz da tua nobre linhagem que socusa nobremente todo o parentesco com as inclinações, raiz essa da qual descenderá e a condição indispensável daquele valor que os homens unicamente a si mesmos podem dar?

Nada de inferior pode ser áquilo que eleva o homem acima de si mesmo. (enquanto parte do mundo sensível), que o religa a uma ordem das coisas que apenas o entendimento pode pensar e que, ao mesmo tempo, a si submete todo o mundo sensível e, com ele, a existência empiricamente determinável do homem no tempo e o conjunto de todos os fins (que é o único adequado às práticas incondições tais como a lei moral). Nenhuma outra coisa é senão a personalidade,

isto é, a liberdade e a independência relatadamente ao mecanismo da natureza inteira, ao mesmo tempo porém considerada como uma faculdade de um ser que está subjetado a leis peculiares, a saber, às leis puras práticas dadas por sua própria razão; portanto, a pessoas, enquanto pertencente ao mundo sensível, está sujeita à própria personalidade na medida em que ela pertence igualmente ao mundo inteligível, não é, pois, de acolhê-la o homem, enquanto pertencente a ambos os mundos, deve considerar o seu próprio ser, em relação à sua segunda e mais elevada determinação, de um outro modo a não ser com veneração, e às leis da mesma com o maior respeito.

Nesta origem se fundam várias expressões que especificam o valor dos objectos segundo ideias morais. A lei moral é santa (inviolável). O homem não é certamente assim santo, mas a humainidade deve para ele ser santa na sua pessoal. Em toda a criação, tudo o que se quiser e sobre o que se tem algum poder pode também utilizar-se simplesmente como meio; unicamente o homem é, com ele, toda a criação racional é, em si mesmo. Ele é efetivamente o sujeito da lei moral que é santa, em virtude da autonomia da sua liberdade. Justamente por causa desta, toda a vontade, mesmo a vontade própria de cada pessoa e dirigida para si mesma, está restringida à condição de um acordo com a autonomia do ser racional; isto é, de não a submeter a objectivo algum que não seja possível segundo uma lei que possa brotar da vontade do sujeito passivo; por conseguinte, a nunca utilizar este sujeito simplesmente como meio, mas ao mesmo tempo também como fim. Impomos com razão esta condição mesmo à vontade divina relativamente aos seres raciais no mundo, enquanto suas criaturas, na medida em que ela assenta na sua personalidade, graças à qual exclusivamente constituem fins em si.

A ideia da personalidade que desperta o respeito e nos põe diante dos olhos a sublimidade da nossa natureza (segundo a sua determinação), ao fazer-nos dar simultaneamente a falta de conformidade da nossa conduta em relação à mesma e ao aniquilar assim a presumida, é natural mesmo à mais comum razão humana e facilmente se nota. Não descobriu às vezes todo o homem, mesmo que apenas o mediatamente honesto, que se absteve de uma mentira, aliás inofensiva, pela qual podia ou furtar-se a um negócio mortificante, ou procurar mesmo certa vantagem a um amigo estimado e cheio de mérito, simplesmente para não ter de desazer em segredo aos
seus próprios olhos? Um homem recto não é sustentado ainda, na maior infelicidade da vida, que teria podido evitá-la, se unicamente houvesse de poder saltar por cima do dever, pela consciência de ter, apesar de tudo, mantido e honrado na sua pessoa a dignidade da humanidade, de não ter motivo para se envergonhar de si mesmo e de não receber o espectáculo interior do exame de si próprio? Esta consolação não é a felicidade, nem sequer a mínima parte dela. Pois ninguém desejaria a ocasião para tal, nem sequer talvez uma vida em tais circunstâncias. O homem, porém, vive e não consegue suportar ser aos seus olhos indigno de viver. Esta pacificação interior é, portanto, puramente negativa em relação a tudo o que pode tornar agradável a vida; a saber, ela é o impedimento do perigo de diminuir em valor pessoal, depois de já ter totalmente renunciado ao valor do seu estado. É o efeito de um respeito por algo de inteiramente diverso da vida, em comparação com e em oposição ao qual a vida, com todo o seu encanto, não tem valor algum. Ele vive então somente por dever, não porque acha o mínimo gosto na vida.

[158] Assim é constituído o genuíno móbil da razão pura prática; nada mais é do que a pura lei moral em si mesma, enquanto ela nos faz sentir a sublimidade da nossa própria existência supersensível e, objetivamente, nos homens que são conscientes simultaneamente da sua existência sensível e da dependência com isso relacionada da sua natureza muito patologicamente afetada, suscita respeito pela sua mais elevada determinação. Ora, a este móbil podem associar-se tantos atra-tivos e comodidades da vida que, por mais deles apenas, já a escolha mais judiciosa de um euficírismo sensato e meditando sobre o bem supremo da vida se declararia a favor da boa conduta moral, e pode também ser aconselhável ligar esta perspec- tiva de um saborear alegremente a vida com aquela suprema causa motriz e, já por si só, bastante determinante; mas unicamente a fim de contrabalançar as seduções que o vício não deixa de fazer cintilar no lado oposto, e não para aí colocar a genuína força motriz, nem sequer quando uma parte mínima, quando se fala de dever. Isso equivaleria, com efeito, a querer poluir na sua fonte a disposição moral. A dignidade do dever em nada se confunde com a satisfação de viver; tem a sua lei específica e também o seu tribunal particular, e ainda que se quisesse agitá-las às duas em conjunto para, misturadas as dar [159] à maneira de remédio à alma doente, logo se separariam espontaneamente e se não o fizerem, a primeira.

Não só, e mesmo se a vida física ganhe assim alguma força, a vida moral desvanecer-se-ia sem esperança.

**Elucidação crítica da analítica da razão pura prática**

Estendendo por elucidação crítica de uma ciência, ou de uma secção que se forma por si mesma um sistema, a investigação e a justificação porque é que deve precisamente ter esta forma sistemática e mais nenhuma outra, quando ela se compara com um outro sistema que tem por fundamento uma faculdade de conhecer análoga. Ora, a razão prática e a razão especulativa possuem como fundamento a mesma faculdade de conhecer, na medida em que ambas são razão pura. Deverá, pois, determinar-se a diferença da forma sistemática de uma relativamente à outra e indicar a razão de tal diferença mediante a comparação de ambas.

A analítica da razão pura teórica tinha a ver com o conhecimento dos objectos que podem ser dados [160] ao entendimento e devia, pois, começar pela intuição, por conseguinte (visto que esta é sempre sensível), pela sensibilidade, daí avançar, porém, primordialmente para os conceitos (dos objectos da intuição), e só depois deste cuplo preliminar lhe permitido terminar com princípios (Grundätze). Pelo contrário, dado que a razão prática não tem a ver com objectos para os conhecer, mas com a sua própria faculdade de formar reais aqueles (segundo o conhecimento dos mesmos objectos), isto é, com uma vontade, que é uma causalidade, enquanto a razão contém o seu princípio determinante; uma vez que, por consequência, ela não tem de indicar objecto algum da intuição, mas (porque o conceito da causalidade contém sempre a relação a uma lei que determina a existência do diverso na sua relação recíproca), enquanto razão prática, somente uma lei da mesma: assim uma crítica da analítica desta razão, na medida em que deve ser razão prática (o que constitui o verdadeiro problema da analítica), tem de começar pela possibilidade de princípios práticos a priori. Somente a partir daí podia ela chegar aos conceitos dos objectos de uma razão prática, a saber, os de simplesmente bem e mal, para primeiramente os dar, em conformidade com esses princípios (pois não é possível dar tais conceitos como bem e como mal, antes desses princípios, mediante qualquer faculdade de conhecer); e só então é que o último capítulo, a saber, [161] o da relação da razão pura
prática à sensibilidade e da sua influência necessária, conhecível a priori, sobre a mesma, isto é, do sentimento moral, podia terminar esta parte. A analítica da razão pura prática dividiu assim de um modo inteiramente análogo ao da razão pura teórica o âmbito completo de todas as condições de seu uso, mas em ordem inversa. A analítica da razão pura teórica foi dividida em estética transcendental e em lógica transcendental, a da prática, pelo contrário, em lógica e em estética da razão pura prática (se me é permitido utilizar aqui estes termos, aliás não adequados, simplesmente em virtude da analogia); a lógica, por seu turno, foi a dividida em analítica dos conceitos e em analítica dos princípios e, aqui, em analítica dos principios e em analítica dos conceitos. Além, a estética tinha ainda duas partes devido às duas espécies de uma intuição sensível; aqui, a sensibilidade não é considerada como capacidade de intuição, mas somente como sentimento (que pode ser um princípio subjetivo do desejo) e, a este respeito, a razão pura prática não admite mais nenhuma divisão.

Também é muito fácil discernir por que razão esta divisão em duas partes, com a sua subdivisão, não foi aqui realmente abordada (como, de início, se podia ser indiziado a tentar pelo exemplo da primeira). De facto, por ser a razão para que aqui é considerada no seu uso prático, por conseguinte, a partir de princípios a priori e não de princípios empíricos de determinação, a divisão da analítica da razão pura prática deverá por isso assemelhar-se a de um subgênero, isto é, indo do gênero na maior (princípio moral), mediante uma subunidade, estabelecida na menor, de acções possíveis (como boas ou más) nasque princípio, para a conclusão, a saber, a determinação subjetiva da vontade (um interesse pelo bem praticamente possível e a máxima a fundada). Aquele que conseguiu convencer-se das proposições apresentadas na analítica causariam prazer tais comparações, porque suscitam justamente a expectativa de algum dia se poder chegar talvez ao discernimento da unidade de todo o poder da razão pura (tanto da razão teórica como da prática) e derivar tudo a partir de um princípio; o que é a inevitável necessidade da razão humana que só encontra plena satisfação numa unidade completamente sistemática dos seus conhecimentos.

Se considerarmos agora também o conteúdo do conhecimento que podemos ter de uma razão pura prática e por intermédio da mesma, tal como o expõe a sua analítica, encontramos-se diferenças não menos notáveis ao lado de uma notável analogia entre ela e a razão pura teórica. No tocante à razão teórica, a faculdade de um conhecimento racional pura a priori podia ser demonstrada de um modo inteiramente fácil e evidente por meio de exemplos tirados das ciências (nas quais, visto elas porém à prova de maneiras tão diversas os seus princípios através de um uso metódico, se não deve recuar tão facilmente como no conhecimento comum uma mescla secreta de princípios empíricos do conhecimento). Mas que a razão pura, sem mistura de qualquer princípio empírico de determinação, seja também prática por si mesma apenas, é o que é preciso poder demonstrar-se a partir do uso prático mais comum da razão, ao confirmar-se que o princípio prático supremo é um princípio que toda a razão humana natural reconhece como inteiramente a priori, independente de todos os dados sensíveis, e como lei suprema da sua vontade. Deveria primeiro provar-se e justificarse a pureza da sua origem; mesmo no juízo desta razão comum, ainda antes de a ciência lhe lançar o mão, para dele fazer uso, de certo modo como de um facto que ocorre antes de todo o sofrimento sobre a sua possibilidade e todas as consequências que dâ podiam tirar-se. Esta circunstância, porém, explica-se muito bem a partir do que foi aduzido ainda há pouco, porque a razão pura pratica deve necessariamente começar por princípios que devem estabelecer-se como fundamento de toda a ciência enquanto dados primeiros, e não devem dela derivar. Esta justificação dos princípios morais enquanto princípios de uma razão pura podia, porém, levar-se a cabo muito bem e com sujeita segurança, mediante apenas o apelo ao juízo do comum entendimento humano, porque todo o elemento empírico que poderia insinuar-se nas nossas máximas como princípio determinante da vontade, faz conhecê imediatamente pelo sentimento do prazer ou da dor; que a ele se apela necessariamente enquanto excita desejos, resistindo porém aquela razão pura pratica a admiti-lo como condição no seu princípio. A heterogeneidade dos princípios determinantes (empíricos e racional) faz-se conhecer a esta resistência de uma razão praticamente legisladora contra toda a inclinação, que vem imiscuir-se, por uma espécie peculiar de sensação que, no entanto, não precede a legislação da razão prática, mas é pelo contrário produzida por ela só, como uma coerção, a saber, pelo sentimento de um respeito que nenhum homem tem por inclinações, sejam elas quais forem, nas simil; e faz-se conhecer de modo tão elevado e notável que nenhum entendimento
humano, mesmo o mais comum, não podia deixar de se aperceber instantaneamente, num exemplo proposto, que é possível exortá-lo, mediante princípios empíricos do querer, a seguir os seus incentivos, mas jamais exigir que obedezca a alguma outra lei a não ser à simples lei pura prática da razão.

A distinção da **doctrina da felicidade relativamente à doçura moral**, sendo na primeira princípio empírico todo o fundamento, os quais não constituem fortemente o mínimo complemento da segunda, é na análise da razão pura prática, a primeira e mais importante tarefa que lhe incumbe, em que ele deve proceder tão exactamente e até, se também dizer se pode, tão escrupulosamente como o geómetra nos seus trabalhos. Mas o filósofo, que aqui (como sempre acontece no conhecimento racional mediante simples conceitos sem construção dos mesmos) tem de lutar com grandes dificuldades porque não pode pôr como fundamento nenhuma intuição (de um puro número), tira no entanto proveito do facto de ele, quase como o químico, poder em qualquer altura fazer uma experiência (Experiment) com a razão prática de cada homens para distinguir o (poro) princípio determinante moral do princípio empírico; a saber, se ele acrescenta à vontade empiricamente afectada (por exemplo, daquele que gostaria muito de mentir porque assim poderia adquirir alguma coisa) a lei moral (enquanto princípio de determinação), é como se o químico juntasse alcali à solução de terra calcária no espírito de sal; o espírito de sal deixa logo a cal, une-se ao cal e a cal se precipita. Igualmente, apresenta aquele que, aliás, é um homem honesto (ou se pôs desta vez, apenas em pensamento, no lugar de um homem honesto) a lei moral, pela qual reconhece a infância de um mentiroso, e logo a sua razão prática (no julzo sobre o que devia acontecer mediante ela) abandoná a vantagem, unse ao que lhe conserva o respeito pela sua própria pessoa (a veracidade) e a vantagem, depois de ter sido separada e purgada de todo o apêndice da razão (a qual está apenas totalmente do lado do dever) é doravante pesada por cada uma para, sem dúvida, se conectar à razão outros casos, e somente quando ela se poderia opor à lei moral da razão jamais abandoná, mas antes intimamente se lhe associar.

Esta distinção, porém, do princípio da felicidade relativamente ao princípio da moralidade nem por isso é uma posição entre ambos; e a razão pura prática não quer que se renuncie forçosamente à pretensão à felicidade, mas apenas que não se tome em consideração, quando se fala de dever. Sob certos aspectos, pode ser mesmo um dever preocupar-se com a sua felicidade; em parte, porque ela (compreendendo a habilidade, a saúde, a riqueza) contém meios para o cumprimento do dever, e em parte, porque a carência da felicidade (por exemplo, a pobreza) encerra a tentação de violar o dever. Só que o fomento da própria felicidade nunca pode constituir imediatamente um dever, e menos ainda um princípio de todo o dever. Ora, visto que todos os princípios determinantes da vontade, com exceção apenas da lei pura prática da razão (a lei moral), são todos empíricos, como tais dependentes, portanto, do princípio da felicidade, devem no seu conjunto ser separados do princípio moral supremo e nunca nele ser incorporados como condição, porque isso suprimiria assim todo o valor moral, da mesma maneira que a mesma empírica tiraria aos princípios geométricos toda a evidência matemática, o mais excelente (segundo o juízo de Platão) que a matemática possui em sê e que se antepõe mesmo a toda a sua utilidade.

Em vez da dedução do princípio suprema da razão pura prática, isto é, da explicação da possibilidade de um tal conhecimento a priori, nada mais se podia aduzir a não ser que, se se discernisse a possibilidade da liberdade de uma causa eficiente, se reconheceria também não só a possibilidade, mas até mesmo a necessidade da lei moral, como lei prática suprema de seres racionais, aos quais se atribui a liberdade da causalidade da sua vontade; porque ámbos os conceitos estão tão indissolublemente unidos que se poderia deixar a liberdade prática pela independência da vontade relativamente a toda a lei diferente da lei moral. No entanto, a liberdade de uma causa eficiente de modo algum se pode discernir, especificamente no mundo sensível; felizes de nós se podemos apenas estar suficientemente seguros de que não existe prova alguma da sua impossibilidade e se somos forçados pela lei moral, que a postula, vendo-nos assim também autorizados, a admiti-la. Contudo, porque há ainda muitos que pensam poder explicar esta liberdade, como qualquer outra faculdade natural, por princípios empíricos, e a consideram como propriedade psicológica cuja explicação dependeria apenas de uma investigação mais exacta da natureza da alma e do móbil da vontade, não como predicado transcendental da causalidade de um ser fazendo parte do mundo sensível (a única coisa, contudo, que aqui realmente interessa), e que deste modo suprimem a magnífica perspetiva que nos abre a razão pura prática mediante a lei moral, a saber, a perspetiva de um mundo inteligível pela realização do
mente de representar a existência destas coisas em si, rejeitar a liberdade como um conceito fútil e impossível. Por consequência, se se quer ainda salvi-lo, não resta nenhuma caminho a não ser atribuir a existência de uma coisa enquanto é determinável no tempo, portanto, também a causalidade segundo a lei do necessidade natural, ao fenômeno apenas, e a liberdade, porém, a este mesmo ser como coisa em si. Isso é sem dúvida inevitável, se se quiser conservar ao mesmo tempo ambos os conceitos entre si antagónicos; mas na aplicação, se se unirem numa só e mesma acção, se se quiser assim explicar esta mesma união, suscitam-se grandes dificuldades, que parecem tornar inviável uma tal união.

Quando, a propósito de um homem que comete um furto, digo que esta acção é, segundo a lei natural da causalidade, uma consequência necessária a partir dos princípios determinantes do tempo que a precedeu, era então impossível que ela pudesse omitir-se; como pode, pois, o juízo em conformidade com a lei moral operar aqui uma mudança e pressu- 172 por que a acção teria podido omitir-se porque a lei diz que ela teria mesmo de não cumprir-se, isto é, como pode chamar-se inteiramente livre aquele que, no mesmo momento e em relação à mesma acção, se encontra no entanto submetido a uma necessidade natural inevitável? Buscar um subterfúgio no facto de acomodar simplesmente o modo dos princípios determinantes da sua causalidade segundo a lei natural a um conceito comparativo de liberdade (segundo o qual se chama, por vezes, efeto livre aquilo cuja causa natural determinante reside internamente no ser agente, por exemplo, o que realiza um corpo arremessado quando se con- tra em movimento livre, dado que então se utiliza a palavra liberdade porque, durante o seu voo, não é impedido por nada de exterior; ou assim como chamamos movimento livre ao movimento de um relógio porque ele próprio move o seu pomo que não deve, pois, ser movido exter- riamente, assim também chamamos livres as acções do homem embora, pelos seus princípios determinantes que precedem no tempo, sejam necessárias, porque são representações internas, produzidas pelas nossas próprias forças, e desejos por elas gerados de acordo com a sugestão das circunstâncias e, por conseguinte, acções feitas segundo a nossa própria conveniência) é um expediente miserável com que se alegram ainda alguns e julgam assim ter resolvido com uma pequena disputa de palavras aquele grave problema em cuja

/a 159, 170

110

/a 171, 172

111
sua solução se trabalhou em vão durante milênios, a qual, por conseguinte, só com dificuldade se pode descobrir a um nível totalmente superficial. Na questão sobre a liberdade, que deve pôr-se como fundamento a todas as leis morais e à imputação que lhes é conforme, não se trata de saber se a causalidade determinada por uma lei natural é necessária em virtude de princípios determinantes que residem no sujeito ou foram dele e, no primeiro caso, se ela é por instinto ou por princípios determinantes concebidos pela razão; se estas representações determinantes, segundo a própria confissão destes homens, têm contudo a causa da sua existência no tempo e no estado precedente, este, por seu turno, num outro estado anterior e assim sucessivamente, estas determinações, que sejam inteiros, que sejam separados, que tenham uma causalidade psicológica e não mecânica, 171 isto é, suscitam uma ação através de representações e não mediante movimento corporal, são sempre princípios determinantes da causalidade de um ser, na medida em que a sua existência é determinável no tempo, por conseguinte, submetido às condições necessitantes do tempo passado, as quais pois, quando o sujeito deve agir, já não estão em seu poder; portanto, eles comportam certamente a liberdade psicológica (se se quer utilizar este termo a propósito de um encadeamento exclusivamente interno das representações da alma), mas igualmente a necessidade natural, por consequência, não permite nenhuma liberdade transcendental, a qual deve ser concebida como independência do todo e elemento empírico e, portanto, da natureza em geral, quer ela seja considerada como objeto do sentimento interno, simplesmente no tempo, ou também dos sentimentos externos no espaço e no tempo simultaneamente; sem tal liberdade (no último significado genuíno), que é a única prática a priori, não é possível nenhuma lei moral, nenhuma imputação a ela conforme. Precisamente por isso, pode também chamar-se toda a necessidade dos eventos no tempo, segundo a lei natural da causalidade, o mecanismo da natureza, embora por tal não se entenda que coisas a ele submetidas devem ser reais máquinas materiais. Aqui, vira-se unicamente a necessidade da conexão dos eventos numa série temporal tal como ela se desenvolve de acordo com a lei da natureza, 174 quer se chame ao sujeito, em que este decurso tem lugar, automato material, visto que a máquina (Maschinenwesen) é impulsionada pela matéria, cu, com Leibniz, spiritual, quando é movida por representações, e se a liberdade da nossa vontade nenhuma outra fosse a não ser a última (digamos, a liberdade psicológica e comparativa, não transcendental e, portanto, absoluta), no fundo, não seria melhor do que a liberdade de um espeto de manivela que, uma vez montado, executa espontaneamente os seus movimentos.

Ora, para eliminar a contradição aparente, no caso proposto, entre o mecanismo da natureza e a liberdade numa só e mesma acção, importa recordar o que se disse na Critica da razão para, ou o que daí se infere: que a necessidade natural, a qual não pode manter-se juntamente com a liberdade do sujeito, unicamente se acrescenta às determinações daquela coisa que se encontra sujeita às condições temporais, por conseguinte, apenas às determinações do sujeito agente enquanto fenómeno; e que, portanto, a este propósito, os princípios determinantes de qualquer acção sua residem naquilo que pertence ao tempo passado e não mais está em seu poder (sendo também necessário incluir a como fenómenos as suas acções já realizadas e o caráter que, aos seus próprios olhos, por elas lhe é determinável). Mas o mesmo 172 sujeito que, por outro lado, é consciente de si mesmo enquanto coisa em si, considera igualmente a sua existência, na medida em que não se encontra sob condições temporais, e a si próprio como determinável unicamente por leis que ele se dá a si mesmo por intermédio da razão; e nesta sua existência, nada precede a determinação da sua vontade, mas toda a acção e, em geral, toda a determinação da sua existência alterando-se em conformidade com o sentimento interno, mesmo a série total da sua existência, enquanto ser sensível, não deve considerar-se na consciência da sua existência inteligível a não ser como consciência, jamais, porém, como princípio determinante da sua causalidade, como número. Sob este aspecto, o ser racional pode com razão dizer a propósito de qualquer acção contrária à lei, por ele levada a cabo, que teria podido omiti-la, embora ela, enquanto fenómeno, seja suficientemente determinada no passado e, como tal, inevitavelmente necessária; porque ela, com todo o passado que a determina, pertence a um fenómeno único do seu caráter, que ele para si próprio institui e segundo o qual imputa a si mesmo, como a uma causa independente de toda a sensibilidade, a causalidade daquelas fenómenos.

Com isso se harmonizam perfeitamente também as sentenças dessa faculdade admirável em nós existente, que chamamos consciência (Gewissen). Um homem pode subutilizar, tanto quanto quiser, a fim de representar uma conduta contrária

/ A 171, 174

112

/ A 173

113

CRP - 8
176 à lei, de que ele se recorda, como uma inadvertência não premeditada, como simples negligência que jamais se pode de todo evitar, por conseguinte, como algo a que foi arrastado pela corrente da necessidade natural, e para assim se declarar isento de culpa, descobrirá no entanto que o advogado, que em seu favor falou, de nenhum modo pode nele reduzir ao silêncio o acusador, estiver consciente de que, no tempo em que cometeu a injustiça, estava apenas no seu juízo, isto é, estava no uso da sua liberdade; e, apesar de tudo isso, explica para si a sua falta por um certo hábito meu, contraído pela negligência gradual em velar sobre si mesmo, até ao ponto de poder considerar como uma consequência natural desse mesmo hábito, sem que isso porém o possa salvaguardar da auto-censura e da repreensão que a si mesmo se faz. Aí se fundem, pois, igualmente o arrependimento de uma ação já há muito realizada, em toda a recordação da mesma; um sentimento doloroso produzido pela disposição (Genuss) moral, que é praticamente vazio na medida em que não pode servir para anular o acontecido, e até seria absurdo (como Priestley, enquanto fatalista autêntico e de procedimento consequente, o admite também, e merece maior aprovação por esta franqueza do que aqueles que, ao afirmarem na realidade o mecanismo da vontade e em palavras a 177 liberdade da mesma, querem sempre passar como englobando essa liberdade no seu sistema sincretista sem, no entanto, tornarem compreensível a possibilidade de uma tal imputação), mas, enquanto o lamento é inteiramente legítimo porque, quando se trata da lei da nossa existência inteligível (da lei moral), a razão não reconhece diferença temporal alguma, e apenas se interroga se o evento que pertence como acó; mas então, ela acrescenta aí sempre moralmente o mesmo sentimento, quer o evento possa agora ter ou tenha há muito acontecido. Com efeito, a vida sensível tem, em relação à consciência inteligível da sua existência (da liberdade), a unidade absoluta de um fenômeno que, enquanto contém simplesmente manifestações da disposição (Genuss) concernente à lei moral, não deve ser julgado segundo a necessidade natural que lhe advém como fenômeno, mas de acordo com a espontaneidade absoluta da liberdade. Pode, pois, adquirir-se que, se nos fosse possível acerca do modo de pensar de um homem, tal como ele se revela por ações tanto interiores como exteriores, ter um discernimento tão profundo que nos fosse conhecido cada um dos seus motivos, mesmo

o menor, juntamente com todas as ocasiões exteriores sobre eles comissíveis, se poderia calcular com certeza a conduta de um homem no futuro, tal como se pode calcular um eclipse da lua ou do sol, e afirmar, no entanto, que o homem é livre. Se fôssemos ainda capazes de um outro vislumbre (que, porém, nos não é dado, mas em vez do qual possuímos apenas o console racional), isto é, de uma intuição intelectual do mesmo sujeito, a percebermos-nos de que toda esta cadeia de fenômenos, relativamente aquilo que apenas pode concerner à lei moral, depende da espontaneidade do sujeito como coisa em si, de cuja determinação não é possível fornecer explicação física alguma. Na ausência desta intuição, a lei moral assegura-nos esta distinção entre a relação das nossas ações, enquanto fenômenos, à natureza sensível do nosso sujeito, e aquela pela qual esta própria natureza sensível se refere ao substrato inteligível em nós. — Por esta consideração, que é natural à nossa razão, se bem que ine- xplícavel, podem justificar-se também julgados que, dados com toda a consciência, parecem no entanto à primeira vista contrapor-se inteiramente a toda a equidade. Há casos em que homens, mesmo com uma educação que, juntamente com a sua, foi proveitosa para outros, mostram no entanto desde a infância uma maldade tão precoce, continuando a progredir até à sua vida adulta, que são tidos por celebrados de nação e, no tocante ao seu modo de pensar, por totalmente incorrigíveis; apesar de tudo, são igualmente julgados pela 179 sua ação e pelas suas omissões, censura-se-lhes também os seus crimes como faltas; mais, eles próprios (as crianças) acham totalmente fundadas estas repreensões como se, não obstante a constituição natural sem esperança que é atribuída ao seu ânimo (Genuss), permanecem responsáveis, como qualquer outro homem. Isso não poderia acontecer se supuséssemos que tudo o que promana do seu livre arbítrio (como, sem dúvida, toda a ação realizada intencionalmente) tem por fundamento uma causalidade livre que, desde a primeira juventude, exprime o seu caráter nos seus fenômenos (as ações); estes, devido à uniformidade da conduta, fazem conhecer uma conexão natural que, porém, não torna necessária a natureza mág da vontade, mas é antes a consequência de princípios maus e imutáveis voluntariamente admitidos, que o tornam ainda mais culpado e mais digno de castigo.

Resta ainda, no entanto, uma dificuldade a propósito da liberdade enquanto ela deve unir-se ao mecanismo da natu-
reza num ser que faz parte do mundo sensível. Uma dificuldade que, mesmo depois de se ter concedido tudo o que precede, ameaça não obstante a liberdade com a sua total ruína. Neste perigo, porém, uma circunstância fornece a esperança de um desencanar feliz para a afirmação da liberdade, a saber, que esta dificuldade onera muito mais fortemente (na realidade, unicamente, como em breve iremos ver) o sistema no qual a existência determinável no tempo e no espaço é tida pela existência das coisas em si mesmas; ela não nos obriga, por conseguinte, a abandonar o nosso pressuposto principal acerca da idealidade do tempo como simples forma de intuição sensível, portanto, como simples modo de representação, que é próprio do sujeito enquanto integrado no mundo sensível e, deste modo, apenas exige a sua conciliação com esta ideia.

Se também nos for concedido que o sujeito inteligível pode ainda ser livre relativamente a uma dada ação se bem que, enquanto sujeito que também faz parte do mundo sensível, esteja mecanicamente condicionado quanto a essa ação, parece, pois, logo que se admite que Deus, enquanto ser primogênito universal, é também a causa da existência da substância (uma proposição que nunca é permitido rejeitar sem que se rejeite ao mesmo tempo o conceito de Deus como ser de todos os seres e, assim, a sua sujeição universal, de que tudo depende, na teologia), que é preciso admitir igualmente: As ações do homem têm o seu princípio determinante naquilo que está totalmente fora do seu poder, a saber, na causalidade de um Ser supremo dele distinto, do qual depende interinamente a existência do primeiro e toda a determinação da sua causalidade. Na realidade, se as ações do homem, enquanto pertencem às suas determinações no tempo, não fossem simples determinações dele mesmo como fenômeno, mas como coisa em si, a liberdade não poderia salvar-se. O homem seria uma marionete ou um autómato de Vaucanson, construído e acionado pelo mestre supremo de todas as obras de arte, e a consciência de si faria certamente dele um autómato pensante no qual, porém, a consciência da sua espontaneidade, quando é tomada pela liberdade, seria simples ilusão, ao receber ser assim chamada apenas comparativamente, porque as causas próximas determinantes do seu movimento e uma longa série de coisas entre o seu público determinantes, são certamente interiores; contudo, a causa última e suprema encontra-se por toda parte numa mão estranha. Eis porque não vejo como é que aqueles que persistem sempre em considerar o espaço como determinações pertencentes à existência das coisas em si mesmas querem aqui evitar a fatalidade das ações, ou se (como fez Mendelssohn, aliás, tão penetrante) admitem simplesmente os dois apenas como condições necessariamente intrínsecas à existência dos seres finitos e derivados, mas não à existência do Ser primordial e infinito, como pretendem justificar o direito que se atribuem de fazer uma tal distinção e esquivar-se mesmo à contradição para que caem, quando consideram a existência no tempo como uma determinação necessariamente inerente às coisas finitas em si, porque, se Deus é a causa desta existência, não pode ser a causa do proprio tempo (ou do espaço) (porque o tempo deve supor-se como condição necessária a priori da existência das coisas), por conseguinte, a sua causalidade relativamente à existência destas coisas, mesmo segundo o tempo, deve ser condicionada pelo que devem então ocorrer inevitavelmente todas as contradições quanto aos conceitos da sua infinitude e independência. Pelo contrário, é para nós muito fácil distinguir a determinação da existência divina, independente de todas as condições de tempo, da de um ser do mundo sensível, aquela como a existência de um ser em si mesmo e esta como a existência de uma coisa no fenômeno. Portanto, se não se admite essa ideia de um Ser e do espaço, resta somente o espiritualismo em que o espaço e o tempo são determinações essenciais do próprio Ser primordial (Urwesen), e as coisas dependentes (também nós próprios) não são substâncias, mas simplesmente incidentes a eles inerentes; porque, se estas coisas existem unicamente como seus efeitos no tempo, seria a condição da sua existência em si, também as ações destes seres deveriam ser apenas acções dele, que levava a cabo algum ponto do espaço e do tempo. Eis porque 182 o espiritualismo conclui, não obstante a absurda de sua ideia fundamental, de forma muito mais concisa do que é possível seguir a teoria da criação, se os seres tomados por substâncias e existindo em si mesmos no tempo são considerados como efeitos de uma causa suprema e, no entanto, não pertencentes simultaneamente a esta causa e à sua acção, mas como substâncias em si.

A resolução da dificuldade supracitada tem lugar, com brevidade e evidência, do modo seguinte: Se a existência no tempo é um simples modo de representação sensível dos seres pensantes no mundo, então, não lhes diz respeito...
como coisas em si mesmas; assim, a criação destes seres é uma criação das coisas em si, porque o conceito de uma criação não pertence ao modo de representação sensível da existência e à causalidade, mas pode únicamente referir-se a números. Por conseguinte, se, à propósito dos seres no mundo, afirmo que eles são criados, considero-os sob este aspecto como números. Assim como seria uma contradição dizer que Deus é um criador de fenômenos, assim seria igualmente uma contradição asserir que, enquanto criador, é causa das ações no mundo sensível, por conseguinte, das ações como fenômenos, se bem que Ele é causa da existência dos seres agentes (como números). Ora, se é possível (contanto que admitamos a existência no tempo como algo que vale apenas para os fenômenos, não para as coisas em si mesmas) afirmar a liberdade, independentemente de 184 do mecanismo natural das ações enquanto fenômenos, o facto de os seres agentes serem criaturas não pode aqui operar a mínima mudança porque a criação concerne à sua existência inteligível, mas não à sua existência sensível, e, portanto, não pode considerar-se como princípio determinante dos fenômenos; o que, no entanto, seria totalmente diferente se os seres mundanos existissem no tempo como coisas em si mesmas, visto que então o criador da substância seria ao mesmo tempo o autor de todo o mecanismo nesta substância.

De tão grande importância é a separação estabelecida na Crítica da razão pura entre o tempo (bem como entre o espaço) e a existência das coisas em si mesmas.

A resolução aqui proposta da dificuldade, dir-se-á, apresenta também em si, no entanto, múltiplas dificuldades e a custo é susceptível de uma exposição clara. Mas é mais fácil e mais compreensível, então, toda a outra que foi tentada ou tentar se pode? Dir-se-á: antes que os mestres dogmáticos da metafísica demonstrassem que a sua astúcia do que a sua sinceridade ao esconderem ao olhar, tanto quanto foi possível, este ponto difícil na esperança de que, se a seu respeito não mais falasse, também ninguém nele iria facilmente pensar. Quando é preciso prestar ajuda a uma ciência, todas as dificuldades se devem por a descoberta e é mesmo necessário provas 185 as que secretamente obstruem o seu caminho porque cada uma delas apela para um remédio que não pode ser encontrado sem fornecer à ciência um crescimento, quer em extensão ou em precisão e, por conseguinte, os próprios obstáculos tornam-se meios de fomento da solidão da ciência. Pelo contrário, se intencionalmente se ocultam as dificuldades, ou se são remediadas somente por palavras, emergem cedo ou tarde como males incuráveis, que fixam a ciência num ceticismo total.

* * *

Visto que o conceito da liberdade é, na realidade, o único que, entre todas as ideias da razão pura especulativa, obtém uma tão grande expansão no campo do suprenatural, se bem que apenas em relação ao conhecimento prático, interrogo-me: como lhe coube, então, exclusivamente ou em sorte uma tão grande fecundidade, ao passo que os restantes assinalam, isso sim, o lugar razão para puros seres possíveis do entendimento, mas não podem de modo algum determinar o conceito deles? Depressa compreendo que, uma vez não conseguir eu pensar nada sem categoria, esta se deve antes de mais procurar na ideia da razão, de que me ocupo, a liberdade, categoria que é aqui a de causalidade; e que, embora não possa atribuir-se ao conceito racional da liberdade, 186 enquanto conceito transcendente, nenhuma integração correspondent, é preciso no entanto dar ao conceito do entendimento (a causalidade), para cuja síntese aquela exige o incondicionado, primeiramente uma intuição sensível mediante a qual se lhe garanta em primeiro lugar a realidade objetiva. Ora, todas as categorias estão repartidas em duas classes, as categorias matemáticas que incidem simplesmente no núcleo da síntese da representação dos objetos (Objekte), e as categorias dinâmicas, que dizem respeito à unidade da síntese na representação da existência dos objetos. As primeiras (as da quantidade e da qualidade) contêm sempre uma síntese de homogeneidade na qual o incondicionado, para aquilo que é dado na intuição sensível sob a condicional do espaço e do tempo, não pode encontrar-se, visto que deveria ele próprio, por seu turno, pertencer ao espaço e ao tempo e, portanto, ser sempre de novo condicionado; eis porque, na dialética da razão pura teórica, as duas maneiras mutuamente opostas de para elas encontrar o incondicionado e a totalidade das condições eram ambas falsas. As categorias da segunda classe (as da causalidade e da necessidade de uma coisa) não exigiam esta homogeneidade (do condicionado e de condição na síntese) porque aqui devia representar-se, não a intuição tal como ela se estrutura a partir do diverso nelas, mas apenas o modo como a existência do objeto (Gegenstand) condicio-
nado que lhe corresponda se apresenta à existência da condição /187/ (enquanto unida a ela no entendimento); e era então permitido, para o geralmente condicionado no mundo sensível (tanto em relação à causalidade como à existência contingente das próprias coisas), por o incondicionado, se bem que alem disso indeterminado, no mundo inteligível e tornar a síntese transcendente; eis também porque, na dialética da razão pura especulativa, se descobriu que as duas maneiras, mutuamente contrárias segundo a aparência, de encontrar para o condicionado o incondicionado, efectivamente não se contradiziam; porque, por exemplo, na síntese da causalidade, não há contradição em pensar, para o condicionado, na série das causas e efeitos do mundo sensível, a causalidade, a qual não mais está sensivelmente condicionada, e também porque a mesma acção que, enquanto pertencente ao mundo sensível é sempre sensivelmente condicionada, isto é, mecanicamente necessária, pode apesar de tudo ter sempre por princípio, enquanto inherente à causalidade do ser agente, na medida em que ele depende do mundo inteligível, uma causalidade sensivelmente incondicionada, por conseguinte, ser pensada como livre. Ora, tratava-se unicamente de transformar este poder (Kraften) num ser, isto é, de conseguir provar num caso real, por assim dizer mediante um facto (Faktum), que certas acções pressupõem uma tal causalidade (a intelectual, sensivelmente incondicionada), quer elas sejam reais ou apenas ordenadas, isto é, objetiva e praticamente necessárias. Em acções efectivamente fornecidas pela experiência /188/, enquanto eventos do mundo sensível, não podíamos esperar vir a encontrar pela frente esta conexão porque a causalidade pela liberdade deve sempre procurar-se fora do mundo sensível, no inteligível. Fora dos seres sensíveis, nenhuma outras coisas nos são dadas à percepção e à observação. Portanto, nada mais restava senão encontrar um princípio de causalidade incontestável e, sem dúvida, objetivo, que excluís da sua determinação toda a condição sensível, isto é, um princípio no qual a razão não mais se refere a algo de diferente enquanto princípio determinante em relação à causalidade, mas o contém já em si grãças à esse princípio e, por conseguinte, em ela própria, enquanto razão para, é práctica. Este princípio, porém, não precisa de procura e de descoberta alguma; esteve desde há muito na razão de todos os homens e incorporado na sua natureza, é o princípio da moralidade (Stelllichkeit). Portanto, aquela causalidade incondicionada e a sua faculdade, a liberdade, e com ela um ser (eu próprio), que pertence ao mundo sensível mas tem, no entanto, ao mesmo tempo parte no mundo inteligível, não são simplesmente pensadas de modo indeterminado e problemático (o que já a razão especulativa podia estabelecer como realizável), mas até relativamente a lei da sua causalidade, são determinadas e assertivamente conhecidas; e assim nos foi dada a realidade (Wirklichkeit) do mundo inteligível /189/, sem dúvida, sobre o aspecto prático, e esta determinação que, do ponto de vista teórico, seria transcendentemente (exorbitante), é imanente do ponto de vista práctico. Mas não podíamos dar ainda nos em relação à segunda ideia dinâmica, a saber, a de um Ser necessário. Não podíamos elevar-nos até Ele a partir do mundo sensível, sem a medição da primeira ideia dinâmica. Com efeito, se o quiséssemos tentar, deveríamos ter arriscado o salto para abandonar tudo o que nós é dado e nos lançarmos para aquilo de que nada nos é dado, e por cujo intermédio poderíamos conciliar a conexão de um tal ser inteligível com o mundo sensível (porque o Ser necessário deveria ser conhecido como fora de nós); o que é, pelo contrário, inteiramente possível, como agora o exame de demonstra, em relação ao nosso próprio sujeito, na medida em que ele se reconhece, por um lado, determinado mediante a lei moral, como ser inteligível (em virtude da liberdade) e, por outro, como activo no mundo sensível segundo esta determinação. O conceito de liberdade somente permite que não temos de sair de nós a fim de encontrar o incondicionado e o inteligível para o condicionado e o sensível. Com efeito, é nossa própria razão que, pela lei prática suprema e incondicionada, se conhece a si mesma e ao ser que é consciente desta lei (a nossa própria pessoa), como pertencente ao puro mundo do entendimento e, claro está, com a designação /190/ da maneira como ele pode ser activo enquanto tal. Assim se pode compreender porque é que, em toda a faculdade da razão, somente a faculdade prática consegue ser aquela que nos eleva por cima do mundo sensível e nos procura conhecimentos de uma ordem e de uma conexão suprasensíveis, as quais, porém, justamente por isso, só podem estender-se até onde é exactamente necessário ao puro fim práctico.

Permite-se-nos nesta ocasião chamar ainda a atenção apenas para uma coisa, a saber, que todo o passo feito com a razão pura, mesmo no campo práctico onde não se tem consideração pela especulação subtil, se concreta no entanto tão à justa e, sem dúvida, espontaneamente com todos os momentos da

/ A 187, 188

120

/ A 189, 190

121
Crítica da razão teórica como se cada um fosse concebido com circunspecção calculada em vista apenas desta confirmação. Uma concordância assim exacta, de modo algum procurada, mas que (como a tal respeito é possível convencer-se a si mesmo, contanto que se queira prosseguir as investigações morais até aos seus princípios) se encontra espontaneamente entre as proposições mais importantes da razão prática e as observações, muitas vezes demasiado subtile e aparentemente inúteis, da Crítica da razão especulativa, surpreende e provoca o espanto; e reforça a máxima já encontrada e celebrada por outros: em toda a pesquisa científica, é preciso seguir perturbavelmente o seu caminho com toda a exactidão e franqueza possíveis. \( ^{191} \) sem ter em consideração aquilo contra que poderia, fora do seu campo, cometer uma transgressão, mas levá-la verdadeira e totalmente a cabo por si mesmo, tanto quanto é possível. Uma observação mais frequente convence-me de que, depois de efectuado este trabalho, aquilo que, estando no meio, me pertencia às vezes, relativamente a outras doutrinas exterioren, muito incerto, se eu desvisasse somente os olhos desta incerteza e atendeis simplesmente ao meu trabalho até estar terminado, se harmonizava por fim perfeitamente, de um modo inesperado, com o que espontaneamente se descobriu sem a menor consideração por aquelas doutrinas, sem parcialidade e preferência por elas. Os escritores poupariam muitos erros, muito esforço perdido (porque incidia na ilusão) se somente pudessem tomar a decisão de lançar-se à obra com um pouco mais de sinceridade.

\( ^{192} \) Livro Segundo

DIALÉCTICA DA RAZÃO PURA PRÁTICA
Capítulo I

DE UMA DIALÉCTICA DA RAZÃO PURA
PRÁTICA EM GERAL

A razão pura tem sempre a sua dialética, quer se consi-
dere no seu uso especulativo ou prático; exige efectivamente
a totalidade absoluta das condições para um condicionado
dado, e esta só pode absolutamente encontrar-se nas coisas
em si. Mas, visto que todos os conceitos das coisas se devem
referir a intuições, as quais, nos homens, nunca podem ser
senão sensíveis, por conseguinte, permitem-nos conhecer os
objectos (Gegenstände) não como coisas em si mas simples-
mente como fenómenos, em cuja série do condicionado é das
condições jamais se pode encontrar o incondicionado, origina-se
assim uma ilusão inevitável a partir da /193 aplicação desta
ideia racional da totalidade das condições (portanto, do incondi-
cionado) aos fenómenos, como se eles fossem coisas em si
(pois, são sempre tomados por tal, na ausência de uma crítica
admoestadora); essa ilusão, porém, jamais se apreciaria
como enganadora se ela própria se não trásse por um conflito
da razão consigo mesma, na aplicação aos fenómenos do seu
princípio de pressupor o incondicionado para todo o condi-
cionado. Mas a razão é deste modo forçada a inquirir: esta
ilusão, a sua origem e o modo de ela poder ser dissipada,
no que não consegue fazer-se senão mediante uma crítica inte-
gral de toda a faculdade da razão pura; de maneira que a antinomia da razão pura, que se torna manifesta na sua dialética, é na realidade o mais salutar erro em que alguma vez a razão humana pôde cair, ao impelir-nos por fim a procurar a chave para sair deste labirinto, a qual, depois de encontrada, descobre ainda o que não se buscava e de que, no entanto, se tem necessidade, a saber, uma vista para uma ordem mais elevada, imutável, das coisas, na qual já agora nos encontramos e em que podemos ser instruídos mediante preceitos determinados a prosseguir a nossa existência em conformidade com a suprema determinação da razão.

O modo como, no uso especulativo da razão pura, se deve resolver essa dialética natural e prevenir o erro proveniente de uma ilusão, aliás natural, pode descobrir-se pormenorizadamente na crítica daquela faculdade. Mas, no seu uso prático, as coisas não correm melhor para a razão. Enquanto razão pura prática, procura ela para o praticamente condizente (o que se baseia em inclinações e na necessidade natural) o igualmente incondicionado e, claro está, não como princípio determinante da vontade, mas, ainda que este tenha sido dado (na lei moral), a totalidade incondicionada do objeto (Gegenstand) da razão pura prática, sob o nome do bem soberano.

Determinar esta ideia praticamente, isto é, de modo suficiente, para a máxima da nossa conduta racional, constitui a doutrina da sabedoria e esta, por seu turno, enquanto ciência, é a filosofia, tal como os antigos entendiam a palavra, para os quais ela era uma indicação do conceito em que se deve colocar o soberano bem, e da conduta a seguir para o alcançar. Seria bom deixar esta palavra o seu antigo significado de doutrina do soberano bem, na medida em que a razão se esforça por a constituir em ciência. Pois, por um lado, a condição restritiva inerente seria adequada à expressão grega (que significa amor da sabedoria) e seria, contudo, ao mesmo tempo suficiente para abranger, sob o nome de filosofia, o amor da ciência, por conseguinte, de todo o conhecimento especulativo da razão enquanto ela é útil tanto para esse conceito como para o princípio práctico de determinação e, no entanto, sem perder de vista o objectivo capital em virtude do qual unicamente ela se pode chamar doutrina da sabedoria. Por outro lado, também não seria mau desencorajar a presunção daquele que ousa arrogar-se o título de filósofo, ao apresentar-se-lhe já, mediante a definição, o critério da avaliação de si mesmo, que muito rebaixaria as suas pretensões; com efeito, ser um professor de sabedoria poderia certamente signífi cará algo mais do que um aluno que nem sempre chegou assim longe para se guiar a si mesmo, e ainda menos para guiar outros, com a esperança de um fim tão elevado; isso significaria um mestre no conhecimento da sabedoria, o que quer dizer mais do que aquilo ao que a si se atribuiria um homem modesto, e a filosofia, tal como a sabedoria, permaneceria sempre um ideal que, objectivamente, só na razão é plenamente representado mas, subjectivamente, para a pessoa, constitui apenas o objectivo do seu esforço incessante; e somente está autorizado a pretender estar na posse desse ideal, sob o nome apropriado de filósofo, aquele que pode também estabelecer, como exemplo, o efeito infalível da mesma (no domínio de si mesmo e no interesse indubitável que ele toma sobretudo pelo bem geral) na sua pessoa: éis o que os antigos exigiam para se poder merecer aquele título honoroso.

Quanto à dialética da razão pura prática, no tópico da determinação do conceito de bem supremo (a qual, se se obtiver a sua solução, como também a da razão teórica, permite esperar o efeito mais benéfico pelo facto de as contradições francamente estabelecidas e não dissimuladas da razão pura prática consigo mesma obrigar a uma crítica integral da própria faculdade), temos apenas que fazer ainda previamente uma advertência.

A lei moral é o único princípio determinante da vontade pura. Mas, visto que ela é simplesmente formal (a saber, exige unicamente a forma da máxima, enquanto universalmente legislativa, abstrai, enquanto princípio determinante, de toda a matéria, por conseguinte, de todo o objecto (Objekt) do querer. Portanto, ainda que o soberano bem possa ser todo o objecto (Gegenstand) de uma razão pura prática, isto é, de uma vontade pura, nem por isso tem de olhar-se como seu princípio determinante, e só a lei moral deve considerar-se como a causa que a determina a fazer daquele o seu objecto (Objekt) e também a da sua realização ou fomento. É muito importante trazer isto à memória num caso tão delicado como o da determinação dos princípios morais, onde mesmo a mais pequena falsa interpretação adultera as intenções (Gesinnungen). Efectivamente, teve já de observar-se, mediante a Analítica, que, quando se aceita, antes da lei moral, um objecto (Objekt) qualquer sob o nome de um bem enquanto princípio determinante da vontade e dele se deriva em seguida.
o princípio prático supremo, isso suscitará então sempre a heteronomia e a exclusão do princípio moral.

É evidente, porém, que, se no conceito de soberano bem está já incluída a lei moral enquanto condição suprema, o soberano bem não é então somente objeto (Objekt), mas também o seu conceito e a representação da sua existência possível mediante a nossa razão prática constituem ao mesmo tempo o princípio determinante da vontade pura; porque então a lei moral, efectivamente já incluída neste conceito e com ele pensada, e mais nenhum outro objecto (Gegenstand), é que determina a vontade, segundo o princípio da autonomia. Não há que perder de vista esta ordem dos conceitos da determinação da vontade porque, de outro modo, surge uma falsa compreensão de si mesmo e julga-se estar na contradição quando tudo, no entanto, coexiste na mais perfeita harmonia.

/198 Capítulo II

DA DIALÉCTICA DA RAZÃO PURA
NA DETERMINAÇÃO DO CONCEITO
DO SOBERANO BEM

O conceito de soberano encerra já um equívoco que, se não se lhe prestar atenção, pode ocasionar discussões inteiros. Soberano (Höhe) pode significar suprema (supranum) ou também perfeito (consummum). O primeiro constitui aquela condição que é em si mesma incondicionada, quer dizer, a nem uma outra sujeita (originarium); o segundo é aquele todo (Ganze) que não constitui parte alguma de um todo ainda maior da mesma espécie (perfectissimum). Demonstrou-se, na Analítica, que a virtude (enquanto mérito de ser feliz), é a condição suprema de tudo o que nos possa aparecer como apenas desejável, por conseguinte, também de toda a nossa busca da felicidade; que é, pois, o bem supremo. No entanto, ela nem por isso é aínda o bem total e perfeito, enquanto objecto (Gegenstand) da faculdade de julgar de seres racionais finitos, efectivamente, para o ser, exige-se dela também a felicidade e, claro está, não somente aos olhos /199 interessados da pessoa que a si mesma se torna por fim, mas mesmo no julzo de uma razão imparcial que considera a virtude em geral no mundo como fim em si. Com efeito, ter necessidades da
felicidade, ser também dela digno e, apesar de tudo, dela mesma não participar, eis o que não pode conciliar-se com o querer perfeito de um ser racional que possuiria ao mesmo tempo todo o poder, se apenas tentativamente imaginarmos um tal ser. Ora, na medida em que a virtude e a felicidade constituem conjuntamente a posse do soberano bem numa pessoa e em que também a felicidade é repartida em proporção com a moralidade (como valor da pessoa e seu mérito de ser feliz), formam o soberano bem de um mundo possível: isto significa, pois, o todo, o bem perfeito, em que, no entanto, a virtude: enquanto condição, é sempre o bem supremo, porque não tem acima de si mais nenhuma condição, porque a felicidade é sempre algo de agradável para aquele que a possui mas que, por si mesma apenas, não é absolutamente e em todos os aspectos boa, mas pressupõe sempre como condição a correta moral conforme à lei.

Duas determinações unidas necessariamente num conceito devem estar conexas como princípio e consequência, e sem dúvida, de tal modo que ou esta unidade é considerada como analítica (conexão lógica) ou como sintética (conexão real), aquela segundo a lei da /200/ identidade, esta é de acordo com a lei da causalidade. A conexão da virtude com a felicidade pode, pois, concebe-se de tal modo que ou o esforço por ser virtuoso e a busca racional da felicidade não são duas ações diferentes, mas ações totalmente idênticas, visto que não é preciso fundar a primeira num outro máximo diversa da segunda; ou essa conexão é estabelecida de modo que a virtude produz a felicidade como algo distinto da consciência da virtude, tal como a causa produz um efeito.

Das antigas escolas gregas, houve na realidade apenas duas que, na determinação do conceito de soberano bem, seguiram um método de tal modo idêntico que não admitiram a virtude e a felicidade como dois elementos distintos do soberano bem, por conseguinte, não procuraram a unidade do princípio segundo a regra da identidade: mas de novo se separaram o escolherem de modo diferente o seu conceito fundamental. O epicurista dizia: ter consciência da máxima que conduz à felicidade é a virtude; mas o estoico afirmava: ser consciente da máxima é a virtude. Para o primeiro, a prudência equivale à moralidade; para o segundo, que escolhia para a virtude uma designação mais elevada, só a moralidade era a verdadeira sabedoria.

/Á 200, 201

/Á 202
mesmo bem soberano, para tozar possível este último, muito se limitam e prejudicam mutuamente no mesmo sujeito. Por isso, 203 a questão: como é praticamente possível o soberano bem? — continua a ser sempre, não obstante todas as tentativas de facio até agora feitas, um problema não resolvido. Na Analítica, porém, propõe-se aquilo que dela faz um problema de difícil solução, a saber, que a felicidade e a moralidade são dois elementos do soberano bem específico e totalmente diferentes e que, por conseguinte, a sua conexão não pode ser conhecida analiticamente (como se, por exemplo, aquele que busca a sua felicidade, se encontrasse já virtuoso nesta sua conduta pela simples resolução dos seus conceitos, ou se aquele que obedece à virtude se encontrasse feliz já ipso facto pela consciência de uma tal conduta), mas é uma sintese dos conceitos. Porém, visto que esta conexão é reconhecida como necessária a priori, por conseguinte, praticamente, logo, não derivada da experiência, e uma vez que a possibilidade do soberano bem não se baseia em princípios empíricos, a dedução deste conceito deveria ser necessariamente transcendental. É a priori (moralmente) necessária produzir o soberano bem para a liberdade da vontade: a condição da possibilidade do bem supremo deve, pois, fundar-se em princípios a priori do conhecimento.

204 I — A antinomia da razão prática

No soberano bem, para nós prático, isto é, a realizar mediante a nossa vontade, a virtude e a felicidade são pensadas como necessariamente unidas de tal modo que uma não pode ser admitida pela razão pura prática sem que também a outra a ele esteja inerente. Ora, esta conexão (como qualquer outra em geral) é ou analítica ou sintética. Mas, visto que esta conexão dada não pode ser analítica, como justamente se mostrou antes, deve então conceber-se como sintética e, claro está, como ligação da causa ao efeito, porque concerne a um bem prático, isto é, um bem possível pela ação. É preciso, pois, ou que o desejo de felicidade seja a causa motriz (Bewegursache) para as máximas da virtude, ou que a máxima da virtude seja a causa eficiente da felicidade. O primeiro caso é absolutamente impossível; porque (como se demonstrou na Analítica) máximas que colocam o princípio determinante da vontade no anel da sua felicidade de nenhum modo são morais e não podem fundar virtude alguma. O se-gundo caso, porém, é igualmente impossível porque toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação 205 da vontade, não se regula pelas disposições morais da vontade, mas pelo conhecimento das leis naturais e pelo poder físico de as utilizar para os seus objectivos; por conseguinte, não pode esperar-se no mundo, mediante a mais precisa observação das leis morais, nenhuma conexão, necessária e suficiente para o soberano bem, da felicidade com a virtude. Ora, dado que o fomento do bem supremo, o qual encerra no seu conceito esta conexão, é um objecto (Objekt) a priori necessário da nossa vontade e está indissoluvelmente ligado à lei moral, a impossibilidade deste fomento deve demonstrar também a falsidade da lei. Se, pois, o soberano bem é impossível segundo as regras práticas, então a lei moral, que ordena promover o mesmo, deve também ser fantástica e votar-se a fins imaginários vazios, por conseguinte, ser falsa em si.

II — Superação crítica da antinomia da razão prática

Na antinomia da razão pura especulativa encontra-se um antagonismo semelhante entre a necessidade natural e a liberdade, na causalidade dos eventos no mundo. Ela foi superada pela demonstração de que nenhum verdadeiro antagonismo existia 206 quando os eventos e o próprio mundo, em que eles ocorrem (como também assim deve ser), se consideram apenas como fenómenos; visto que um só e mesmo ser agente, como fenómeno (mesmo perante o seu próprio sentido interno), tem no mundo sensível uma causalidade que é sempre conforme ao mecanismo natural mas que, relativamente ao mesmo evento, ao considerá-lo a pessoa agente simultaneamente como nomen (como pura inteligência, na sua existência não determinável segundo o tempo), pode incluir um princípio de determinação dessa causalidade segundo leis naturais, que é em si mesmo independente de toda a lei natural. O mesmo se passa justamente com a presente antinomia da razão pura prática. A primeira das duas proposições, que a aspiração à felicidade suscita um princípio de disposição virtuosa, é absolutamente falsa; a segunda porém, que a disposição virtuosa produz necessariamente a felicidade, não é absolutamente falsa mas, enquanto é considerada como forma da causalidade no mundo sensível e, por conseguinte, se eu
assumo a existência nesse mesmo mundo como o único modo da existência é ser racional, é apenas condicionalmente falsa. Porém, visto que não estou unicamente autorizado a conceber a minha existência também como número um mundo do entendimento, mas tenho mesmo na lei moral um princípio determinante puramente intelectual da minha causalidade (no mundo sensível), não é impossível que a moralidade en quanto efeito no mundo sensível, uma conexão necessária, a título de causa, se não imediatamente, apesar de tudo imediatamente (por intermédio de um autor inteligível da natureza), conexão essa que, numa natureza que é simplesmente objecto (Objekt) dos sentidos, jamais pode ter lugar a não ser acidentalmente e não pode ser suficiente para o soberano bem.

Portanto, não obstante este antagonismo aparente de uma razão prática consigo mesma, o soberano bem, o fim supremo necessário de uma vontade moralmente determinada, é um verdadeiro objecto (Objekt) dessa mesma razão prática; com efeito, ele é praticamente possível e as máximas da vontade, que a tal se referem segundo a sua matéria, tem realidade objetiva, a qual foi inicialmente considerada através daquela antinomia existente na conexão da moralidade com a felicidade segundo uma lei universal, mas por simples mal-entendido, porque se tomava a conexão entre fenômenos por uma conexão das coisas em si com os fenômenos.

Se nos vemos forçados a procurar a possibilidade do soberano bem, este objectivo de todos os seus desejos morais assinalado pela razão a todos os seres racionais, em tal conjura, a saber, na conexão com um mundo inteligível, 208 é de estranhar que apesar de tudo os filósofos, tanto antigos como modernos, tenham encontrado a juesta vida (no mundo sensível) a felicidade com a vontade numa proporção inteiramente adequada, ou que tenham podido persuadir-se de dela ter consciência. Efectivamente, Epicuro, tal como os estoicos, elevaram acima de toda a felicidade que brosa na vida a partir da consciência da vontade; e o primeiro, nas suas prescrições práticas, não tinha sentimentos tão baixos como se poderia concluir dos respectivos da sua teoria, que ele utilizava para a explicação, não para a acção, ou, como tanto a interpretaram, enganados pelo termo voluptuosidade em vez de satisfação, mas contava a prática mais desinteressada do bem entre os modos de fruição da alegria mais íntima, e a temperança e o domínio das inclinações, tal como as pode exigir sempre o mais rigoroso filósofo moral, pertenciam ao seu projecto de prazer (entendia por ele o coração sempre joioso); diversão dos estóicos sobretudo por unicamente colocar o princípio determinante neste prazer — o que os últimos, e certamente com razão, recusavam. Efectivamente, por um lado, o virtuoso Epicuro, como ainda agora muitos homens moralmente bem intencionados, embora sem reflexirem assim profundamente sobre os seus princípios, caiu ao erro de pensar já a intenção (Gesinnung) virtuosa nas pessoas a que queria primeiramente indicar o móbil da virtude (e, na realidade, o homem honesto não pode achar-se feliz se, primeiro, não tiver consciência da sua honestidade; porque, nessa intenção, as censuras que, nas transgressões, ele seria forçado a fazer-se a si mesmo em virtude da sua própria maneira de pensar e a autocondenação moral privató-lh-am de toda a fruição do agrado que, de outro modo, o seu estado pode conter). No entanto, a questão é esta: como são primeiramente possíveis uma tal intenção e um tal modo de pensar para estimar o valor da sua existência, visto que antes não se depara ainda no sujeito com sentimento algum de um valor moral em geral? Sem dúvida, o homem, se foi: virtuoso, não sentirá alegria na vida sem ser consciente de cada acção da sua honestidade, por mais favorável que a sorte lhe seja no seu estado físico; mas, para o tornar antes de tudo virtuoso, por conseguinte, antes de ele ter em tão alta estima o valor moral da sua existência, pode enaltecer-se diante dele a paz da alma que deverá predominar da consciência de uma honestidade, acrítica da qual ele, ao entanto, não tem ideia alguma?

Por outro lado, porém, reside sempre aqui a ocasião de um erro de subpreço (vitium suboppositum) e, por assim dizer, de uma ilusão óptica na autoconsciência da diferença entre o que se faz e o que se sente, ilusão que nera o mais experimentado consegue totalmente 210 evitar. A intenção moral (moralische Gesinnung) está necessariamente conexas com uma consciência da determinação da vontade, imediatamente pela lei. ora, a consciência de uma determinação da faculdade de desejar é sempre o princípio de uma satisfação na acção, que assim é produzida; mas este prazer, este deleite: em si mesmo, não é o princípio determinante da acção, mas a determinação da vontade é que é imediatamente, pela razão apenas, a causa do sentimento de prazer, e aquela permanece uma determinação pura prática, não estética, da faculdade de desejar. ora, uma vez que, interiormente, esta determinação faz justamente o efeito de uma impulsação à actividade, tal como o teria feito...
um sentimento do agradê que é esperado da acção desejava, vemos assim facilmente aquilo que nós próprios fazemos como algo que sentimos apenas no estado passivo, e tomamos o móbil moral por uma impulsa sensível, como costuma sempre acontecer na chamada ilusão dos sentidos (aqui, no sentido intelectual). É alguma coisa de muito sublime na natureza humana ser determinado imediatamente às acções por uma pura lei da razão e até mesmo considerar a ilusão, o elemento subjetivo desta determinabilidade intelectual da vontade, como algo de estético e como efeito de um sentimento sensível particular (porque um sentimento intelectual seria uma contração). É também de grande importância chamar a atenção para esta propriedade da nossa personalidade e cultivar o melhor possível o efeito da razão sobre este sentimento. Deve, porém, mediante glorificações espúrias deste princípio moral de determinação enquanto móbil, ao atribuir-se-lhe como fundamentos sentimentos de prazeres peculiares (que, no entanto, são apenas consequências), acarretar-se de rebaixar e desfigurar o autêntico e genuíno móbil, a própria lei, por assim dizer como que mediante um falso brilho. O respeito, e não o prazer ou a fruição da felicidade, é pois algo para o qual nenhum sentimento precedente, posto como fundamento da razão, é possível (porque esta seria sempre estético e pátológico); a consciência do constrangimento imediato da vontade pelo móbil moralmente é um análogo do sentimento do prazer porque, em relação à faculdade de desejarmos, produz justamente o mesmo sentimento, mas a partir de fontes diferentes; porém, só mediante este modo de representa se pode alcançar o que se procura, a saber, que as acções têm lugar não apenas em conformidade com o dever (em consequência de sentimentos agradáveis), mas por dever, do que tem de ser o verdadeiro fim de toda a formação (Bildung) moral.

Mas, não se possui um termo que designe, não uma fruição, como o termo de felicidade, mas indique apesar de tudo uma satisfação na sua existência, um análogo da felicidade, que deve necessariamente acompanhar a consciência da virtude? Sim! este termo é auto-contenção (Selbstzufriedenheit) que, no seu significado genuíno, indica sempre apenas uma satisfação negativa na sua existência, na qual se está consciente de nada precisar. A liberdade e a consciência da liberdade, enquanto consciência de um poder (Vermögen) de seguir a lei com uma disposição predominante, é a independência relativamente às inclinações, pelo menos enquanto causas motrizes determinantes (embora não como causas affectantes) do nosso desexo, e na medida em que eu tenho consciência dessa independência no seguimento das minhas máximas morais, é a única fonte de um contentamento não fundado em sentimento particular algum, invariável, que se pode chamar intelectual. O contentamento estético (assim impropriamente denominado), que se baseia na satisfação das inclinações, por mais refinadas que se possam imaginar, jamais pode ser adequado àquilo em que a tal propósito se pensa. Efectivamente, as inclinações variam, crescem com a promoção que se lhes permite experimentar e deixam sempre um vazio ainda maior do que aquelle que se julgara colmatar. Eis porque são sempre inerentes para um ser racial e, embora este não possa delas desfazer-se, provocam nele o desejo de delas se desembaraçar. Mesmo uma inclinação por algo de conforme ao dever (por exemplo, pela beneficência) pode crantemente facilitar muito a eficácia das máximas morais, mas nenhuma pode suscitar. Com efeito, tudo nesta se deve referir à representação da lei como princípio determinante, se a acção deve conter não só a legalidade, mas também a moralidade. A inclinação é cega e servil, quer seja ou não de boa qualidade, e a razão, onde se trata de moralidade, não deve simplesmente fazer o papel de tutor da inclinação mas, sem a tomar em consideração, preocupar-se exclusivamente do seu próprio interesse enquanto razão pura prática. Mesmo este sentimento de compaixão e de ternura simpática, se ele precede a consideração daquilo que é o dever e se torna princípio de determinação, é oneroso para as próprias pessoas bem intencionadas, lança a confusão nas suas máximas cuidadosamente pensadas e suscita o desejo de dele serem desembaraçadas e de se submeterem apenas à razão legisladora.

Do que precede é possível compreender-se como a consciência desta faculdade de uma razão pura prática pode produzir pelo feito (a virtude) uma consciência do domínio sobre as inclinações, por conseguinte, também da independência a seu respeito, logo, igualmente da insatisfação que sempre se acompanha e, assim, uma satisfação negativa com o seu estado, isto é, contentamento que, na sua fonte, é contentamento com a sua pessoa. A própria liberdade torna-se deste modo (isto é, indiretamente) capaz de uma fruição que não pode chamar-se felicidade, porque não depende da ocorrência positiva de um sentimento, nem beatitude, para falar com precisão, porque não encerra uma independência total relativamente às
 inclinationés e as necessidades mas que, no entanto, é semelhante à beatitude na medida em que, pelo menos, a sua determinação da vontade pode libertar-se da sua influência e é análogo, ao menos segundo a sua origem, à auto-suficiência que unicamenté pode atribuir-se ao Ser supremo.

Desta resolução da antinomia da razão pura prática segue-se que, nos princípios práticos, se pode conceber pelo menos como possível (mais sei por isso conhecer e discernir) uma ligação natural e necessária entre a consciência da moralidade e a expectação de uma felicidade a ela proporcionada, como consequência sua; e que, pelo contrário, é impossível que princípios de busca da felicidade possam suscitar a moralidade: que, por conseguinte, o bem supremo (enquanto condição primeira do soberano bem) constituir a moralidade e, pelo contrário, a felicidade forma certamente o seu segundo elemento, de tal modo porque esta é apenas a consequência moralmente condicionada, embora necessária, da primeira. Só nesta subordinação é que o soberano bem é o objecto (Objekt) integral da razão pura prática, que deve necessariamente representar-se como possível, porque é um mandamento dela mesmo contribuir para um propósito possível para a sua realização. Mas porque a possibilidade de uma tal ligação do condicionado com a sua condição pertence totalmente à relação suprasensível das coisas e não pode ser dada segundo lei do mundo sensível, embora a consequência prática desta ideia, a saber, as ações, que visam tornar efectivo o soberano bem, se insecem no mundo sensível: procuraremos, pois, expor os princípios dessa possibilidade, em primeiro lugar em relação ao que está imediatamente em nosso poder e, depois, em segundo lugar, quanto ao que a razão, como suplemento da nossa impotência, oferece para a possibilidade do soberano bem (necessário, segundo princípios práticos) e que não está em nosso poder.

III — Do primado da razão pura prática na sua conexão com a razão pura especulativa

Por primado entre duas ou mais coisas ligadas pela razão entendo a prioridade de uma delas ser o primeiro princípio determinante da conexão com todas as outras. No sentido mais restrito, prático, primado significa a superioridade do interesse de uma enquanto o interesse das outras está subordinado a esse interesse (que não pode estar subordinado a mais nenhum outro). Pode atribuir-se a cada faculdade da alma (Gemiit) um interesse, isto é, um princípio que contém a condição sob a qual únicamente se fomenta o seu exercício. A razão, como faculdade dos princípios, determina o interesse de todas as forças do ánimo, mas ela própria determina o seu. O interesse do seu uso especulativo consiste no conhecimento do objecto (Objekt) até aos mais elevados princípios a priori, o uso prático na determinação da vontade, em relação ao fim último e completo. O que é necessário para a possibilidade de um uso da razão em geral, a saber, que os seus princípios e as suas afirmações não devem contradizer-se entre si, em nada participa do interesse desta faculdade, mas é a condição em geral de ter razão; unicamente a extensão, não o simples acordo consigo mesma, se considera como o seu interesse.

Se a razão prática nada mais houvesse de admitir e pensar como dado a não ser o que a razão especulativa lhe pudesse por si mesma apresentar segundo o seu discernimento, seria esta a ter o primado. Supondo, porém, que ela tenha por si mesma princípios originais a priori com os quais estavam indissolublemente ligadas certas posições teóricas que, no entanto, se subtraem a todo o possível discernimento da razão especulativa (embora certamente não devam também pôr-se em contradição com ela), a questão é saber qual é [217] o interesse supremo (não aquele que deve retroceder, porque um não se opõe necessariamente ao outro); se a razão especulativa, que nada sabe de tudo o que a razão prática lhe propõe aceitar, deve admitir estas proposições e procurar, embora para ela sejam transcendentais, uní-las com os seus conceitos como uma propriedade (Besitze) estranha para a transcendida, ou se está autorizada a perseguir obstinadamente o seu próprio interesse isolado e, segundo a canónica de Epicuro, a declinar como vão sofismar tudo o que não pode certificar, mediante exemplos evidentes a estabelecer na experiência, a sua realidade objetiva, se bem que isso se misture ainda muito com o interesse do uso (puro) prático e não esteja em si também em contradição com a razão teórica, apenas porque tal não causa realmente dano ao interesse da razão especulativa, ao suprimir os limites que ela a si mesma se pôs e ao abandoná-la a toca a demência ou insensatez da imaginação.

Na realidade, na medida em que a razão prática enquanto patologicamente condicionada, isto é, administrando simplesmente o interesse das inclinações sob o princípio sensível da felicidade, fosse posta como fundamento, não seria permitido
fazer esta exigência à razão especulativa. O paradoxo de Maimón ou a unão fundante dos teósofos e místicos com a divindade, segundo o gosto de cada qual, importa à razão a sua monstruosidade e valeria tanto não ter nenhum como abandoná-la de uma tal maneira a todos os devaneios. Mas se a razão pura pode por si mesma ser prática e realmente o é, como o demonstra a consciência da lei moral, é no entanto sempre apenas uma e mesma razão que, quer seja do ponto de vista teórico ou prático, julga segundo princípios a priori; e é evidente que, embora do primeiro ponto de vista o seu poder não seja suficiente para estabelecer peremptoriamente certas proposições que, contudo, não estão precisamente em contradição com ela, deve, logo que estas proposições estão indissoluvelmente ligadas ao interesse prática da razão pura, admiral- -las, sem dúvida como uma oferta a ela estranha, que não provém do seu solo mas, no entanto, bastante certificada, e procurar compará-las e conectá-las com tudo o que tem em seu poder, enquanto razão especulativa; não obstante, resigna-se a admitir que aqui não se trata do seu discernimento, mas de extensões do seu uso para um outro objectivo, isto é, prático, o que de modo algum se opõe ao seu interesse que consiste na limitação da temeridade especulativa.

Por isso, na ligação da razão pura especulativa com a razão pura prática em vista de um conhecimento, o primado pertence à última, pressupondo, porém, que esta unão não seja, claro está, contingente e arbitrária, mas fundada a priori na própria razão, por conseguinte, necessária. Efectivamente, sem esta subordinação, surgiria um conflito da razão consigo mesmo porque, se elas estivessem simplesmente juntas, a primeira encerraria-se-ia estritamente nos seus limites e não admitiria no seu domínio nada da segunda, mas esta, no entanto, estenderia os seus limites sobre tudo e procuraria, onde o exigisse a sua necessidade, incluir aquelas dentro dos seus. Mas não pode pedir-se à razão pura prática que se subordine à razão especulativa e, portanto, que inverta a ordem, porque todo o interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático.

---

IV — A imortalidade da alma como um postulado da razão pura prática

A realização do soberano bem no mundo é o objecto (Objekt) necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Nesta vontade, porém, a total conformidade das intenções (Gestenungen) a lei moral é a condição suprema do soberano bem. Ela deve, pois, ser tão possível como o seu objecto, porque a está contida no próprio mandamento de a este fomentar. Mas a plena conformidade da vontade à lei moral é a santidade, uma perfeição de que nenhum ser racional do mundo sensível é capaz em momento algum da sua existência. No entanto, uma vez que ela é exigida como praticamente necessária, só pode encontrar-se num progresso que vai até ao infinito e é necessário, segundo os princípios da razão pura prática, admitir uma tal progressão prática enquanto objecto real (ratis Objekt) da nossa vontade.

Este progresso infinito, porém, só é possível sob o pressuposto de uma existência e de uma personalidade indefinidamente persistentes do mesmo ser racional (a que se dá o nome de imortalidade da alma). Portanto, o soberano bem, praticamente, só é possível sob o pressuposto da imortalidade da alma; por conseguinte, esta, enquanto indissoluvelmente ligada à lei moral, é um postulado da razão pura prática (peio qual entende eu uma proposição teórica, como tal, porém, não demonstrável, por estar inseparavelmente anexa a uma lei prática que tem a priori um valor incondicionado). A proposição acerca da determinação moral da nossa natureza, que só num progresso indo até ao infinito se pode chegar à plena conformidade com a lei moral, é da maior utilidade, não só em relação ao suplemento actual da importância da razão especulativa, mas também a respeito da religião. Na ausência desta proposição, ou a lei moral é inteiramente desvalorizada na sua santidade ao ser imaginada arbitrariamente como branda (indulgente) e, portanto, adequada à nossa comodidade, ou exorbita-se também a sua missão e ao mesmo tempo a expectativa de uma determinação inacessível, a saber, uma total aquisição da santidade da vontade, e perde-se em sonhos teosóficos entusiásticos, totalmente opostos ao conhecimento de si mesmo; e virtude destas duas coisas é impedido o incessante esforço por uma obediência pontual e completa a um mandamento da razão rigoroso e inflexível, não ideal apesar de tudo, mas verdadeiro. Para um ser racional, mas
finito, é somente possível um progresso até ao infinito, desde os graus inferiores até aos estádios superiores da perfeição moral. O infinito, para o qual a condição do tempo nada é, não existe, e para nós sem fim, a totalidade da conformidade com a lei moral, é a santidade, que exige inflexivelmente o seu manuemento para se harmonizar com a sua justiça na parte que ele assinala a cada um no soberano bem, deve encontrar-se inteiramente numa única intuição intelectual da existência dos seres racionais. O que unicamente pode cabe à criatura, em relação à esperança desta participação, é a consciência da sua intenção (Gesinnung) provada de, a partir do seu progresso anteriore desde o pior para o moralmente melhor e da resolução imutável a ela assinificada, esperar uma continua recuperação ininterrupta desse progresso, tão longo quanto a sua existência se pode estender, mesmo para lhe desta vida (1); e portanto, de nunca aqui certamente, nem em qualquer momento futuro previsível da sua existência, mas apenas na infinidade da sua duração (só por Deus abarcável no seu

---

(1) A crença da imutabilidade da sua intenção (Gesinnung), no progresso para o bem, parece no entanto ser em si igualmente impossível para uma criatura. Pois mesmo, a doutrina religiosa cristã dá-lhe derivar unicamente do mesmo espírito que opera a santidade, isto é, esta firme resolução, e, como ela, a consciência da perseverança no progresso moral. Mas, de modo também natural, aquele que é consciente de, durante uma grande parte da sua vida até ao fim da mesma, se ter mantido em progresso para o melhor, e certamente em virtude de genuínos princípios morais de determinação, pode ter sem dúvida a esperança confortante, embora não a certeza, de que ele persistirá neste princípio, mesmo numa existência prolongada para além desta vida: e, se bem que não esteja jamais aqui justificável aos seus próprios olhos nem deva jamais esperar sê-lo no aguardado incremento futuro da sua perfeição natural, juntamente porém com o aumento também dos seus deveres, pode no entanto, neste progresso que, apesar de considerar a um objectivo resolvido até ao infinito, vale para Deus como possa, ter um vislumbre de um futuro bem-aventurado; efectivamente, aí se encontra a expressão de que a razão se serve para designar um bem-estar perfeito, independente de todas as causas contingentes do mundo, o qual, tal como a santidade, é uma ideia que unicamente pode estar contida num progresso indefinido e na sua totalidade, por conseguinte, jamais é alcançado plenamente pela criatura.

---

V — A existência de Deus como um postulado da razão pura prática

Na análise precedente, a lei moral levou ao problema prático que é prescrito, sem qualquer intervenção de motivos sensíveis, simplesmente pela razão pura, a saber, o problema da integralidade necessária da primeira e parte principal do soberano bem, da moralidade e, visto que tal problema só pode ser cabalmente resolvido numa eternidade, ao postulado da imortalidade. Esta mesma lei deve igualmente conduzir à possibilidade do segundo elemento do soberano bem, a saber, à felicidade adequada a essa moralidade, e de um modo tão disinteressado como anteriormente, a partir das simples razão imparcial, isto é, ao pressuposto da existência de uma causa adequada a este efeito, quer dizer, a postular a existência de Deus enquanto necessariamente inerente à possibilidade do soberano bem (objecto esse da nossa vontade que está necessariamente ligado à legislação moral da razão pura). Queremos expor convincentemente esta conexão.

A felicidade é o estado no mundo de um ser racional para o qual, na totalidade da sua existência, tudo corre segundo o seu desejo e a sua vontade e funda-se, pois, na harmonia da natureza com o fim integral desse ter e igualmente com o princípio determinante essencial da sua vontade. Ora, a lei moral, enquanto lei da liberdade, ordena por princípios determinantes que devem ser totalmente independentes da natureza e da sua harmonia com a nossa faculdade de desejar (como móbeis); mas o ser racional agente no mundo não é, contudo, simultaneamente causa do mundo e da própria natureza. Portanto, não existe na lei moral a menor razão para uma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade a ela proporcionada de um ser que, fazendo parte deste mundo e, portanto, dele depenendo, não pode por isso mesmo ser pela sua vontade causa desta natureza e fazê-la por suas próprias forças condensar-se inteiramente — o que concerne à sua felicidade — com os seus princípios prácticos. No entanto, no problema prático de razão pura, isto é, na aplicação necessária ao soberano bem, postula-se como necessária uma tal conexão: devemos procurar fomentar o soberano bem (o qual, portanto, deve
ser possível). Postula-se assim igualmente a existência de uma causa da natureza no seu conjunto, distinta da natureza, a qual contém o princípio desta conexão, a saber, da concordância exacta da felicidade e da moralidade. Mas essa causa suprema deve conter o princípio da concordância da natureza não só com uma lei da vontade dos seres racionais, mas também com a representação desta lei, na medida em que eles a propõem a si como princípio determinante suprema da vontade, por consequente, não apenas com os costumes seguidos a forma, mas também com a sua moralidade enquanto princípio determinante seu, isto é, com a sua intenção (Gesinnung) moral. Por consequência, o soberano bem só é possível no mundo enquanto se admite uma causa suprema da natureza que tem uma causalidade conforme à disposição (Gesinnung) moral. Ora, um ser que é capaz de ações segundo a representação das leis é uma inteligência (ser racional) e a causalidade de um tal ser, segundo esta representação das leis, é a sua vontade. Assim, a causa suprema da natureza, enquanto ela se deve pressupor /226 para o soberano bem, é um ser que, pelo entendimento e vontade, é a causa (por conseguinte, o autor) da natureza, isto é, Deus. Pelo que, o postulado da possibilidade do soberano bem derivado (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da realidade de um soberano bem primordial, isto é, da existência de Deus. Ora, era para nós um dever fomentar o soberano bem, por conseguinte, não só um direito, mas também uma necessidade como exigência ao dever, de pressupor a possibilidade deste soberano bem, o qual, uma vez que só tem lugar sob a condição da existência de Deus, liga indissoluvelmente a pressuposição do mesmo com o dever, quer dizer, é moralmente necessário admitir a existência de Deus.

Deve aqui observar-se que esta necessidade moral é subjectiva, isto é, um requisito (Bedürfnis), e não objectiva, quer dizer, não é o próprio dever; com efeito, não pode existir dever algum de admitir a existência de uma coisa (porque isso dá unicamente respeito ao uso teórico da razão). Por tal também não se entende que a admisão da existência de Deus, enquanto fundamento de toda a obrigação em geral, seja necessária (efectivamente, este fundamento apoia-se apenas, como assim se demonstrou, na autonomia da razão). Ao dever cabe aqui exclusivamente elaborar a produção e o fomento no mundo do soberano bem, cuja possibilidade também pode assim ser postulada, /227 mas que a nossa razão não considera concebível a não ser sob o pressuposto de uma inteligência suprema;

A admisão da existência desta última conecta-se, pois, com a consciência do nosso dever, se bem que esta própria admisão depende da razão teórica; considerada em relação a esta pode, como princípio de explicação, designar-se hipótese, mas ao tocar à inteligibilidade de um objecto (Objekt) (o soberano bem) que, no entanto, nos é proposto pela lei moral, por conseguinte, de uma necessidade (Bedürfnis) para um objectivo prático, pode denominar-se crença (Glaube) e até mesmo pura crença racional, porque só a razão pura (tanto seguindo o seu uso teórico como prático) é a fonte de onde ela brota.

A partir desta dedução torna-se agora compreensível porque é que as escolas gregas nunca conseguiram chegar à resolução do seu problema acerca da possibilidade prática do soberano bem; é que faziam sempre da regra do uso, que a vontade do homem faz da sua liberdade, o princípio único e suficiente por si mesmo dessa possibilidade, sem para tal ter necessidade, segundo a sua opinião, da existência de Deus. Tinham, sem dúvida, razão em estabelecer o princípio dos costumes independentemente deste postulado, por si mesmo e únicamente em virtude da relação da razão com a vontade e, por conseguinte, em dele fazer a condição prática suprema do soberano bem; mas nem por isso constituía toda a condição da possibilidade /228 desse bem. Os Epicuristas tinham certamente admitido como princípio suprema um princípio dos costumes inteiramente falso, a saber, o da felicidade, e tinham substituído uma lei por uma máxima de escolha arbitrária, segundo a inclinação de cada um; no entanto, procediam a de um modo bastante consequente ao minimizarem tanto o soberano bem, isto é, proporcionalmente à baixezia do seu princípio, e ao não esperarem nenhuma felicidade maior do que aquela que se adquire pela prudência humana (a qual se associam também a temperança e a moderação das inclinações), felicidade essa que, como se sabe, deve revelar-se bastante mesquinha e muito diversa segundo as circunstâncias; as exceções, que as suas máximas deviam sem cessar admittir e que as tornava inadequadas para servirem de leis, nunca eram tomadas em conta. Os Estóicos, pelo contrário, tinham escolhido de um modo inteiramente correto o seu princípio prático supremo, a saber, a virtude, como condição do soberano bem, mas, ao representarem o grau da virtude exigível pela sua pura lei, como podendo ser plenamente alcançado nesta vida, tinham não só elevado o poder moral do homem sob o nome de salmo, acima de todos os limites da sua natureza, e admitido algo que
contradiz todo o conhecimento acerca dos homens, mas também o sobrecruo não queriam admitir a segunda parte integrante do soberano bem, a saber, a felicidade, como um objeto (Gegenstand) particular da humanidade facultade de desejar [229]; tinham antes feito o seu sábio, tal como a uma divindade, na consciência da excelência da sua pessoa, de todo independente da natureza (relativamente ao seu contentamento), ao expô-lo, é verdade, aos males (Ebel) da vida, mas sem a eles o submeterem (representavam-no também ao mesmo tempo como lido do mal (Böse)); e descartavam assim realmente o segundo elemento do soberano bem, a felicidade própria, a colocá-la simplesmente no agir e na satisfação com o seu próprio valor pessoal e, portanto, ao incluí-la na consciência do modo de pensar moral — no que, porém, eles podiam ter sido suficientemente retidos pela voz da sua própria natureza.

A doutrina do Cristianismo (1), mesmo que não seja ainda considerada como doutrina religiosa, fornece a [230]

---

(1) Pensa-se comumente que a prescrição cristã acerca dos costumes não é, relativamente à sua pureza, superior ao conceito moral dos éticos; no entanto, a diferença entre ambos é muito manifesta. O sistema ético fazia da consciência da força da alma o eixo em torno do qual deviam girar todas as disposições morais e, embora os adeptos desse sistema falassem certamente de deveres, determinando-os até muito bem, punham contudo o móbil e o genuíno princípio determinante da vontade numa elevada ordem de ordem de pensar sobre os motivos inteiros dos sentidos, poderosos unicamente em virtude da fraqueza de alma. A virtude era, pois, entre eles, um certo heroísmo do Saber levantando-se acima da natureza animal do homem, o qual se basta a si mesmo, preconiza certamente deveres a outros, está elevado acima deles e não está submetido a tentação alguma para a [230] violação da lei moral. Mas não poderiam fazer tudo isso se se tivessem representado esta lei na pureza e no rigor, como faz a prescrição do Evangelho. Se, por uma ideia, eu entendo uma perfeição para a qual nada de adequado pode ser forçado na experiência, as ideias morais nem por isso são algo de transcendente, isto é, nada daquilo de que nunca sequer poderíamos determinar suficientemente o conceito, ou acerca do qual é incerto que um objeto (Gegenstand) lhe corresponda em toda a parte, como as ideias da razão capcussativa, mas se se vêem, enquanto arquétipos da perfeição prática, de regra indispensável da

---

este respeito um conceito do soberano bem (do Reino de Deus), que é o único a satisfazer a mais rigorosa exigência da [231] razão prática. A lei moral é santa (inflexível) e exige a santidade dos costumes, embora toda a perfeição moral a que o homem pode chegar seja sempre apenas a virtude, isto é, a disposição (Gemeinschaft) conforme à lei por respeito pela lei, por conseguinte, a consciência de uma tendência contínua para a transgressão, pelo menos para a impureza, isto é, para a mistura de muitos princípios determinantes espúrios (não morais) na observância da lei, por consequência, uma auto-estima unida à humildade e, portanto, relativamente à santidade que a lei Crista exige; a criatura nada mais resta que o progresso até o infinito. O valor de uma disposição (Gemeinschaft) inteiramente conforme à lei moral é infinito; porque toda a felicidade possível, no juízo de um sublime e omnipotente dispensador dessa mesma felicidade, não conhece nenhum outro limite e não ser a carência de conformidade de seres racionais ao seu dever. Mas, por si mesma, a lei moral não promete, contudo, felicidade alguma; esta, com efeito, segundo conceitos de uma ordem natural em geral, não está necessariamente conexa com a observância desta lei. Ora, a moral Crista suplementa esta

---

conduta moral e, ao mesmo tempo, de medida de comparação. Ora, se considero a moral cristã pela seu lado filosófico, ela aparecerá, comparada com as ideias das escolas gregas, do modo seguinte: As ideias dos Cínicos, dos Epicuristas, dos Éticos e dos Cristãos são a simplicidade da natureza, a prudência, a sabedoria e a santidade. No tocante ao caminho para o chegar, os filósofos gregos distinguem-se entre si de tal modo que os Cínicos achavam-se tal. Ela, e tal o suficiente o sentimento e os outros apenas a via da virtude, pensando no entanto uns e outros que bastava o simples uso das forças naturais. A moral Crista, que regula a sua prescrição de uma maneira tão pura e severa (como, aliás, deve ser), tira ao homem a confiança de lhe ser perfeitamente adequado, pelo menos nesta vida, mas, no entanto, consola-o também pelo facto de podermos esperar, se agirmos tão bem quanto está em nosso poder (Vollmachen), que aquilo que não está em nosso poder nos será dado de uma outra maneira, quer saibamos ou não como. Aristóteles e Platão distinguiam-se unicamente em consideração da origem dos nossos conceitos morais.

---
carência (do segundo elemento indispensável do soberano bem) pela representação do mundo, em que seres raciais se consagram à lei moral com toda a sua alma, como um reino de Deus no qual a natureza e os costumes chegam a uma harmonia, por si mesma estranha a qualquer um dos dois, mediante um criador santo que torna possível o soberano bem derivado. A santidade dos costumes está-lhes já indicada nesta vida como a regra, mas a felicidade a ela proporcionada, a beatitude, é representada apenas como atingível numa eternidade; porque a santidade deve ser sempre em toda a condição o arquiteto da sua conduta e o progresso em direção a ela é já possível e necessário nesta vida, mas a beatitude, sob o nome da felicidade, não pode ser alcançada neste mundo (tanto quanto depende do nosso poder) e, por conseguinte, transforma-se simplesmente em objecto (Gegenstand) da esperança. Não obstante, o princípio cristão da moral em si mesmo não é teológico (portanto, heteronômico), mas autonomia da razão pura prática por si mesma, porque esta moral não faz de conhecimento de Deus e da sua vontade o fundamento destas leis, mas apenas da consecução do soberano bem, com a condição de que se lhe obedezca e coloca mesmo o móbil genuíno da obediência da lei, não nas consequências delas esperadas, mas na representação do dever apenas, enquanto na sua fria observação reside unicamente o merecemos a aquisição das últimas.

Deste modo a lei moral conduze, através do conceito de soberano bem enquanto objecto (Objekt) e fim derriere da razão pura prática, à religião, isto é, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções, isto é, ordens arbitrárias e por si contingentes de uma vontade estranha, mas como leis essenciais de toda a vontade livre por si mesma, as quais, no entanto, devem ser consideradas como mandamentos do Ser supremo, porque de uma vontade moralmente perfeita (santa e boa), ao mesmo tempo também toda-poderosa, apenas podemos esperar o soberano bem que a lei moral nos faz um dever propor como objecto do nosso esforço e, por conseguinte, a chegar pela consonância com esta vontade. Também aqui, pois, tudo permanece desinteressado e unicamente baseado no dever sem que o temor ou a esperança enquanto motivos possam ser tomados como fundamento, os quais, se se tornam princípios, aniquilam todo o valor moral das ações. A lei moral manda-me fazer do soberano bem possível num mundo o objecto (Gegenstand) supremo de toda a conduta. Mas não posso esperar realizá-lo senão mediante a conformidade da minha vontade com a de um autor do mundo santo e bom e, embora a minha própria felicidade esteja igualmente contida no conceito do soberano bem enquanto conceito de um todo, onde a maior felicidade se apresenta como ligada na mais exacta proporção à máxima perfeição moral (possível nas criaturas), não é contudo ela, mas a lei moral (que submete antes rigorosamente a certas condições e a minha ânsia ilimitada de felicidade) o princípio determinante da vontade, que é proposto para o fomento do soberano bem.

Eis porque a moral não é propriamente a doutrina sobre como nos tornámos felizes, mas como devemos tornar-nos dignos da felicidade. Só quando a religião se acrescenta é que também surge a esperança de um dia participarmos na felicidade na medida em que vivemos o cuidado de dela não sermos indignos.

Digno é alguém da posse de uma coisa ou de um estado quando o facto de ele estar em tal posse se harmoniza com o soberano bem. Fácilmente se pode discernir agora que todo o mérito cabe à conduta moral, porque esta faz consistir no conceito do soberano bem a condição do resto (do que pertence ao estado), a saber, da participação na felicidade. Segue-se, pois, daqui que não se deve jamais tratar a moral em si como doutrina da felicidade, isto é, como uma instrução para se tornar participes da felicidade; com efeito, ela tem apenas a ver com a condição racional (conditio sine qua non) da última, não com um meio de a adquirir. Mas quando ela (que simplesmente impõe deveres, e não fornece aos desejos interessados as medidas a tomar) foi plenamente proposta: só então, depois que desperta o desejo moral fundado numa lei de fomentar o soberano bem (de trazer até nós o reino de Deus), desejo que antes não podia ascender a nenhuma alma interessada, e em sua ajuda se dá o passo para a religião, é que esta doutrina moral se pode chamar também doutrina da felicidade, porque a esperança para tal só irrompe primordialmente com a religião.

Pode igualmente perceber-se aqui que, se se perguntar pelo fim último de Deus na criação do mundo, se deve mencionar não a felicidade dos seres raciais neste mundo, mas o soberano bem que aquele desejo destes seres acrescenta ainda uma condição, a saber, a de se tornar digno da felicidade, isto é, a moralidade destes mesmos seres raciais, a qual é
a única a conter a regra por cujo intermédio eles apenas podem esperar, graças à mão de um sábio autor do mundo, tornar-se participes da felicidade. Efectivamente, visto que a sabedoria, considerada teoricamente, significa o conhecimento do soberano bem e, praticamente, a conformidade da vontade com o soberano bem, não pode, pois, atribuir-se a uma sabedoria suprema e autônoma um fim que se funda simplesmente na bondade.

De facto, o efeito desto (quanto à felicidade dos seres racionais) só pode conceber-se sob as condições restritivas da consciência com a sanidade (I) da sua vontade enquanto conforme ao soberano bem primordial. Eis porque aqueles que colocam o fim da criação na glória de Deus (no pressuposto de que esta não se conceba autropomorficamente como inclinação para ser louvado) encontraram certamente a melhor expressão. Com efeito, nada mais honra a Deus do que aquilo que de mais precioso existe no mundo, isto é, o respeito pelo seu mandamento, a observância do dever sagrado que a sua lei nos impõe, quando segundo (237) se acrescenta a sua excelente disposição de coroar uma ordem tão bela com a felicidade apropriada. Se esta disposição o torna agradável (para falar à maneira dos homens), Ele é, mediante a primeira condição, um objecto de culto (adoração). Até mesmo os homens podem, sem dúvida, atraí para si o amor mediante a prática do bem, mas nunca o respeito, de maneira que a maior beneficência só lhes traz honra enquanto ela é exercida com mérito.

Que, na ordem dos fins, o homem (e como ele todo o ser racional) seja fim em si mesmo, isto é, que não possa jamais ser utilizado por alguém (nem sequer por Deus) simplesmente como meio, sem ao mesmo tempo ser ele próprio um fim; que, por conseguinte, a humanidade deva ser para nós próprios sagrada na nossa pessoa, é o que decorre de si mesmo, porque o homem é o sujeito da lei moral, por conseguinte, daquilo que é santo em si e em virtude do qual e também em consonância com o mesmo em geral unicamente algo o que pode chamar santo. Efectivamente, esta lei moral fundamenta na autonomia da sua vontade enquanto vontade livre, a qual, segundo as suas leis gerais, deve simultaneamente de modo necessário poder harmonizá-lo com aquilo a que deve submeter-se.

/238 VI — Sobre os postulados da razão pura prática em geral

Derivam todos eles do princípio da moralidade, que não é nenhum postulado, mas uma lei, pela qual a razão determina imediatamente a vontade, vontade e por essa que, precisamente por ser assim determinada, enquanto vontade pura, exige estas condições necessárias para a observância do seu preceito. Estes postulados não são dogmas teóricos, mas pressupostos (Veran, seztungen) sob um aspecto necessariamente prático; portanto, não ampliam certamente o conhecimento especulativo, mas dão às ideias da razão especulativa em geral (por intermédio da sua relação ao prático) realidade objetiva e habilitam-nas para conceitos cuja possibilidade, de outro modo, ela não sequer apenas poderia pretender afirmar.

Estes postulados são os da imortalidade, da liberdade, considerados positivamente (como causabilidade de um ser enquanto ele pertence ao mundo inteligível) e da existência de Deus. O primeiro decorre da condição praticamente necessária da conformidade da duração com a plenitude do cumprimento da lei moral; o segundo promana da suposição necessária da independência relativamente ao mundo sensível e da faculdade da determinação da sua vontade segundo a lei de um mundo inteligível, isto é, da liberdade; o terceiro, da necessidade da condição requerida para um tal mundo inteligível ser o soberano bem, mediante o pressuposto do bem supremo independente, isto é, da existência de Deus.

A consideração do soberano bem, necessária mediante o respeito pela lei moral, e a daí decorrente suposição da reali-

/ A 236, 237
150

/ A 238, 239
151
dade objectiva desse bem, conduz pois, através dos postula-
dos da razão prática, a conceitos que a razão especulativa podia,
sem dúvida, apresentar como problemas, mas não resolver.

Por conseguinte, 1.° conduz ao problema em cuja solução a
razão nada mais podia cometer do que paralogismos (a saber,
o da imortalidade) porque lhe faltava o caráter da persistência
a fim de completar o conceito psicológico de um sujeito
último, que necessariamente é atribuído à alma na consciência
de si, para a representação real de uma substância; é o que
efectua a razão prática mediante o postulado de uma duração
que exige a conformidade com a lei moral no soberano bem,
enquanto fim total da razão prática. 2.° Ela conduz ao concei-
to do qual a razão especulativa contínua apenas a antinomia,
cujas solução podia fundar apenas num conceito, sem dúvida,
problematicamente concebível, mas para ela indemonstrável

VII — Como é possível conceber uma extensão da
razão pura, sob o aspecto prático, sem ao mesmo
tempo ampliar assim o seu conhecimento, en-
quanto especulativo?

Para não nos tornarmos demasiado abstractos, queremos
responder a esta questão, aplicando-nos imediatamente ao caso
presente. — A fim de estender praticaumente um conhecimento
puro, deve dar-se um próposito (Abjekt) a priori, isto é, um
fim, enquanto objecto (Objekt) (da vontade), que, indepen-
dendentemente de todos os princípios teóricos, seja representado
como praticamente necessário mediante um imperativo (cate-
górico) determinando imediatamente a vontade, e isso é aqui
o soberano bem. Mas tal não é possível sem pressupor três con-
ceitos teóricos (para os quais, em virtude de serem simples
conceitos puros da razão, não pode encontrar-se nenhuma
intuição correspondente, por conseguinte, no plano teórico,
nem uma realidade objectiva): a saber, a liberdade, a inor-

dade e Deus. Portanto, pela lei prática, que exige a existência
do soberano bem possível num mundo, é postulada a possi-
bilitade desse objectos (Objekte) da razão pura especulativa,
a realidade objectiva que esta não lhes podia assegurar; efecti-
vamente, o conhecimento teórico da razão pura recebe, sem
dúvida, por este meio um aumento, mas tal aumento consiste
simplesmente em que aqueles conceitos, aliás para ela proble-
máticos (apenas pensáveis), são agora assertoricamente decla-
rados como tais, correspondendo-lhes realmente objectos

/ A 240, 241

152
esses conceitos são reais e possuem, de fato, os seus objetos (possíveis), mas dos mesmos nenhuma intuição nos é dada (o que nem sequer se pode exigir), assim, nenhuma proposição sintética é possível em virtude desta realidade a eles concedida. Por conseguinte, esta informação /243 em nada nos ajuda do ponto de vista especulativo para a extensão do nosso conhecimento, mas só relativamente ao uso prático da razão pura. As três ideias supra mencionadas da razão especulativa não são ainda em si mesmas quaisquer conhecimentos; são, no entanto, pensamentos (Gedanken) (transcendentais) em que nada há de impossível. Ora, mediante uma lei prática apodíctica, elas, enquanto condições necessárias da possibilidade do que aquela manda tomar por objeto, recebem uma realidade objetiva, isto é, ficamos a saber por essa lei que elas têm objetos (Objekte) sem que, no entanto, possam indicar como o seu conceito se refere a um objeto, e isso ainda não é também conhecimento de tais objetos; com efeito, nada se pode desse modo julgar sinteticamente a respeito deles, nem sequer determinar teoricamente a sua aplicação, por conseguinte, nem eles fazer uso teórico algum da razão, no que consiste propriamente todo o conhecimento especulativo da mesma. Costumou, o conhecimento teórico, não destes objetos, é verdade, mas da razão em geral, foi por esse meio de tal modo alargado que, graças aos postulados práticos, foram mesmo assim fornecidos a essas ideias objetos, ao receber desta maneira primordialmente realidade objetiva um pensamento simplesmente problemático. Não era, pois, uma extensão do conhecimento de objetos suprasensíveis dados, mas, apesar de tudo, uma extensão da razão teórica e /244 do conhecimento da mesma relativamente ao suprasensible em geral, na medida em que ela foi obrigada a admitir que existem tais objetos (Gegenstände) sem que, porém, consiga determiná-los de modo mais preciso, por conseguinte, alargar este mesmo conhecimento dos objetos (Objekte) que, doravante, lhe foram dados por um princípio prático e também unicamente para um uso prático), crescimento esse, pois, que a razão pura teórica, para a qual todas aquelas ideias são transcendentes e sem objeto, deve unicamente a sua faculdade pura prática. Elas tornam-se aqui imanentes e constitutivas enquanto são princípios da possibilidade para tornarem real o objeto necessário da razão pura prática (o soberano bem), visto que, sem isso, elas são transcendentes e princípios simplesmente reguladores da razão especulativa, que não lhe impõem admitir um novo objeto para além da experiência, mas apenas apro-

ximar da percepção o seu uso na experiência. Mas a razão, uma vez que possa deste crescimento, utilizará estas ideias, enquanto razão especulativa (essencialmente apenas para garantir o seu uso prático), negativamente, isto é, não para extender, mas para purificar, a fim de, por um lado, prevenir o antropomorfismo enquanto fome da superstição, ou a extensão aparente daqueles conceitos mediante uma pretensa experiência, e, por outro lado, o fanatismo, que se promete mediante uma intuição suprasensível ou sentimentos /245 deste género; tudo isso são obtusos ao uso prático da razão pura, cujo afastamento se integra também certamente na extensão do nosso conhecimento num propósito prático, sem que isso a contradiça admitir ao mesmo tempo que a razão, do ponto de vista especulativo, não ganhou assim absolutamente nada.

Para todo o uso da razão relativamente a um objeto (Gegenstand) são exigidos conceitos puros do entendimento (categorias), sem os quais nenhum objecto (Gegenstand) pode ser pensado. Eles só podem aplicar-se ao uso teórico da razão, isto é, a um conhecimento desse género, enquanto lhes está subjacente ao mesmo tempo uma intuição (que é sempre sensível) e, portanto, exclusivamente para mediante eis representar um objeto (Objekt) de experiência possível. Mas aqui são ideias da razão, que não podem ser dados em experiência alguma, aquilo que, para o conhecer, eu deveria pensar mediante categorias. No entanto, aqui não se trata unicamente do conhecimento teórico dos objectos (Objekte) destas ideias, mas simplesmente de saber se elas em geral têm objectos (Objekte). Esta realidade proporciona-a a razão pura prática e, a este respeito, a razão teórica nada mais tem a fazer do que pensar simplesmente estes objectos através de categorias, o que, como demonstrámos claramente, pode muito bem fazer-se sem precisar de intuição (sensível ou suprasensível), porque as /246 categorias têm a sua sede e origem no entendimento puro, ineficientemente e antes e toda a intuição, simplesmente enquanto facultade de pensar, e porque elas desigam sempre apenas um objecto (Objekt) em geral, seja qual for a maneira como ele nos possa ser dado. Ora, não é certamente possível fornecer às categorias, na medida em que se devem aplicar a essas ideias, objecto algum na intuição; no entanto, está-lhes suficientemente garantido que um tal objecto existe realmente, por conseguinte, que a categoria, enquanto simples forma de pensamento, não é aqui vazia, mas tem uma significação, graças a um objecto (Objekt) que a
razão prática apresenta indubitavelmente no conceito do soberano bem, a realidade dos conceitos necessários à possibilidade do soberano bem sem que, porém, se produza mediante este crescimento a mínima extensão do conhecimento segundo princípios teóricos.

* * *

Se, em seguida, estas ideias de Deus, de um mundo inteligível (o reino de Deus) e da imortalidade são determinadas por predicados que são tomados da nossa própria natureza, então não é permitido considerar esta determinação nem como relação sensível (Versinnlichung) dessas puras ideias racionais (antropomorfismos), nem como conhecimento transcendente de objetos (Gegenständ) suprasensíveis; pois, estes predicados não são outros senão a entendimento e vontade e, claro está, considerados na sua relação recíproca, como devem ser concebidos na lei moral, portanto, apenas enquanto deles se faz um uso prático puro. Abstrai-se então de tudo o mais que se encontra psicologicamente adstrito a estes conceitos, isto é, ao observarmos empiricamente as nossas faculdades no seu exercício (por exemplo, que o entendimento do homem é discursivo, que as suas representações são, portanto, pensamentos, não intuições, que estas se sucedem no tempo, que a sua vontade está sempre envolvida numa dependência da satisfação relativamente à existência do seu objeto (Gegenständ), etc., o que não pode haver no Ser supremo); e assim, dos conceitos pelos quais concebemos para nós um puro ser do entendimento, nada mais resta do que aquilo que justamente é exigido para a possibilidade de se pensar uma lei moral, por consequência, um conhecimento de Deus, sem dúvida, mas só sob um aspecto prático. Se por esse meio tentamos alargá-lo em conhecimento teórico, obteremos um entendimento de Deus que não concebe, mas intui, uma vontade que se dirige para objectos (Gegenständ) de cuja existência não depende minima ou a sua satisfação (nem sequer tenciono mencionar predicados transcendentes como, por exemplo, uma grandeza da existência, isto é, uma duração que não tem lugar no tempo, enquanto único meio para nós possível de nos representarmos a existência como grandeza), mas propriedades, de que não podemos fazer-nos conceito algum, útil para o conhecimento do objecto; aprendermos assim que eles nunca podem utilizar-se para uma teoria dos seres supra-

sensíveis e, portanto, não são capazes, por este lado, de fundar um conhecimento especulativo, mas que limitam o seu uso exclusivamente ao exercício da lei moral.

Isto é tão evidente e pode provar-se de facto tão claramente que é possível desafiar sem hesitação todos os pretensos dogmas naturais (um nome singular) (1) a citar uma só propriedade que seja (álém dos predicados puramente ontológicos) que determina o objecto da sua ciência, quer do entendimento ou da vontade, na qual se não possa provar irresistivelmente que, se dela se abstrair todo o elemento antropomórfico, apenas nos resta a simples palavra, sem que com ela se possa religir o mínimo conceito que permita esperar uma extensão do conhecimento teórico. Mas, quanto ao prático, resta-nos ainda, das propriedades de um entendimento e de uma vontade, o conceito de uma relação à qual a lei prática (que justamente determina a priori esta relação do entendimento à vontade) fornece uma realidade objetiva. Se isto teve uma vez lugar, ouve-se também realidade ao conceito do objecto (Objekt) de uma vontade moralmente determinada (o do soberano bem) e, com ele, às condições da sua possibilidade, as ideias de Deus, de liberdade e imortalidade, mas sempre exclusivamente em relação ao exercício da lei moral (não para um propósito especulativo).

Após estas observações, é fácil encontrar também a resposta à importante questão sobre o conceito de Deus é um conceito pertencente à física (por conseguinte, também à metafísica, enquanto ela contém unicamente os puros princípios a priori da primeira em sentido geral) ou um conceito atuante à moral. Explicar disposições naturais ou a sua modificação recorrendo a Deus como autor: de todas as coisas não é, pelo

(1) O saber (Gelehrsamkeit) é essencialmente apenas a totalidade das ciências históricas. Por conseguinte, só o professor (Lehrer) de teologia revelada pode chamar-se um teólogo (Gottesgelehrter). Se se quisesse chamar também um sábio (Gelehrter) aquilo que está na posse das ciências racionais (matemática e filosofia), embora isto esteja já em contradição com a significação da palavra (porque se entende sempre por saber apenas aquilo em que importa ser-se instruído (gelehr) e que não pode descobrir-se por si mesmo, pela razão) então, o filósofo, com o seu conhecimento de Deus, enquanto ciência positiva, faria uma má figura para, em virtude disso, merecer chamar-se um sábio.

/ A. 247, 248

156/
menos, nenhuma explicação física, mas sempre uma confissão de que se chegou ao fim da sua filosofia, porque se é obrigado a admitir algo de que, aliás, não se possui conceito algum, para se poder fazer para si um conceito da possibilidade daquilo que se tem diante dos olhos. Mas, mediante a metafísica, a partir do conhecimento deste mundo, é impossível chegar ao conceito de Deus e à prova da sua existência através de raciocínios negros, porque deveríamos, para tal propósito, conhecer este mundo como o todo mais perfeito possível, por conseguinte, todos os mundos possíveis (a fim de com este os podermos comparar), por consequência, deveríamos ser omniscientes de modo a afirmar que ele só era possível por um Deus (como devemos representar-nos este conceito). Mas é plena e absolutamente impossível conhecer a existência deste Ser por simples conceitos, porque toda a proposição existencial, isto é, aquela que diz de um ser, do qual eu me faço um conceito, que ele existe, é uma proposição sintética, ou seja, uma proposição pela qual vou além desse conceito e afirme mais dele do que aquilo que estava pensado no conceito: a saber, que a este conceito no entendimento corresponde ainda um objeto (Gegenstand) fora do entendimento — o que é manifestamente impossível produzir por um raciocínio qualquer. Portanto, resta apenas a razão um único procedimento para chegar a este conhecimento, a saber, que ela, como razão pura, partindo do princípio supremo do seu uso puro prático (na medida em que este, de qualquer modo, está orientado simplesmente para a existência de algo enquanto consequência da razão), determina o seu objeto (Objekt). E então manifesta-se, não só no seu problema inevitável, a saber, na direcção necessária da vontade para o soberano bem, a necessidade de admitir um tal ser primordial relativamente à possibilidade deste bem ao mundo, mas — o que é mais notável — algo que faltava inteiramente ao avanço da razão no caminho da natureza, a saber, um conceito exatamente determinado deste Ser primordial. Visto que podemos conhecer este mundo apenas numa pequena parte, e menos ainda compará-lo com todos os mundos possíveis, podemos assim, da sua ordem, finalidade e grandezza, concluir para um seu autor sabio, bom, poderoso, etc., mas não que este autor possui a omniscência, a bondade total e a omnipotência, etc. Pode também admitir-se que se está autorizado a suplementar esta lacuna inevitável por uma hipótese permitida inicialmente razoável, a saber, que, quando em tantas partes, como as que se apresentam ao nosso conhecimento mais chegaço, irradia a sabedoria, a bondade, etc., o mesmo acontecerá em todas as outras e, que, portanto, é justo atribuir ao Autor do mundo toda a perfeição possível; mas, não se trata de conclusões algumas por meio das quais nos glorificamos do nosso discernimento, mas apenas de direitos que nos podem desculpar e que, no entanto, precisam ainda de uma outra recomendação para que se sejam usados. O conceito de Deus permanece, pois, com o método empírico (da física), sempre um conceito inexactamente determinado à perfeição do Ser primeiro para se considerar como adequado ao conceito de uma divindade (nada há, porém, aqui a fazer com a metáfisica na sua parte transcendental).

Tento, pois, aproximar este conceito do objecto (Objekt) da razão prática e descobrir o que o princípio moral admite unicamente como possível, sob o pressuposto de um Autor do mundo da suprema perfeição. Ele deve ser omnisciente para conhecer a minha conduta até ao mais íntimo da minha disposição (Gesinnung) em todos os casos possíveis e na totalidade do futuro; omnipotente, a fim de me atribuir as consequências apropriadas; igualmente omnipresente, eterno, etc. Portanto, a lei moral, graças ao conceito de soberano bem enquanto objecto (Gegenstand) de uma razão pura prática, determina o conceito do Ser primordial como Ser supremo — o que não conseguia fazer o método físico (e, subindo mais alto, o método metafísico), por conseguinte, todo o método especulativo da razão. Assim, o conceito de Deus é um conceito que originariamente pertence, não à física, isto é, à razão especulativa, mas à moral, e o mesmo se pode também dizer dos restantes conceitos da razão, dos quais acima tratámos enquanto postulados da mesma no seu uso prático.

[251 Se, na história da filosofia grega para além de Anaxígoras, nenhum vestigio nítido se encontra de uma pura teologia racional, a causa não reside no facto de os filósofos mais antigos terem carecido de entendimento e discernimento para até ali se elevarem pela via da especulação, pelo menos com a ajuda de uma hipótese inteiramente racional; que podia haver de mais fácil, de mais natural, do que o pensamento apresentando-se a cada um espontaneamente de admitir, em vez de graus indeterminados da perfeição de diferentes causas do mundo, uma única causa racional, que possui toda a perfeição? Mas os males no mundo pareceram-lhes ser objecções demasiado importantes para se considerarem autorizados a uma tal hipótese. Por conseguinte, revelaram entendimento]
e discernimento ao não se permitirem essa hipótese e ao
percurtirem antes nas causas naturais se não conseguiriam
elas a constituição e o poder requeridos para o ser primordial.
Mas, depois que este povo sábio avançou tão longe nas
pesquisas até ao ponto de tratar filosoficamente mesmo objetos
(Gegenstände) morais, a cujo respeito outros povos nunca têm
feito mais do que olharem: então descobriram pela primeira
vez uma nova necessidade, a saber, uma necessidade prática,
que não deixou de ilhes fornecer o conceito determinado do
Ser primordial, em que a razão especulativa possuía a visão,
quando muito, ainda o mérito de adornar um conceito, que não
crescera no seu solo, e de fornecer com um cortejo
de confirmações a partir da observação da natureza, que agora
surgiram pela primeira vez, não certamente seu prestígio
(que já estava estabelecido), mas apenas o esplendor,
com um pretensio discernimento racional teórico.

* * *

A partir destas observações, o leitor da Crítica da razão
pura especulativa convencer-se-á perfeitamente de como foi
absolutamente necessária, como foi vantajosa para a teologia
e a moral aquela pesada dedução das categorias. Efectivamente,
só por esse meio se pode impedir o considerá-las, como
Platão, como inatas, se se colocam no puro entendimento, e
o fundar as presunções transcendentes com teorias do supra-
sensível, das quais não se vê fim algum, e o fazer assim da
teologia uma lanterna mágica de fantasmas; se, porém,
si consideram como adquiridas, [só por esse meio se pode]
 evitar o restringir, com Epicuro, todo e qualquer uso das
mesmas, o próprio uso no aspecto prático, apenas a objectos
(Gegenstände) é prínclips determinantes dos sentidos. Mas
agora, depois que a Crística demonstrou tessa dedução, prí-
mitivamente, que elas não são de origem empirica, mas têm
a priori a sua sede e fonte no entendimento puro; em seguida
lugar também que, uma vez elas se refeream a objectos em
gereral, independentemente da sua intuição, [255] produzim
conhecimento teórico, certamente apenas na aplicação a objectos
empiricos; no entanto, servem também, aplicadas a um objecto
dado pela razão pura prática, para um pesar determinado do
suprasensível, contudo, só enquanto este [pensar] é determinado
simplesmente por predicados que pertencem necessariamente
ao objecto (Abstinência), prático puro dado a priori e su possi-

A limitação especialista da razão pura e a extensão
prática da mesma põem na, antes de mais, naquele relevo de
igualdade em que a razão em geral pode ser usada em vista de
fins; e este exemplo prova melhor do que qualquer outro que
o caminho para a sabedoria, se houver de tornar-se seguro e
não intransitável ou enganador, deve, em nós, homens, passar
inevitavelmente pela ciência; mas, acerca desta, só é possível
convencer-se de que ela conduz àquele objectivo (Ziel), após
a sua consecução.

VIII — Do assentimento [proveniente] de uma neces-
sidade da razão pura

Uma necessidade (Bedürfnis) da razão pura no seu uso
especulativo leva unicamente a hipóteses, mas a [necessidade]
da [256] razão pura prática [conduz] a postulados; efectivamente,
o primeiro caso, a partir do derivado elevou-me tão alto
corno guero na série das causas e preciso de uma causa primeira,
ão para dar realidade (Realität) objectiva àquele derivado,
(por exemplo, à conexão causal das coisas e das mudanças no
mundo), mas somente para satisfazer plenamente o respeito
a minha razão persuadatoria. Assim, vejo perante mim a
ordem e a finalidade da natureza e não preciso de me lançar
na especulação para me assegurar da realidade (Wirklichkeit)
delas, mas apenas, a fim de as explicar, de pressupor uma
existência como sua causa; com efeito, porque a conclusão
de um efeito para uma causa determinada, sobretudo para
uma causa tão exacta e tão plenamente determinada como a que
temos de pensar em Deus, é sempre incerta e precária,
a tal pressuposição não pode ser levada adem do grau que é,
para nós, homens, o da opinião (Meinung) mais razoável
(1).

(1) Mas, mesmo aqui, não poderfamos alegar uma necessidade
da razão se, diante dos olhos, não se encontrasse um conceito
problemático, inevitável no entanto, da razão, a saber, o de um Ser
absoluto necessário. Ora, este conceito quer ser determinado
ismo todo este: o impulso (Trieb) para a extensão,
o fundamento objectiva de uma necessidade (Bedürfnis) da razão
especulativa, a saber, a de determinar de mais perdo o conceito de
um Ser necessário que deve servir de princípio primordial a outros,
et tornar também por este meio reconhecível esse ser. Sem tais

\[ A 254, 255 \]

160

CRP: 22
Em contrapartida, uma necessidade (Bedürfnis) da razão pura prática funda-se num dever de fazer de algo (o soberano bem) o objecto (Gegenstand) da minha vontade para o fomentar segundo todas as minhas forças; nisso, porém, devo eu pressupor a sua possibilidade, por conseguinte, também as condições para tal [possibilidade], a saber, Deus, a liberdade e a imortalidade, porque não posso prová-las mediante a minha razão especulativa, embora também não as possa refutar. Este dever funda-se numa lei, sem dúvida de todo independente destes últimos pressupostos e apodeticamente certa por si mesma, a saber, a lei moral, e, nesta medida, não precisa de nenhum outro apoio pela opinião teórica acerca da constituição interna das coisas, do fim secreto da ordem do mundo ou de algum governante que a ela preside, para do modo mais perfeito nos obrigar a acções incondicionalmente conformes à lei. Mas o efeito subjetivo desta lei, a saber, a disposição (Geheimg) a ela adequada e graças a ela também necessária para fomentar o soberano ben praticamente possível, pressupõe pelo menos que este último é possível; de outro modo, seria praticamente impossível prosseguir o objecto (Objekt) de um conceito que, no fundo, seria vazio e sem objecto. Ora, os postulados supra mencionado concernem somente às condições físicas ou metafísicas, numa palavra, às condições insitas na natureza das coisas, da possibilidade do soberano bem, não em vista de um propósito (Absicht) especulativo arbitrário, mas de um fim (Zweck) praticamente necessário da pura vontade de razão, [vontade essa] que aqui não escolho, mas devo a um mandamento inflexível da razão; [tal mandamento] tem, objetivamente, o seu fundamento na natureza das coisas enquanto elas devem ser universalmente julgadas pela razão pura; e não se funde de modo algum na inclinação (Neigung) que, em vista daquilo que desejamos por razões simplesmente subjectivas, por nada está autorizada a admitir imediatamente os meios como possíveis ou mesmo o objecto (Gegenstand) como real (wirklich). É, pois, esta uma necessidade (Bedürfnis) numa intenção absolutamente necessária, e justifica a sua pressuposição não apenas como hipótese permitida, mas como postulada sob o aspecto prático; e admi-

tando que a lei moral pura, enquanto mandamento (não como regra de prudência), obriga a cada um inflexivelmente, o [homem] honesto pode certamente dizer: quero que exista um Deus, que a minha existência neste mundo seja, fora também da conexão natural, uma existência num mundo puro do entendimento, enfim, que a minha duração seja infinita, persisto nesta fé e não deixo que me tirem; pois, essa é a única coisa em que o meu interesse, porque dele nada posso deixar esmorecer, determina inevitavelmente o meu juízo, sem atender às sofismas, por pouco que eu consiga estar na situação de responder ou de lhes contrapor [outras] mais verossímeis (1).

* * *

A fim de, no uso de um conceito ainda tão inabituial como é o de uma crença de uma razão pura prática (Vernunftglaube) /260, evitar falsas interpretações, seja-me permitido acrescentar

(1) No Deutsches Museum de Fevereiro 1787, encontra-se um tratado com um espírito muito fino e lúcido, o falacide Wizenmann, cuja morte prematura é de lamentar, em que contesta o direito de, a partir de uma necessidade (Bedürfnis), concluir para a realidade objetiva do seu objecto (Gegenstand), e explica o assunto mediante o exemplo de um aquatonado que, ao enamorar-se loucamente de uma idéia de beleza que é apenas uma viagem, quereria concluir que um tal objecto (Objekt) existe algures realmente. Dou-lhe aqui plenamente razão em todos os casos em que a necessidade se funda na inclinação, a qual não pode sequer necessariamente postular a existência do seu objecto para aquele que por tal está afectado, e muito menos contém uma exigência válida para todos e, por conseguinte, é um princípio simplesmente subjectivo dos desejos. Mas, aqui, é uma necessidade racional (Vernunftbedürfnis) promonando de um princípio determinante objectively da vontade, a saber, da lei moral que obriga necessariamente cada ser racional, e o autoriza, portanto, a presumir a priori na natureza as condições que lhe são conformes, e torna estas últimas inseparáveis do pleno uso prático da razão. É um dever realizar o soberano bem segundo a nossa máxima capacidade; portanto, ele deve ser possível; por conseguinte, é também inevitável, a todo o ser racional no mundo, pressupor aquilo que é necessário para a sua possibilidade objetiva. Este pressuposto é tão necessário como a lei moral, em relação a qual unicamente ele também é válido.
ainda uma observação. — Devia quase afirnar-se como se esta crênça racional fosse aqui anunciada ela própria como mandamento, a saber, de admitir como impossível o soberano bem. Mas uma crença que é mandada é um absurdo. Recorde-se, porém, a exposição precedente acerca do que é preciso admitir no conceito do soberano bem e perceber-se-á que aceitar esta possibilidade não pode ser mandado e que nenhuma disposições (Gesinnungen) práticas exigem o admiri-la, mas que a razão especulativa deve admiri-la sem recusá-la; efectiva-mente, ninguém pode, no entanto, querer afirmar que é em si impossível um mérito dos seres raciocinais no mundo a serem felizes, [mérito] conforme à lei moral, em conexão com uma pose desta felicidade a ele proporcionalizada. Ora, relativamente ao primeiro elemento do soberano bem, a saber, o concernente à moralidade, a lei moral dá-nos a unidade e evitar a possibilidade desse elemento equivaleria a lançar em dúvida a própria lei moral. Mas, no tocante ao segundo elemento desse objeto (Objekt), a saber, a felicidade geralmente proporcionada a esse mérito, a possibilidade de a admitir em geral não precisa, sem dúvida, de um mandamento, pois a razão teórica nada tem contra: apenas /261 a maneira como devemos conceber uma tal harmonia das leis da natureza com as da liberdade tem em si algo a cujo respeito nos cabe uma escolha, porque quanto a este ponto a razão teórica nada decide com certeza apodictica e, relativamente a ela, pode existir um interesse moral que impele à decisão.

Tinha eu dito adima que, segundo um simples curso da natureza no mundo, não é de esperar, e se deve considerar impossível, a felicidade exactamente adequada ao valor moral e que, portanto, se pode admitir, por esse lado, a possi-bilidade do soberano bem unicamente sob a pressuposição de um autor moral do mundo. Foi premeditadamente que dissimulei a restrição deste julgou às condições subjectivas da nossa razão a fim de, pela primeira vez, fazer do sabedoria como se quando o modo do seu assentamento (Fürwahrhalten) tiver de ser mais precisamente determinado. De facto, a impossibilidade mencionada é simplesmente subjectiva, isto é, a nossa razão acha impossível para ela conceber, segundo o simples curso da natu-reza, uma conexão tão exactamente proporcionada e tão plena mente conforme ao seu fim, entre dois eventos do mundo que se produzem segundo leis tão diferentes; embora ela, como em tudo o que, aliás, é na natureza conforme a um fim, não possa provar a sua impossibilidade segundo as leis gerais de natureza, isto é, demonstrá-la suficientemente por razões objectivas.

Contudo, entra agora em jogo um motivo decisivo de outro género para resolver o problema na vacilação da razão especulativa. O mandamento de fomentar o soberano bem funda-se objectivamente (na razão prática) e a possibilidade do mesmo [bem] em geral está de igual modo fundada objectiva-mente (na razão teórica, que nada tem contra isso). Só que a razão não pode decidir objectivamente a maneira como devere mos representar-nos esta possibilidade, se de acordo com leis universais da natureza e sem um autor sábio presidindo à natureza, ou somente sob a pressuposição do mesmo [autor]. Ora, intervém aqui uma condição subjectiva da razão: o único modo teoricamente possível para ela, o único ao mesmo tempo benéfico para a moralidade (que se encontra sob uma lei objectiva da razão), de pensar a exata consonância do reino da natureza como reino dos costumes, enquanto condição da possibilidade do soberano bem. Ora, visto que o fomento do mesmo [bem] e, portanto, a pressuposição da sua possi-bilidade, é objectivamente necessário (mas só como conseqüência da razão prática), mas que simultaneamente a maneira como queremos pensá-lo como possível reside na nossa escolha, na qual, porém, um livre interesse da razão pura prática decide pela admissão de um sábio autor do mundo: então, o princi pio que aqui determina /263 o nosso juizo é, sem dúvida, subjectivo como necessidade (Bedürfnis), mas ao mesmo tempo também como meio de fomento daquilo que é objectivamente (praticamente) necessário, o fundamento de uma máxima do assentamento no propósitos moral, isto é, uma crença pura prática da razão. Esta [crença] não é, pois, mandada mas, enquanto determinação do nosso juizo, voluntária, benéfica para o propósitos moral (mandado), além disso consonante com a necessidade teórica da razão de admitir essa existência e nela fundar o uso racional, promanou ela mesma da disposição (Gesinnung) moral, pode, pois, mais frequentemente vacilar por vezes mesmo nos bem intencionados, mas nunca titubear na descrença.
IX — Da proporção sabiamente ajustada entre a destinação prática do homem e a sua faculdade de conhecer

Se a natureza humana está destinada a aspirar ao soberano bem, deve também admitir-se a medida das suas faculdades de conhecimento, sobretudo a sua relação entre elas como conveciente para este fim. Ora, a Crítica da razão pura especulativa demonstra a extrema insuficiência da mesma para resolver, conformemente ao fim, os mais importantes problemas que lhe são submetidos, embora ela não minimize certamente as insinuações naturais e não descarregáveis desta mesma razão, nem os grandes passos que ela pode fazer para se aproximar deste elevado fim que lhe está assimilado sem, no entanto, jamais o alcançar por si mesma, nem sequer com a ajuda do maior conhecimento da natureza. Por conseguinte, a natureza parece aqui ter-nos munido unicamente, à maneira de madrasta, com uma faculdade necessária para o nosso fim.

Ora, supondo que ela tivesse, neste caso, acedido ao nosso desejo e nos tivesse repartido aquela capacidade de discernimento e uma iluminação que, de boa vontade, gostaríamos de possuir, ou em cuja posse alguns imaginiam realmente estar, qual seria, segundo toda a aparência, a consequência daí [decorrente]? A não ser que a nossa inteira natureza estivesse transformada, as inclinações, que têm sempre a primeira palavra, exigiriam logo a sua satisfação, e unidas à reflexão racional, requereriam a sua maior satisfação possível e duradoura, sob o nome da felicidade; a lei moral falaria, subsequentemente, para as manter nos seus limites cépticos e até mesmo para as submeter todas em conjunto a um fim superior que não tem em conta inclinação alguma. Mas, em vez da luta, que agora a disposição (Gestimmung) moral tem de travar com as inclinações, [luta] em 265 que, após algumas derrotas, a alma adquire no entanto gradualmente força nova, Deus e a eternidade, com a sua tremenda majestade, estariam incessantemente diante dos nossos olhos (pois, o que podemos plenamente demonstrar tem para nós, quanto à certeza, tanto valor como aquilo de que nos certificamos pela luz dos olhos). A transgressão da lei seria, claro está, evitada, o que foi mandado seria cumprido; mas, porque a disposição [de ânimo] (Gestimmung), a partir da qual devem ter lugar as ações, não pode ser inspirada por nenhum mandamento e porque aqui o aguilhão da actividade está logo à mão e é exterior, e visto que a razão não tem primeiramente
de rasgar o seu próprio caminho para reunir forças em vista da resistência às inclinações mediante a viva representação da dignidade da lei, assim, a maior parte das ações conformes à lei deveriam ter lugar por temor, apenas umas poucas pela esperança e nenhuma por dever, e não existiria um valor moral das ações, de que, no entanto, depende exclusivamente o valor da pessoa e mesmo o do mundo, aos olhos da suprema sabedoria. A conduta dos homens, enquanto a sua natureza permanecer como agora é, transformar-se-ia então num simples mecanismo onde, como num jogo de marionetas, tudo serviria bem, mas nenhuma vida, porém, se encontraria nas figuras. Ora, visto que a nossa natureza é totalmente diferente, uma vez que, com todo o esforço da nossa razão, de 266 temos apenas do futuro um vislumbre muito obscuro e ambíguo, o governante do mundo permite-nos somente conjecturar a sua existência e a sua glória, e não descobri-los ou demonstrar-las claramente; pelo contrário, a lei moral em nós, sem nos prometer ou ameaçar algo com certeza, exige de nós um respeito desinteressado; de resto, quando este respeito se tornou activo e dominante, permite então por primeira vez, e só assim, um vislumbre do reino do suprasensível, mas só ainda com relances esbatidos: pode, pois, ocorrer uma disposição (Gestimmung) moral verdadeira, imediatamente consagrada à lei e a criação racional pode tornar-se digna da participação no soberano bem, que se ajusta ao valor moral da sua pessoa e não simplesmente às suas ações. Portanto, também aqui poderia ser exacto o que, aliás, nos ensina suficientemente o estudo da natureza e do homem, que a sabedoria insensível, pela qual existimos, não é menos digna de veneração quanto ao que nos recusou do que quanto ao que nos deixou compartilhar.

\[A 264, 265\]

166

\[A 266\]

157
267 / Segunda Parte

da Crítica da Razão Prática

METODOLOGIA
DA
RAZÃO PURA PRÁTICA
METODOLOGIA

Por metodologia da razão pura prática não pode entender-se o modo (tanto na reflexão como na exposição) de proceder com puros princípios práticos em vista de um conhecimento científico dos mesmos — o que, aliás, se chama precisamente, no [conhecimento] teórico apenas, método (com efeito, o conhecimento popular precisa de uma maneira, mas a ciência, de um método, isto é, de um procedimento segundo princípios da razão, por meio dos quais apenas o diverso de um conhecimento pode tornar-se um sistema). Por esta metodologia, pelo contrário, entende-se o modo como, às leis da razão pura prática, se fornece acesso à alma (Gemüt) humana, influência sobre as suas máximas, isto é, como se poderia fazer também subjetivamente prática a razão objectivamente prática.

Ora, é claro que os princípios determinantes da vontade, os únicos que tornam as máximas genuinamente morais e lhes dão um valor moral, a imediata representação da lei e a observância objectivamente necessária da mesma como dever, têm de ser representados como os motivos próprios das acções; porque, de outro modo, suscitar-se-ia certamente a legalidade (Legalität) das acções, mas não a moralidade das intenções (Geistigen). No entanto, não deve a cada um parecer tão claro, antes, à primeira vista, de todo inverosímil que, subjetivamente, também essa representação da pura virtude possa
ter mais força sobre a alma humana e proporcionar-lhe um móbil muito mais forte, mesmo para produzir aquela legalidade das acções e suscitar resoluções mais enérgicas de preferir a lei, por puro respeito pela mesma, a qualquer outra consideração, do que alguma vez o poderiam causar todas as seduções que [provêm] das falsas aparências do prazer e, em geral, de tudo o que se pode compreender por felicidade, ou também todas as atrações de sofrimento e males. Contudo, é realmente assim e se a natureza humana não fosse deste modo constituída, jamais espécie alguma de representação da lei por digressões e meios de recomendação suscitariam a moralidade da disposição [de ânimo] (Gestimmung). Tudo seria hipocrisia, a lei seria oitiada ou até mesmo desprezada, ainda que fosse observada por vantagem própria. A letra da lei (legalidade) encontraria-se nas nossas acções, mas não o seu espírito nas nossas disposições [de ânimo] (moralidade) [Moralität] e, visto que, com todo o nosso esforço, não podemos apesar de tudo desligar-nos inteiramente da razão, deveríamos aparecer inevitavelmente aos nossos próprios olhos como homens indignos, 270 abjectos, embora tentásemos manter-nos imunes deste insulto perante o tribunal interior ao deletério-nos nos prazeres, que uma lei natural ou divina, por nós admitida, teria, segundo a nossa ilusão, associado ao mecanismo da sua polícia, regulando-se pela simplesmente por aquilo que se faz, sem se preocupar com os princípios determinantes em virtude dos quais isso se faz.

Claro está, não se pode negar que, para trazer à senda do bem moral um ânimo (Gemüt) ainda inculto ou mesmo degenerado, se precise de algumas instruções preparatórias a fim de o atrair pela sua própria vantagem ou o atemorizar mediante [a ameaça de] um dano; mas, logo que este mecanismo, esta andadeira, teve apenas algum efeito, importa absolutamente fornecer à alma o puro princípio moral de determinação que, não só por ser o único que funda um caráter (maneira de pensar prática consequente, segundo máximas imutáveis), mas também por ensinar ao homem a sentir a sua própria dignidade, proporciona ao ânimo (Gemüt) uma força, para ele mesmo inerpondida, a fim de se arrancar a todo o apego sensível, na medida em que ele quer tornar-se dominante, e encontrar na independência da sua natureza inteligível e na grandezza de alma, a 271 que se vê destinada, uma rica compensação pelo sacrifício que ele oferece. Queremos, pois, provar mediante observações, que cada um pode fazer, esta propriedade do nosso ânimo, esta receptividade de um interesse moral puro e, por conseguinte, a força impulsionadora da pura representação da virtude, quando ela é adequadamente proposta ao coração humano, como o motivo mais poderoso e, se se trata da duração e diligência na observância das máximas morais, único para o bem; importa, ao entanto, lembrar simultaneamente também a este respeito que, se estas observações demonstram apenas a realidade (Wirklichkeit) de um tal sentimento, mas não a melhoria moral por este meio efetuada, isso não causa dano algum ao único método de tornar subjetivamente práticas, mediante a simples representaçao pura do dever, as leis objectivamente práticas na razão pura, mesmo se ela fosse uma vã fantasia. Efectivamente, visto que este método ainda nunca foi posto em acção, a experiência nada pode igualmente mostrar do seu resultado, mas podemos unicamente exigir-se provas da receptividade a tais motivos, que agora quero expor brevemente e, em seguida, [vou] esboçar em poucas palavras o método da fundamentação e o cultivo das genuínas disposições [Gesinnungen] morais.

Se se prestar atenção ao decurso das conversas em sociedades mistas, que não se compõem apenas de letrados 272 e questionadores, mas também de homens de negócios ou mulheres, nota-se que, além da anedota e do gracejo, tem ainda lugar um entretenimento, a saber, a querela; porque a primeira, quando deve trazer em si a novidade e, portanto, o interesse, depressa se esgota, o segundo, porém, facilmente se torna insípido. Mas, entre todas as querelas, nenhuma há que mais suscite o acolhimento das pessoas que, aliás, cedo se aborrecem com toda a discussão, e traga à sociedade uma certa animação, do que a respeitante ao valor moral desta ou daquela acção, pelo qual se deve definir o caráter de uma pessoa qualquer. Aquelas para quem, aliás, é árido e aborrecido tudo o que é subtil e reflexivo nas questões teóricas depressa entram [na conversa] quando se trata de estabelecer o conteúdo moral de uma boa ou má acção narrada, e são tão exactos, tão reflexivos, tão subtils para descobrir tudo o que poderia diminuir ou, pelo menos, tornar suspeita a pureza da intenção (Absicht) e, por conseguinte, o grau de virtude na mesma acção, como ordinariamente deles não se espera a propósito de um objeto (Objekt) de especulação. Pode-se mesmo muitas vezes estas apreciações ver transparecer o caráter das pessoas ajuizando acerca de outras; algumas delas, ao exercerem o seu ofício de juiz, sobretudo a respeito dos defuntos, 273
parecem preferentemente inclinadas a defender o bem que


se destina daquela sua acção contra todas as objec-
ções injustas de impureza e, finalmente, [a defender] o valor
moral íntegro da pessoa contra a censura de dissolução e de
malícia secretas; outras, pelo contrário, pensam mais em recri-
minações e acusações e contestam este valor. No entanto,
em sem premio se pode atribuir às últimas o propósito de que
remem banir inteiramente, mediante softsas subtis, a virulência
de todos os exemplos dos homens para assim deles fazerem
nomes vazios, mas, muitas vezes, trata-se apenas de um rigor
bem intencionado na determinação do conteúdo moral genuíno,
segundo uma lei sem indulgência, em comparação com a qual,

e não com exemplos, a presunção muito desde na [ordem]
moral, e a modéstia não é simplesmente por cada um apren-
dida, mas sentida em severo auto-exame. Não obstante,


 pode observar-se quase sempre que os defensores da pureza


 da intenção (Abbild) nos exemplos dados gostariam, aí onde

têm a seu favor a presunção de probabilidade, de apagar a menor


 mancha no princípio de determinação, a fim de que, ao con-
testar-se a veracidade de todos os exemplos e ao negar-se a


 pureza de toda a virtude humana, esta ultima não seja con-
siderada como simples fantasia humana e assim todo o esforço


 em relação à mesma não se torne desprezível enquanto afectação


 e presunção euganadora.


 Não sei porque é que os educadores da juventude


 não fizeram já de há muito um uso desta tendência da razão


 para empreender com prazer o exame mais substâncias mesmo


 em questões práticas levantadas, e porque é que, depois de terem


 posto como funcionamento um catecismo puramente moral, não


 percorreram as biografias dos tempos antigos e modernos com


 o propósito de terem à mão, para os deveres apresentados,


 exemplos graças aos quais, sobretudo pela comparação de acções


 semelhantes em circunstâncias diferentes, activariam o juízo


 dos seus educandos, de modo a discernirem o seu menor ou


 maior conteúdo moral; desejariam que a primeira juven-
tude, que, aliás, é ainda imatura para toda a especulação,
depressa se mostra muito penetrante e não pouco interessada
nisto, porque sente o progresso da sua faculdade de julgar;


 e o que é ainda mais importante, poderão esperar com segurança


 que o exercício frequente de conhecer a boa conduta em toda


 a sua pureza e de a aprovar, de notar pelo contrário com pena


 ou desprezo o mínimo desvio a seu respeito, embora até aí


 se trate unicamente de um jogo da faculdade de julgar em que


 as crianças podem competir entre si, deixará no entanto


 [nelas], por um lado, uma impressão duradoura de estima e,


 por outro, de repulsão; graças ao simples hábito de considerar


 muitas vezes tais acções como dignas de aprovação, [276 de]


 censura, [essas biografias] constituíram um bom fundamento


 para a honestidade na futura contura vital. Desejo apenas que


 as dispensem dos exemplos de acções ditas nobres (mais que


 meritorias), que os nossos escritos sentimentais tanto osten-
tam, e que tudo se refira simplesmente ao dever e ao valor


 que um homem pode e deve atribuir-se aos seus próprios olhos pela


 consciência de nunca ter transgredido; porque o que desem-


 boca em vãos desejos e aspirações a uma perfeição inacess


 ível produz simples heróis de romances que, ao valarem-se


 de seu sentimento pela grandeza transcendente, se descarreg


 em troca, da observância do dever comum e corrente que,


 então, lhes parece apenas trivialmente mediocre (1).


 [277] Se, porém, se perguntar — o que é, então, verdadei


 ramente a pura moralidade (Stilleheit) na qual, como pedra


 -de-toque, se deve ponderar o conteúdo moral de cada acção?—,


 devemos confessar que só os filósofos podem tornar duvidosa a


 solução desta questão; efectivamente, na razão comum dos


 homens, ela está já há muito resolvida, não certamente mediante


 fórmulas gerais abstratas, mas pelo uso habitual, de certo


 modo como a diferença entre a mão direita e a esquerda.


 Queremos, pois, primeiramente mostrar num exemplo o cará


 ter distinto da pura virtude e ver, supondo que [al exemplo]


 foi proposto à apreciação de um menino de dez anos, se ele


 por si mesmo, sem ser indutizado pelo professor, cheia assim


 (1) É inteiramente recomendável louvar acções onde brilha uma


 intenção e uma humanidade grande, desinteressada e solícita. Mas


 deve aqui chamar-se a atenção, não tanto para a exaltação da alma,


 que é muito fugidão e passageira, quanto para a submissão da cora


 ção ao dever, de onde se pode esperar uma impressão mais longa, porque


 ela traz consigo princípios (aquela, porém, apenas arroubos). Basta


 somente reflectir um pouco e descobrir-se-á sempre uma falta de


 que, de uma maneira qualquer, se sente a si culpado a respeito do


 gênero humano (ainda que houvesse de se apenas a de fruir,


 devido à desigualdade dos homens na condição civil, de vantagens


 por causa das quais outros devem sofrer outras tantas privações),


 para que a ideia de dever não seja suanada pela ilusão de


 mérito, inspirada pelo amor de si.
julgar necessariamente. Conte-se a história de um homem honesto que se pretende induzir a juntar-se aos caluniadores de uma pessoa inocente, ao fim e ao cabo, impotente (como, por exemplo, Ana de Boleyn, acusada por Henrique VIII de Inglaterra). Oferecem-se vantagens, iste é, ricos presentes ou uma posição elevada, ele recusa-os. Isto produzirá na alma do ouvinte simplesmente a aprovação e o asentimento, porque se trata de vantagens. Eis que agora se começa pela ameaça da ruina. Entre os acusadores, estão os seus melhores amigos que lhe afirmam ter acabado a sua amizade, parentes próximos que ameaçam deserdá-lo (a ele que não tem posses), poderosos que, em toda a parte e condição, podem persegui-lo e ultrajá-lo, um príncipe que o ameaça com a perda da liberdade e até da própria vida. E, para que a medida do sofrimento seja plena, de modo a fazer-lhe sentir também a dor que só um coração moralmente bom pode inteiramente sentir, pode imaginar-se a sua família ameaçada com a mais extrema indigência e necessidade, repitendo-lhe que ceda; pode representar-se a ele próprio, se bem que honrado, no entanto não insensível ao sentimento de compaixão e ao da própria miséria, num momento em que deseja jamais ter vivido este dia que o expõe a uma dor tão inexprimível, permanecendo fiel, não obstante, ao seu propósito de honradez, sem hesitar ou somente duvidar: o meu jovem ouvinte, eleva-se assim gradualmente da mera aprovação à admiração, da ao asombro, finalmente, à maior veneração e a um vivo desejo de ele próprio poder ser esse homem (embora, claro está, não na sua situação); e, contudo, a virtude tem aqui tanto valor não porque traz algo, mas unicamente porque custa muito. Toda a admiração, e o próprio esforço de se assemelhar a este caráter, baseia-se aqui inteiramente na pureza do princípio moral, o qual só pode ser representado com evidente clareza retirando dos motivos da acção tudo o que os homens possam equiparar à felicidade. Portanto, a moralidade deve ter tanto maior força no coração humano quanto mais puramente é representada. Daí se segue, pois, que, se a lei da moralidade e a imagem da santidade e da virtude lhe-de exercer alguma influência na nossa alma, só pode fazê-lo enquanto está puesta no coração pura, sem mescla de propósitos em prol do seu bem-estar, como motivo, porque ela mostra-se no sofrimento em todo o seu esplendor. Mas aquilo cujo desaparecimento reforça o efeito de uma força motora deve ter sido um obstáculo. Por conseguinte, toda a mescla de motivos, que foram tomados da própria felicidade, é um obstáculo à influência da lei moral sobre o coração humano. — Afirma, além disso, que mesmo naquela acção admirada, se o fundamento impulsionador a partir do qual ela teve lugar era a elevada êntima do seu dever, então precisamente este respeito pela lei, não uma espécie de pretensão à opinião íntima de grandeza e modo de pensar nobre e meritorio, é que tem justamente a maior força no ânimo do espectador; por conseguinte, o dever e não o mérito é que deve ter sobre o ânimo, não só a influência mais determinante, mas, se ele está representado na verdadeira luz da sua invulnerabilidade, também a mais penetrante.

Na nossa época em que, com sentimentos langorosos e ternos ou com pretensões de alto voo, valiosas, e que murchar mais do que fortificam o coração, se espera influir melhor sobre o ânimo do que através da representação seca e severa do dever, mais adequada à imperfeição humana e ao progresso no bem, é mais necessária do que nunca a referência à este método. Apresentar às crianças como modelo acções consideradas nobres, generosas, meritorias, com a ideia de nelas as interessar inspirando-lhes entusiasmo, é totalmente adverso ao fim proposto. Efectivamente, visto que elas estão ainda tão atrasadas na observância do dever mais ordinário e até no exato juízo do mesmo, equivaleria isso a delas cedo fazer visionários. Mas também entre a parte mais instruída e experimentada da humanidade, este pretenso motivo, se não prejudicial, não tem pelo menos sobre o coração nenhum genuíno efeito moral que, por esse meio, se quis levar a cabo. Todos os sentimentos, e especialmente os que devem produzir tão extraordinário esforço, têm de fazer o seu efeito no momento em que têm toda a sua veemência e antes de a extinguir, de outro modo, nada fazem; porque o coração regressa naturalmente ao seu movimento vital moderado e natural e, em seguida, cai na tibieza que antes lhe era peculiar; pois, na realidade, deu-se-lhe algo que o excitasse, mas nada que o fortalecesse. Os principios devem fundar-se em conceitos; sobre qualquer outro fundamento só podem estabelecer-se velocidades que não podem proporcionar a pessoa nenhum valor moral, nem sequer a confiança em si própria sem a qual a consciência da sua disposição moral (Gedimmung) e de um tal caráter, o soberano bem no homem, não pode ter lugar. Ora, estes conceitos, se devem tornar-se subjectivamente práticos,
não têm de limitar-se às leis objectivas da moralidade, para se admirarem e apreciarem em relação à humanidade, mas [é preciso] considerar a sua representação em relação ao homem e ao seu indivíduo; com efeito, aquela lei aparece numa forma, certamente digna do mais elevado respeito, mas não tão agrável como se pertencesse ao elemento a que [o homem] está naturalmente habituado; ela obriga-o a abandonar muitas vezes esse elemento, não sem auto-renúncia, e a entregá-lo a outro mais elevado, no qual só pode manter-se com dificuldade e com o temor incessante do retrocesso. Numa palavra, a lei moral exige observância por dever, não por predilecção, a qual não pode nem deve pressupor-se.

282 Vejamos agora, num exemplo, se na representação de uma acção como nobre e generosa existe um motivo de maior força motora subjetiva do que se esta fosse simplesmente representada como dever em relação com a severa lei moral. A acção pela qual alguém, com o maior perigo da [sua] vida, procura salvar pessoas de um naufrágio, perdendo a finalmente a sua própria vida, considera-se, por um lado, como dever mas, por outro, e na sua maior parte, também como acção meritoria; mas a nossa estima pela mesma acção é muito debilitada pelo conceito de depar para consigo mesmo, que parece aquí sofrer algum dano. Mais decisivo é o sacrifício generoso da sua vida pela salvação da pária e, no entanto, permanece algum esplício do eveh que si mesmo e sem mandato a este designio, e a acção não tem em si toda a força de um modelo e do impulso para a imitação. Mas, se é um dever indispensável, cua violação leva a lei moral em si, e sem referência ao bem humano, e cala aos pés, por assim dizer, a sua santidade (semelhantes deveres costumam chamar-se deveres para com Deus, porque pensamos nele o ideal da santidade em substância), então votamos a sua observância, com sacrificio de tudo aquilo que possa ter algum valor para a mais íntima de todas as nossas inclinações, a estima mais perfeita, e achamos a nossa alma fortalecida e elevada por meio de um tal exemplo, se pelo mesmo conseguimos convencer-nos de que a natureza humana é capaz de uma tão grande elevação sobre todos os motivos que a natureza pode produzir em sentido contrário. Juvenal apresenta um exemplo semelhante numa graduação que faz sentir vivamente a leitor a força do motivo que reside na lei pura do dever e quanto de dever:

Esto bonus miles, auctor bonus, arbitrer idem
Integer, amisques si quando citabere testis
Incertaque rei, Phalaris licet imperet, ut si
Falsus, et adnoto dicies perfuria tuare
Summan crude nefas animam praeferre puderi,
Et propter nihum viventi perdere causas

Se podemos trazer a nossa acção algo de lisonjeiro [resultando] do mérito, então o motivo fica já um pouco misturado com o amor de si e tem, pois, alguma ajuda por parte da sensibilidade. Mas tudo subordinar apenas a saciedade do dever e ter consciência de que se pode, porque a nossa própria razão o reconhece como seu mandamento e diz que se deve fazê-lo, isso significa levantar-se totalmente, por assim dizer, acima do mundo sensível, e está inseparavelmente unido, na mesma consciência da lei, como motivo de uma faculdade (284) que domina a consciência, se bem que nem sempre com efeito; no entanto, mediante o exercício frequente e os esforços, a princípio escassos, do seu uso, dá-nos a esperança da sua realização, afim de em nós produzir pouco a pouco o maior interesse, mas puramente moral.

O método tem, pois, o seguinte andamento. Primeiro, trata-se apenas de fazer do juizo segundo leis morais uma ocupação natural, de certa maneira um hábito, que acompanhe todas as nossas próprias acções livres como igualmente a observação das acções livres dos outros, e de o tornar mais penetrante perguntando, primeiramente, se a acção é objectivamente conforme à lei moral e a que [lei]; nisto se distingue a atenção àquela lei que só fornece um fundamento da obrigação daquela que é efectivamente obrigatória (leges obligantia a legibus obligantibus), (como, por exemplo, a lei do que a necessidade [Bedürfnis] dos homens de mim exige em oposição ao que o direito dos mes-

1 Juvenal, Sát., 8, 79-84. «Se bom soldado, bom tutor e também um árbitro imparcial; se alguma vez te chamarem como testemunha num assunto duvidoso, ainda que Falaris te mande ser falso e te ordene ser perjuro na presença do torno, crê que o maior dos crimes é preferir a vida à honra e, por amor à vida, perder as razões de viver» (N.T.).
mos exige, prescrevendo o último deveres essenciais e a primeira, porém, unicamente deveres extra-essenciais); e assim se aprende a distinguir os diferentes deveres que se encontram numa acção. O outro ponto, para o qual se deve dirigir a atenção, é a questão de se a acção, também (subjetivamente), tem lugar em virtude da lei; moral e, portanto, se tem, segundo a sua máxima, não só rectidão moral, enquanto acto, mas também valor moral, como intenção (Gesinnung). Ora, não há dúvida alguma de que este exercício, a consciência de uma cultura que daí resulta para a nossa razão, a qual julga somente sobre o prático, tem de produzir pouco a pouco um certo interesse, inclusive pela própria lei, por conseguinte, pelas acções moralmente boas. Com efeito, acabamos por amar aquilo cuja consideração nos faz sentir o uso alargado das nossas faculdades de conhecer, [usu] que é fomentado sobretudo por aquilo em que encontramos a rectidão moral; porque só em tal ordem de coisas é que bem se pode achar a razão com a sua faculdade de determinar a priori, segundo princípios, o que deve acontecer. Assim acaba um observador da natureza por acarinar-se de objectos que, inicialmente, repugnaram aos seus sentidos, quando descobre a grande finalidade de da sua organização e deste modo alimenta a sua razão nessa consideração. Leibniz tornou a pôr com precaução na planta um inseto que tinha cuidadosamente observado ao microscópio, porque se instruía ao olhá-lo e dele recebesse, por assim dizer, um benefício.

Mas esta ocupação da faculdade de julgar, que nos faz sentir as nossas próprias faculdades de conhecimento, não é ainda o interesse nas acções e na sua moralidade. Leva apenas a que algum se entretenha da boa vontade com um tal julzo e dá à virtude ou ao modo de pensar, segundo leis morais, uma forma de beleza que é admirada, mas nem por isso é buscada (landat or algot) (1); como tado aquilo, cuja consideração produz subjetivamente uma consciência da harmonia de nossas faculdades de representação e onde sentimos fortalecida toda a nossa faculdade de conhecer (entendimento e imaginação), produz um prazer que se pode comunicar a outros, no qual, porém, a existência do objecto (Objekt) nos permanece indiferente, considerando-o só como a ocasião de nos apercebermos da predisposição dos talentos que nos elevam acima da animalidade. Mas, agora, entra em acção o segundo exercício, a saber, fazer notar a pureza da vontade na representação viva da disposição (Gesinnung) moral em exemplos, primeiro como perfeição negativa da mesma, enquanto numa acção por dever nenhuma influência sobre ela exercer motivos das inclinações como fundamentos de determinação; por esse meio, porém, a atenção do aluno fixa-se na consciência da sua liberdade; e embora esta certeza excite uma sensação incipiente de dor, contudo, por subtrair esse aluno à coacção inclusive de verdadeiras necessidades (Bedürfnisse), mostra-lhe ao mesmo tempo uma libertação do descontentamento múltiplo em que o encadernam todas essas necessidades, e assim o ânimo torna-se receptivo à sensação de satisfação nascida de outras fontes. O coração é, pois, liberado e aliviado de uma carga que o oprime sempre em segredo, quando, em decisões morais puras, cujos exemplos são propostos, se descobre ao homem uma faculdade interior que ele, aliás, não conhece bem a liberdade interior, de se libertar da impenosa violência das inclinações a tal ponto que nenhuma, sem sequer a mais favorita, tenha influência sobre uma resolução, na qual agora devemos servir-nos da nossa razão. Num caso em que apenas eu sei que a injustiça está do meu lado e, se bem que a livre confissão da mesma e a oferta de uma reparação encontrem tão grande oposição na vaidade, no interesse próprio e até na aversão, aliás, não legitima relativamente àquelle cujo direito foi por mim lesado, se, no entanto, posso vencer todas estas dúvidas, então está aí contida a consciência de uma independência das inclinações e das circunstâncias felizes e da possibilidade de a si mesmo se bastar, que me é sempre provelossos também outros aspectos. E, agora, a lei do dever, pelo valor positivo que a observância da mesma nos deixa sentir, encontra mais fácil acesso, mediante o respeito por nós mesmos, à consciência da nossa liberdade. Neste [respeito], se está bem fundado, se o homem nada mais tem do que encontrar-se aos seus olhos, no exame interior de si mesmo, desprezível e repugnante, pode agora enxertar toda a boa disposição (Gesinnung) moral; porque esse é o melhor, o único vigilante para impedir a irrupção no ânimo de impulsos vulgares e perniciosos.

Quis aqui indicar simplesmente as máximas mais gerais da metodologia de uma cultura (Bildung) e de um exercício morais. Visto que a multiplicidade dos deveres exigia para

---

(1) «E louvada e tem frios.» (N.T.)
cada espécie dos mesmos ainda determinações especiais, e isso
constituiria um assunto muito extenso, desculpar-se-me-á se
eu, num escrito como este, que é apenas um exercício preli-
minar, me atenho a estes linhas fundamentais.

CONCLUSÃO

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração
sempre novas e crescentes, quanto mais frequentemente e com
maior assiduidade delas se ocupa a reflexão: O céu estrelado sobre
mim e a lei moral em mim. Não as hei-de procurar e simples-
mente presumir a ambas como envoltas em obscurredades ou
no transcendente, fora do meu horizonte; vejo-as /289 perante
mim e regis-as imediatamente com a consciência da minha
existência. A primeira começa no lugar que eu ocupo no
mundo exterior dos sentidos e estende a conexão em que
me encontro até ao imensamente grande, com mundos sobre
mundos e sistemas de sistemas, nos tempos ilimitados do
seu periódico movimento, do seu começo e da sua duração.
A segunda começa no meu invisível eu, na minha personalidade,
e expõe-me num mundo que tem a verdadeira infinidade, mas
que só se revela ao entendimento, e com o qual (e assim
também com todos esses mundos visíveis) me reconheço numa
conexão, não simplesmente contingente, como além, mas
universal e necessária. O primeiro espectáculo de uma inu-
merável multidão de mundos aniquila, por assim dizer, a minha
importância como criatura animal que deve restituir ao planeta
(um simples ponto no universo) a matéria de que era
feita, depois de, por um breve tempo (não se sabe como) ter
sido provida de força vital. O segundo, pelo contrário, eleva
infinnitamente o meu valor como inteligência por meio da minha
personalidade, na qual a lei moral me descobre uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensível, pelo menos, tanto quanto se pode inferir da destinação conforme a um fim da minha existência por essa lei, que não se restringe a condições e limites desta vida /290, mas se estende até ao infinito.

No entanto, a admissão e o respeito podem, certamente, incentivar a investigação, mas não substituir a sua carência. Que se deve, pois, fazer para instaurar esta [pesquisa] de uma maneira útil e adequada à sublimidade do objeto? Os exemplos podem aqui servir de advertência, mas também para a imitação. A consideração do mundo começou pelo mais magnífico espectáculo que apresentar se pode aos sentidos humanos e que o nosso entendimento, no seu vasto âmbito, pode abranger, e terminou — na astrologia. A mônol começou com a propriedade mais nobre da natureza humana, cujo desenvolvimento e cultura visam uma utilidade infinita, e terminou — no misticismo ou na superstição. Assim acontece em todas as tentativas, ainda grosseiras, em que a parte principal do assunto cabe ao uso da razão, o qual não se adquire espontaneamente, como o dos pés, mediante o exercício frequente, sobretudo quando concerne a propriedades que não se deixam representar imediatamente na experiência comum. Mas depois que, ainda que tarde, entrou em voga a máxima de bem reflectir previamente em todos os passos que a razão intenta dar e de não a deixar seguir a sua marcha a não ser pela senda de um método anteriormente pensado, o julgamento /291 sobre o sistema do mundo recebeu uma direção totalmente distinta e, com esta, obteve ao mesmo tempo um resultado incomparávelmente mais feliz. A queda de uma pedra, o movimento de uma fusa, analisados nos seus elementos e nas forças atuantes, analisados matematicamente, produziram por fim essa compreensão do mundo, clara e imutável para todo o futuro, que pode, graças a uma observação contínua, esperar ampliar-se mais, sem jamais recuar ter de voltar atrás.

Esse exemplo pode aconselhar-nos a empreender este caminho no estudo das predisposições morais da nossa natureza, e dar-nos a esperança de um bom êxito semelhante. Temos aqui, aos exemplos da razão, que julga moralmente. Analisando-os nos seus conceitos elementares, empreendendo, à falta da matemática, um procedimento semelhante ao da química, o da separação do empírico e do racional que neles encontrar se possa, por meio de repetidos ensaios sobre o enten-
A propósito da tradução de alguns termos

Se o discurso de Kant é denso, compacto e deveras entrecruzado, para lá da profundidade e intrínseca dificuldade dos problemas, a maioria dos seus vocabulários específicos encontra, porém, uma translação adequada, e mesmo bastante óbvia, para a nossa língua. Há, contudo, certos casos que merecem uma elucidação. Assim:

1) O vocábulo Bestimmung foi geralmente vertido por determinação e, uma ou outra vez, por destinação, termo que não vem nos nossos dicionários, mas que se poderia admitir numa acepção filosófica.

2) O termo Gemüt foi traduzido por alma e ânimo; igualmente o poderia ter sido por mente. Aliás, o vocabulário alemão, que apresenta uma notável oscilação de sentido na sua Wortgeschichte (teológica e filosófica), procura abranger o grego thymós e a mente e o animus latinos. O tradutor deu, no entanto, a preferência a ânimo porque Kant, em determinadas passagens da sua obra, relaciona directamente Gemüt com animus «exquanto faculdade que sintetiza as representações dadas e opera a unidade da apreciação empírica» (Cf. RITTER, J. (Dir.), Historisches Worterbuch der Philosophie, Vol. 5, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, col. 259).

3) O termo Geistung recebeu, dentro de um certo compromisso consciente e voluntário, a dupla versão de disposição (moral) e intenção, com amplo predomínio da primeira. O primitivo âmbito semântico do vocábulo alemão polariza-se em torno de
«sentir» e o substantivo Gesinnung foi introduzido na língua alemã por Lessing como correspondente ao francês sentiment. Em Kant, o termo parece assumir um significado eminentemente positivo, quase de constituição configurativa do sujeito moral, recebendo portanto o qualificativo de virtus non mamnon, que radica no suprasensível. Assim, intenção, não parece ser a melhor versão de Gesin-
nung, tanto mais que a intiento latina (no campo ético) foi vertida em alemão por Absicht, vocabulário este que não desempenha nenhuma papel especial em Kant. O leitor fica assim advertido quanto à problemática aqui existente.

4) Objekt e Gegenstand surgem sempre trasladados por objecto, como era de ver. Mas, em Kant, há verdadeiros matizes de sentido que não se podiam descartar. Foi por isso que frequentemente introduzi entre parênteses) o termo alemão à frente do português. Segundo Heidegger, Objekt significa o objecto existente da experiência científico-natural. Todo o objecto (Objekt) é objecto (Gegen-
stand), mas nem todo o objecto (Gegenstand, por ex., a coisa em si) é um 'object' possível. O imperativo categórico, o dever, a obrigação não são 'objectos' (Objekte) da experiência científico-

GLOSSÁRIO

Abicht(-e) — intenção, objectivo
Achtung(-e) — respeito
Abwendung(-r) — acidente
Allgemein — universal, geral
Allgemeinheit(-e) — universalidade, generalidade
Analytik(-e) — análise
Analytisch — analítico
Angemessen(-e) — o agradável
Anraten(-e) — conselho
Anstehend(-e) — intuição
Antrieb(-r) — impulso
Anwendung(-e) — aplicação
Autonomie(-e) — autonomia

bedingt(-e) — condicionado
Bedingung (der Möglichkeit) — condição (da possibilidade)
Bedürfnis(-e) — necessidade, requisição, exigência
Begehen — ação
Begehren(-e, s) — desejo
Begehrungsmögen — faculdade de desejar
Begreifen(-e) — desejo
Begriff(-e) — conceito
Bestimmung(-e) — determinação
Bestimmungsgrund(-r) — princípio de determinação, princ. de-

minante, motivo determinante, fundamento de determinação
Beurteilung(-e) — julgamento
Bewusstsein(-s) — consciência
Bose(-s) — mal, mau

Dasein(-e) — existência
Deduktion(-e) — dedução
denken — pensar
Denkungsvermögen(-s) — faculda-
de de pensar
Dialektik(-e) — Dialética
Ding(-e) — coisa
Ding an sich — coisa em si

Einfühlungskraft(-e) — imaginação
Eindruck(-e) — discernimento
Empfindung(-e) — sensação
Empfindungsverstand(-s) — estado sensível
empirisich — empírico
empirische Anschauung — intuição
empirisch — empírica
empirisches Bewusstsein — consciência empírica
Erfahrung(-e) — experiência
Erfahrungsprinzip——princípios de experiência
ÍNDICE

Advertência do tradutor ... ... ... ... 9

Prefácio ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 17

Introdução—DA IDEIA DE UMA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA ... ... ... ... ... 23

Primeira parte
da Crítica da Razão Prática

DOUTRINA ELEMENTAR
DA RAZÃO PURA PRÁTICA

Livro Primeiro

A ANALÍTICA DA RAZÃO PURA PRÁTICA

Cap. I—DOS PRINCÍPIOS DA RAZÃO PURA PRÁTICA ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 29

§ 1. Definição ... ... ... ... ... ... 29

§ 2. Teorema I ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 31
§ 3. Teorema II ... ... ... ... ... ... 32
§ 4. Teorema III ... ... ... ... ... ... 38
§ 5. Problema I ... ... ... ... ... ... 40
§ 6. Problema II ... ... ... ... ... ... 40
§ 7. Lei fundamental da razão pura prática ... ... ... ... ... 42
§ 8. Teorema IV ... ... ... ... ... ... 43
I. Da dedução dos princípios da razão pura prática ... ... ... ... ... ... 54
II. Do direito da razão pura, no uso prático, a uma extensão que não lhe é possível no uso especulativo ... ... ... ... ... ... 65

Cap. II — DO CONCEITO DE UM OBJETIVO DA RAZÃO PURA PRÁTICA ... ... ... ... ... ... 71
Da típica, da pura faculdade de julgar prática ... ... ... ... ... ... 82

Cap. III — DOS MOTIVOS DA RAZÃO PURA PRÁTICA ... ... ... ... ... ... 87
Elucidação crítica da análtica da razão pura prática ... ... ... ... ... ... 105

Livro Segundo
DIALÉCTICA DA RAZÃO PURA PRÁTICA

Cap. I — DE UMA DIALÉCTICA DA RAZÃO PURA PRÁTICA EM GERAL ... ... ... ... ... ... 123

Cap. II — DA DIALÉCTICA DA RAZÃO PURA NA DETERMINAÇÃO DO CONCEITO DO SOBERANO BEM ... ... ... ... ... ... 129
I. A antinomia da razão prática ... ... ... ... ... ... 132
II. Superação crítica da antinomia da razão prática ... ... ... ... ... ... 133
III. Do primado da razão pura prática na sua conceção com a razão pura especulativa ... ... ... ... ... ... 138

IV. A imortalidade da alma como um postulado da razão pura prática ... ... ... ... ... ... 141
V. A existência de Deus como um postulado da razão pura prática ... ... ... ... ... ... 143
VI. Sobre os postulados da razão pura prática em geral ... ... ... ... ... ... 152
VII. Como é possível conceber uma extensão da razão pura, sob o aspecto prático, sem ao mesmo tempo ampliar assim o seu conhecimento enquanto especulativo? ... ... ... ... ... ... 153
VIII. Do assentimento [proveniente] de uma necessidade da razão pura ... ... ... ... ... ... 161
IX. Da proporção sabiamente ajustada entre a destinação prática do homem e a sua faculdade de conhecer ... ... ... ... ... ... 166

Segunda Parte
da Crítica da Razão Prática

METODOLOGIA DA RAZÃO PURA PRÁTICA

METODOLOGIA ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 171
CONCLUSÃO ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 183
A propósito da tradução de alguns termos ... ... ... ... ... ... 187
GLOSSÁRIO ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 189