

Immanuel
KANT

Crítica da Razão Prática

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 moral "que devo fazer?". Ocupa-se, portanto, da razão na sua aplicação prática, enquanto determinação da vontade de agir e estabelece a seguinte lei fundamental: "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

1

KANT

Immanuel

Crítica da Razão Prática

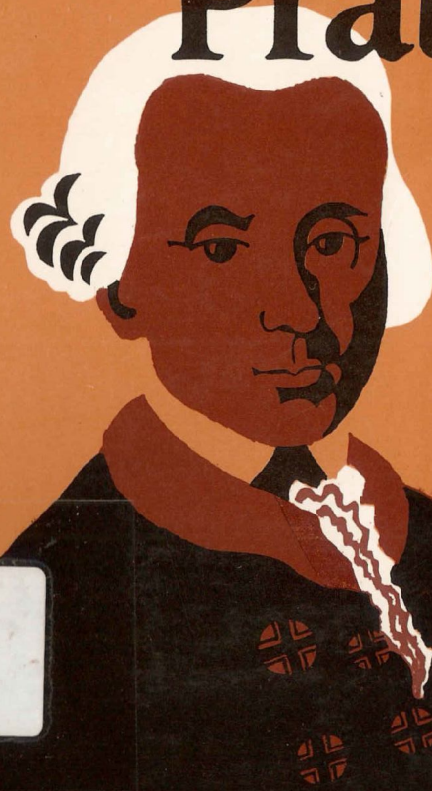
1c

I

188

Immanuel
KANT

Crítica da Razão Prática



Textos Filosóficos

edições 70

Crítica da Razão Prática

Immanuel Kant

A publicar

Investigação sobre o Entendimento Humano

David Hume

Discurso de Metafísica

Gottfried Wilhelm Leibniz

Crítica da Razão Prática



Título original: *Kritik der praktischen Vernunft*

© Edições 70

Tradução de Artur Morão

Capa de Fernando Camilo

Direitos reservados para a Língua Portuguesa

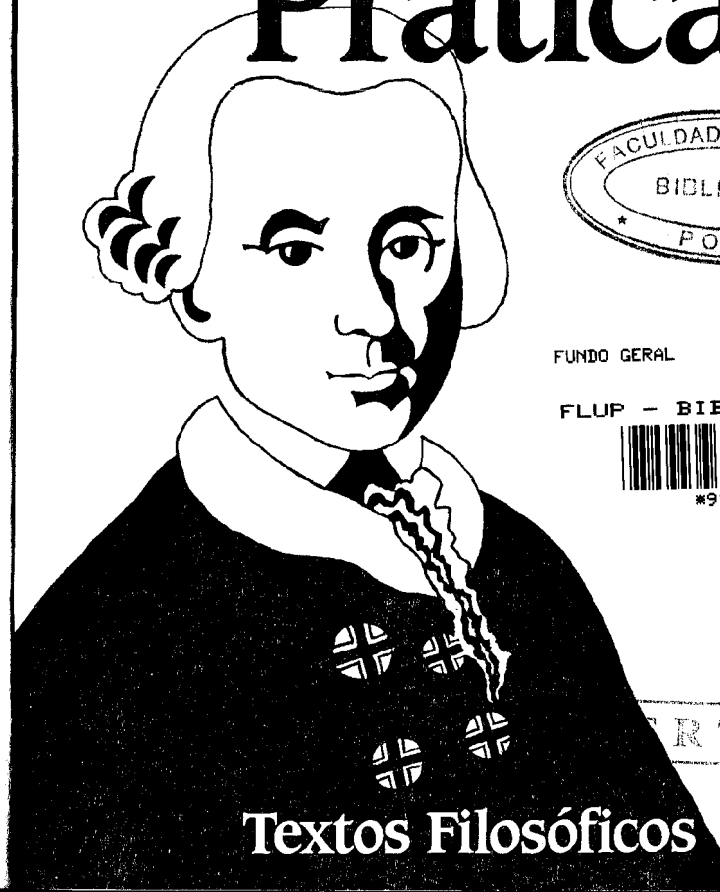
EDIÇÕES 70 — Avenida Duque de Ávila, 69-r/c Esq.
1000 LISBOA — Telef. 55 68 98/57 20 01/57 83 65

Delegação no Porto: Rua da Fábrica, 38-2.º Sala 25
4000 PORTO — Telef. 38 22 67

Distribuidor no Brasil: LIVRARIA MARTINS FONTES
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340 — São Paulo

Immanuel KANT

Crítica da Razão Prática



FUNDO GERAL

FLUP - BIBLIOTECA



917282

RTA

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 periodar. Evidentemente, foi também cuidado sempre presente oferecer um texto de sabor português dentro das magras possibilidades que proporciona a dificuldade intrínseca de construção e andamento do discurso de Kant, como já acontecera na anterior versão dos *Prolegómenos a toda a Metafísica futura*.

O texto que serviu de base à presente tradução foi o da edição de W. Weischedel, Insel Verlag, Wiesbaden 1956, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, com a adopção de algumas variantes da edição da *Academia Prusiana das Ciências*. Se alguma vez não se optou pelo texto desta última, isso está devidamente assinalado em nota.

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 paginação da edição original alemã de 1788, feita por Johann Friedrich Hartknoch. Aduzem-se ainda algumas notas finais relativas à versão de alguns termos kantianos, que não encontram absoluto consenso entre os filósofos e os tradutores.

/3 PREFÁCIO

Este tratado esclarece suficientemente porque é que esta Crítica não se intitula Crítica da razão *pura* 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 pura prática* e critica com esta intenção toda a sua *faculdade prática*. Se conseguir isso, já não precisa de criticar a própria *faculdade pura* 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.

^{/4} 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 problemáticamente, 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 cepticismo em virtude da pretensa impossibilidade daquilo que ela deve pelo menos admitir como pensável.

/ A 3, 4

O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o 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 e através dele consistência e realidade objectiva, isto é, /⁵ 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, (*einzusehen*), porque ela é a condição (1) da lei moral, que conhecemos. As ideias de *Deus* e de *imortalidade*, porém, não são condições da lei moral, mas apenas condições do objecto (*Objekt*) /⁶ 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 discernimos*, não 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, basta que, do ponto de vista prático, ela não encerre nenhuma impossibilidade (contradição) interna. Eis, pois, em comparação com a razão especulativa, um princípio simplesmente *subjectivo* de assentimento (*Fürwahrhalten*), o qual, sendo no entanto *objectivamente* válido para uma razão

(1) Para que não se pense encontrar aqui *inconseqüências*, se agora chamo à liberdade a condição da lei moral e afirmo, depois, no tratado, que a lei moral é a condição sob a qual podemos primeiramente *tornar-nos conscientes* da liberdade, lembrarei apenas que a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade. Com efeito, se a lei moral não fosse antes nitidamente 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.

/ A 5, 6

igualmente pura, mas prática, confere às ideias de Deus e de imortalidade, mediante o conceito de liberdade, realidade (*Realität*) objectiva e autoridade, mais ainda, a necessidade subjectiva (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 /⁷ *asserção*, 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 *quiser* elevar, na especulação, até à perfeição do uso da razão, mas é uma exigência *legal (gesetzliches)* 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 deplorá aos seus pés de vencedores todas as suas armas. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatiss.** — Visto que, na realidade, não querem, provavelmente porque não /⁸ 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* objectiva ao uso suprasensível das *categorias* na especulação e *conceder-lhes*, no entanto, esta *realidade* relativamente aos *objectos (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 suprasensível, mas que unicamente por aí se significa que, nesta relação, lhes cabe em suma um

* «Porque hesitais? Não queriam. E no entanto, podiam ser felizes.» (N.T.)

/ A 7, 8

objecto, porque ou elas estão contidas na necessária determinação *a priori* da vontade, ou estão ligadas indissolúvelmente ao seu *objecto* (*Gegenstand*) /⁹, então essa inconseqüência desvanece-se; porque se faz desses 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 *fenómenos*, pondo-lhes, no 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 *pensado* é confirmado por um facto (*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 fenómeno* obtém na crítica da razão prática a sua plena confirmação, a tal ponto que /¹⁰ a ela se deve chegar, mesmo se a primeira [crítica] não tivesse demonstrado esta proposição (1).

Compreendo assim também porque é que as objecções mais consideráveis contra a crítica, 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 númeno, enquanto sujeito da liberdade, mas ao mesmo tempo também, em vista da natureza, um fenómeno na sua própria consciência empírica. Com efeito, enquanto não

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

se tinha conceito algum determinado de moralidade e de liberdade, não se podia /¹¹ adivinhar o que, por um lado, se queria estabelecer como númeno na base do pretenso fenómeno e, por 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 fenómenos. Somente uma crítica circunstanciada da razão prática pode desfazer toda esta falsa interpretação 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 submetem às vezes de novo a exame os conceitos e os princípios da razão pura especulativa, que, no entanto, já incorreram na sua crítica particular. O que certamente não conviria ao andamento sistemático de uma ciência a constituir (visto que se devem aduzir unicamente as coisas julgadas e não pô-las de novo em questão), era no entanto *aqui* permitido, e mesmo necessário; porque 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 senda da precedente e fazer notar ao mesmo tempo o seu encadeamento. Por conseguinte, não há que considerar reflexões deste género, e entre elas a que respeita, mais uma vez, ao conceito de liberdade, no uso prático, porém, da razão pura, como interpolações, que devem apenas servir para colmatar as lacunas do sistema crítico da razão especulativa (pois, este é completo no seu propósito) e acrescentar ainda por trás, como costuma acontecer em construções demasiado apressadas, escoras e contrafortes, mas como verdadeiros membros que fazem ressaltar 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 possibilidade, ao considerá-lo unicamente do ponto de vista psicológico, ao passo que, se antes o tivessem /¹³ pesado exactamente 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, passassem ao uso prático deste [conceito], deveriam ter chegado por si mesmos à

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 escândalo para todos os *empiristas*, mas também a chave dos princípios práticos todos sublimes para os moralistas *críticos*, que compreendem assim que devem necessariamente proceder de modo racional. Peço, pois, ao leitor para não percorrer com olhos apressados o que é dito no fim da Analítica, a propósito deste conceito.

Se um sistema tal como o da *razão* pura prática, desenvolvido aqui a partir da crítica desta última, deu muito ou pouco trabalho, sobretudo para não preterir o ponto de vista verdadeiro a partir do qual possa esboçar-se correctamente o conjunto, é uma questão que devo deixar ao juízo dos conhecedores de um trabalho deste género. Sem dúvida, o sistema /14 pressupõe a *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, mas só enquanto esta trava conhecimento provisório com o princípio do dever e indica e justifica uma sua fórmula determinada (1); aliás, ele subsiste por si mesmo. Se a *divisão* de todas as ciências práticas não foi aqui incluída como *complemento*, 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 /15 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 indicar os princípios da sua possibilidade, do seu âmbito e limites de um modo

(1) Um crítico, que queria censurar em parte esta obra, conseguiu o seu objectivo melhor do que ele próprio pensava, ao dizer: que ali não se estabeleceu nenhum novo princípio da moralidade, mas apenas uma *nova fórmula*. Mas, quem é que quereria introduzir um novo princípio de toda a moralidade e, por assim dizer, descobrir esta como se, antes dele, o mundo estivesse totalmente na ignorância ou no erro acerca da natureza do dever? Mas quem sabe o que para um matemático significa uma *fórmula*, que determina muito exactamente o que importa fazer para tratar uma questão e não a deixa falhar, não considerará como insignificante e dispensável uma fórmula, que faz o mesmo relativamente a todo o dever em geral.

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 Analítica, a um certo crítico, amigo da verdade e subtil e, 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 aí sido estabelecido* (como, na sua opinião, teria sido necessário) antes do princípio moral (1) /16; tomei 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* (*Begehrungsvermögen*) ou do *sentimento do prazer*; se bem que /16 esta objecção seria injusta, porque se devia justamente pressupor que esta explicação foi dada na psicologia. Sem dúvida, a definição poderia aí ser estabelecida 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, no começo, 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 ela tem de ser, pelas suas representações, causa da realidade (Wirklichkeit) dos objectos (Gegenstände) dessas representações. O prazer é a representação da concordância do objecto ou da acção com as condições subjectivas da vida, isto é, com o poder da causalidade de uma representação em relação à realidade do seu objecto (Objekt)* (ou à determinação das forças do sujeito para a acção de o produzir). 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 esta 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, é muitas vezes negligenciada: a saber, não antecipar mediante uma definição arriscada, os seus juízos, antes da análise completa do conceito, a qual frequentemente só muito tarde é conseguida. Notar-se-á também, durante todo o curso da crítica

objecções que me /¹⁷ chegaram da parte de homens que deixam ver a vontade de encontrar sinceramente a verdade (pois, os que têm diante dos olhos /¹⁸ 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 [*Privatabsicht*]); e, assim, servir-me-ei também delas daqui em diante.

Quando se trata da determinação de uma faculdade particular da alma humana, segundo as suas fontes, conteúdos 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 *arquitectónico*, a saber, apreender a *ideia do todo* e, a partir dela, perspectivar na faculdade da razão pura todas aquelas partes na sua relação recíproca, mediante a derivação das mesmas a partir do conceito do todo. Este exame e esta garantia /¹⁹ 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 carácter 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 de nenhum modo carece de expressões para conceitos /²⁰ dados, 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 colmatar 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*.

/ A, 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 conhecem 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 desejo unicamente ser compreendido; 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 além a falsa interpretação de algumas expressões, que escolhi com o maior cuidado a fim de não se passar por alto o conceito que elas indicam. Assim, no quadro das categorias da razão *prática*, sob o título da modalidade, o *licito* e o /²¹ *ilcito* (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 reside *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 *ilcito*, 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*, *assertórico* ou *apodictico*. Igualmente, naquela nota em que contrapus as ideias morais de perfeição prática, segundo as diversas /²² escolas filosóficas, distingui a ideia de *sabedoria* (*Weisheit*) da ideia de *santidade* (*Heiligkeit*), 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 arroga, portanto, entendo-a *subjectivamente* como uma propriedade falsamente imputada ao homem. (A expressão *virtude*, de que o estóico fazia tanto alarde, indicaria talvez melhor o caracte-

N: / A 21, 22

^{/21} Deste modo se encontram, pois, agora descobertos os princípios *a priori* de duas faculdades da alma, a faculdade de ^{/22} conhecer e a faculdade de desejar, e determinados segundo as condições, o âmbito e os ^{/23} limites do seu uso; igualmente se encontra lançado o fundamento seguro de uma filosofia sistemática, tanto teórica como prática, enquanto ciência.

Que poderia, porém, acontecer de mais deplorável a estes esforços do que alguém fazer a descoberta inesperada de que não há, nem pode haver de modo algum conhecimento *a priori*! Só que aqui não existe tal perigo. Seria como se alguém quisesse demonstrar pela razão que nenhuma razão existe. Com efeito, dizemos apenas que conhecemos algo pela razão quando estamos conscientes de que também o teríamos podido conhecer mesmo se não nos tivesse ocorrido na experiência ^{/24}; por conseguinte, o conhecimento racional e o conhecimento *a priori* identificam-se. Querer extrair por compressão a necessidade a partir de um princípio de experiência (*ex pumice aquam*) e pretender também com esta conferir a um juízo verdadeira universalidade (sem a qual não há raciocínio, por conseguinte, também não o raciocínio por analogia, porque este consiste pelo menos numa universalidade presumida e numa necessidade objectiva que ele, no entanto, sempre pressupõe) é uma verdadeira contradição. Substituir a necessidade subjectiva, isto

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 acção*, cujo objecto (*Gegenstand*) se conheceu *a priori*, teoricamente, como possível com plena certeza. O outro, porém, postula a possibilidade de um *objecto* (de Deus e da imortalidade da alma), segundo leis *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 consegui encontrar nenhuma expressão melhor para esta necessidade racional subjectiva mas, no entanto, verdadeira e incondicionada.

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

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 propósito 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, nenhum motivo para atribuir a outros seres racionais uma espécie diferente de representação, no caso de isso produzir um raciocínio válido, a nossa ignorância prestar-nos-ia então mais serviços para o alargamento do nosso conhecimento do que toda a reflexão. Com efeito, só porque não conhecemos, fora do homem, outro seres racionais, teríamos o direito de os supor de tal modo constituídos como a nós próprios nos conhecemos, isto é, conhecê-los-íamos realmente. Nem sequer mencionarei aqui 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.

^{/26} 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 subjectivo, 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 aí a matemática. Considerava as suas proposições como analíticas e, se isso fosse exacto, seriam também elas na realidade apodícticas; no entanto, não se poderia daí tirar 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,

/ A 25, 26

porém, *de modo geral* o empirismo dos princípios, também a matemática aí estaria compreendida.

/27 Ora, quando esta 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 admiti-la: a maior evidência possível da demonstração encontra-se então em contradição manifesta com as pretensas 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 *cepticismo* que, num sentido tão irrestrito, se atribua falsamente a Hume (1), porque ele deixou pelo menos na matemática uma pedra-de-toque segura /28 da experiência, ao passo que o outro *cepticismo* 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 esse 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 intentam aplicar-se a este trabalho, aliás, não justamente instrutivo.

(1) Nomes, que designam os adeptos de uma seita, suscitaram em todos os tempos muitas chicanas; 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 /28 externas correspondam objectos reais de coisas exteriores, quer, no entanto, que a forma da intuição 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 ulteriormente confirmada, de que com facilidade se transviava 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 susceptível de qualquer representação empírica, a saber, o de *liberdade*, e, se podemos agora encontrar razões para provar que, na realidade, esta propriedade convém à vontade humana (e tam-

/ A 29, 30

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 /³¹ 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 está estabelecido que existe uma assim, é apenas imanente; o uso empiricamente condicionado, que pretende a soberania exclusiva, é pelo contrário transcendente e revela-se em exigências e ordens 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 *dialéctica*, como exposição e solução da aparência nos juízos da razão prática. Na subdivisão, porém, da analítica, /³² a ordem será por sua vez o inverso da que foi seguida na Crítica da razão pura especulativa. Com efeito, na presente [Crítica], iremos aos *conceitos*, começando pelos *princípios*, e dos conceitos primeiramente iremos, se possível, aos sentidos; na razão especulativa, pelo contrário, começámos 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.

/ A 31, 32

/ 33 Primeira Parte
Da Crítica da Razão Prática

DOCTRINA ELEMENTAR
DA RAZÃO PURA PRÁTICA

/ A 33

/35 Livro Primeiro

A ANALÍTICA DA RAZÃO PURA PRÁTICA

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.

Escólio

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 daquilo que acontece (por exemplo, o princípio da igualdade da acção e reacção na comunicação do movimento) são também leis da natureza; pois o uso da razão é aí 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 (*Absicht*). 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 (*Sollen*), que exprime a obrigação (*Nötigung*) objectiva da acção, e significa que, se a razão determinasse inteiramente a vontade, a acção dar-se-ia inevitavelmente segundo esta regra. Os imperativos têm, pois, um valor objectivo /³⁷ e são totalmente distintos das máximas, enquanto princípios subjectivos. Determinam, ou as condições da causalidade 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 suficiente para o efeito. Os primeiros seriam imperativos hipotéticos e conteriam simples prescrições de dexteridade (*Geschicklichkeit*); pelo contrário, os segundos seriam categóricos e unicamente leis práticas. As máximas são, pois, certamente *princípios* (*Grundsätze*), 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 *preceitos* 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 categóricas, de outro modo não são *leis*, porque lhes falta a necessidade, a qual, se deve ser prática, tem 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

/ A 37

sofrer privações na velhice: eis um preceito prático justo e ao mesmo tempo importante da vontade. Vê-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, desembaraçar-se menos mal. A razão, da qual unicamente /³⁸ pode provir toda a regra que deve conter necessidade, inclui também neste seu preceito a necessidade (pois, sem isso não seria nenhum imperativo), mas esta é apenas subjectivamente condicionada e não pode pressupor-se em grau idêntico em todos os sujeitos. Mas, para a sua legislação, requer-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, trata-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 (*Prinzipien*) 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 lei prática.

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 (*em primeiro lugar*) que este princípio é, então, sempre empírico. Com efeito, o princípio determinante do livre arbítrio é então a representação de um *objecto* (*Objekt*), e a relação desta representação ao sujeito, pela qual a faculdade de desejar é determinada para

/ A 38, 39

a realização desse [objecto]. Mas uma tal relação ao sujeito chama-se o *prazer* na realidade de um objecto (*Gegenstand*). Assim, o prazer devia pressupor-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 prático que o pressupõe como condição.

Ora, visto que (*em segundo lugar*) um princípio, que se funda somente na condição subjectiva 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 objectiva que deve ser reconhecida *a priori*) não pode servir de /⁴⁰ lei; 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 prático só enquanto a sensação de agrado, que o sujeito espera da realidade do objecto (*Gegenstand*), determina a faculdade de desejar. Ora, a consciência que um ser racional tem do agrado da vida, [agrado] 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 /⁴¹ livre arbítrio no prazer ou desprazer, que se deve sentir a partir da rea-

/ A 40, 41

lidade de um objecto qualquer, são inteiramente 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 I

Há que admirar-se de que homens, aliás 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 agrado que se espera de qualquer coisa, não importa saber de onde provém 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 pressupor 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 (*Gegenstände*) 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 elas constituem de facto o fundamento de determinação da vontade (o agrado, o deleite daí esperado, 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-

/ A 42

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 discurso para não chegar demasiado tarde à refeição; abandonar uma conversa composta de discussões racionais que ele, aliás, muito aprecia, para se sentar à mesa de jogo; e até despedir um pobre, em cuja beneficência encontra habitualmente prazer, porque neste momento não tem mais dinheiro no bolso do que aquele que precisa para pagar a sua entrada na comédia. Se a determinação da vontade assenta no sentimento de agrado ou de desgosto, que ele espera de uma causa qualquer, é-lhe totalmente indiferente ser afectado 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 /⁴³ àquele que precisa de dinheiro para despesas se a matéria do mesmo, o ouro, tenha sido extraída da montanha ou retirada da areia lavada, contanto que ele seja aceite em toda a parte para o mesmo valor, assim também nenhum homem inquire, se apenas se preocupa com o prazer da vida, se se trata de representações do entendimento ou dos sentidos, mas apenas da *quantidade* e da *intensidade* do deleite que elas lhe procuram pela mais longa duração. Somente aqueles que gostam de contestar à razão pura o poder de determinar a vontade, sem a pressuposição de qualquer sentimento, podem transviar-se tão longe da sua explicação para declarar em seguida, como totalmente heterogéneo, o que antes reduziram a um só e mesmo princípio. Acontece, por exemplo, que se pode achar prazer no simples *uso da sua força*, na consciência da própria energia anímica para superar os obstáculos que se contrapõem ao nosso propósito, na cultura dos talentos do espírito, etc., e chamamos a isso com razão alegrias e entretenimentos mais *delicados*, porque estão em nosso poder mais do que outros, não se gastam, fortificam antes o sentimento para deles mais se fruir, e porque, ao deleitarem-nos, nos cultivam. No entanto, se fruir, e porque, ao deleitarem-nos, nos cultivam. No entanto, fazê-los passar por um outro modo de determinar a vontade, diferente do simples modo do sentido, quando eles, para tornar possíveis esses prazeres, pressupõem um sentimento estabelecido em nós para tal efeito, como condição primeira desta satisfação, é justamente como se ignorantes, que gostam de aldrabar em metafísica, imaginassem a matéria fina, de tal modo subtil, que a seu respeito sentiriam vertigens, e julgam

/ A 43

então ter inventado assim um ser *espiritual* e, contudo, extenso. Se, com Epicuro, atribuimos à virtude o /⁴⁴ simples prazer que ela promete para determinar a vontade, não podemos, depois, censurá-lo por considerar este prazer como inteiramente homogéneo com os prazeres dos sentidos mais grosseiros; 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 mencionado, considerar o próprio prazer, que nos procuram essas representações certamente intelectuais e mediante o qual unicamente elas podem ser fundamentos de determinação da vontade, como inteiramente homogéneo com os outros prazeres. Ser *consequente* é a maior obrigação de um filósofo e a que mais raramente se encontra. As antigas escolas gregas fornecem-nos disso mais exemplos do que aqueles com que deparamos na nossa época *sincretista*, 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 aí 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 pura* deve, por si mesma apenas, ser prática, isto é, sem pressuposição de um sentimento qualquer, por conseguinte, sem representações do agradável ou desagradável 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. Só então, ao determinar por si mesma a vontade (não está ao serviço das inclinações), é que a razão é uma verdadeira faculdade de desejar *superior*, à qual está subordinada a que é patologicamente determinável, e só então é realmente, e mesmo *especificamente*, distinta desta última; deste modo, a mínima mescla dos impulsos da última prejudica a sua força e superioridade, assim como também o menor elemento empírico, enquanto condição numa demonstração matemática, diminui e aniquila a sua dignidade e vigor. A razão, numa lei prática,

/ A 44, 45

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 *legisladora*.

Escólio II

Ser feliz é necessariamente o anelo de todo o ser racional, mas finito e é, por conseguinte, um inevitável princípio determinante da sua faculdade de desejar. Com efeito, o contentamento com a sua existência inteira não é, digamos, uma posse original e uma felicidade que pressuporia 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 desejar, isto é, a alguma coisa que se reporta a um sentimento de prazer ou desprazer, como fundamento subjectivo 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 /⁴⁶ o mesmo fundamento de determinação da vontade. Pois, embora o conceito de felicidade esteja em toda a parte na base da relação prática dos *objectos* à faculdade de desejar, 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, no 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 habilitade (para descobrir meios para os fins), mas então são simples

/ A 46

princípios teóricos (1) (por exemplo, como /⁴⁷ aquele que gostaria de comer pão teria de imaginar um moinho). Mas as prescrições práticas, que se fundam nestes princípios, jamais podem ser universais, visto que o princípio determinante da faculdade de desejar está baseado no sentimento de prazer e desprazer, o qual nunca pode admitir-se como universal na sua aplicação aos mesmos objectos.

Supondo, porém, que seres racionais finitos possam pensar relativamente ao que teriam de aceitar como objectos 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 do 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 lei práticas, mas apenas *conselhos* em vista 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, nestas 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.

/ A 47, 48

nimento fosse mais profundo. No entanto, em princípios práticos puramente subjectivos, põe-se expressamente como condição que devem ter por fundamento não condições objectivas, 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 logomaquia; contudo, unicamente ela é a definição da distinção importantíssima 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 objecto da vontade. Este ou é 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 objecto da vontade (como princípio determinante), nada mais resta /49 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 capacitam para uma legislação universal, faz deles por si mesma leis práticas.

Escólio

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, tenho em minhas mãos um depósito cujo proprietário morreu e não deixou a seu respeito nada escrito. Eis naturalmente o caso que corresponde à minha máxima. Desejo agora saber apenas se aquela máxima pode valer igualmente como lei prática universal. Aplico-a, pois, ao caso

/ A 49

presente e interrogo-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, a 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 proposição 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 /50 da minha vontade capacitado para uma lei prática universal; pois, essa [inclinação], longe de ser adequada para uma legislação universal, deve antes aniquilar-se a si mesma na forma de uma lei universal.

É, 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 habitualmente uma lei natural universal tudo 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, então 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 excepções que, ocasionalmente, se está autorizado a fazer são infinitas e não podem ser abrangidas de um modo determinado numa regra universal. Produz-se assim uma harmonia semelhante àquela que uma certa sátira descreve, ao ironizar sobre a íntima concórdia de dois esposos em se arruinares: *Ó admirável harmonia, o que ele quer também ela o quer*, etc.; ou ao que se conta a 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, /51 na base da inclinação, um porá o seu sujeito e outro indivíduo porá

/ A 50, 51

igualmente um sujeito diferente e, em cada sujeito, ora é uma inclinação, ora é outra que predomina pela influência. Descobrir uma lei que as governe 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 nenhum 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 nas 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 /52, uma vontade, à qual só 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.

Escólio

A liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma à outra. Ora bem, aqui não pergunto 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 unbedingt Praktischen*), se na /53 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-la 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 (logo que projectamos por nós próprios 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 no-las prescreve e se abstrairmos de todas as condições empíricas que ela nos indica. O conceito de uma vontade pura 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 insolúvel, para mediante ele a lançar no maior embaraço, elucida-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 antinomia da razão pura, ao querer elevar-se ao incondicionado

na série das causas, se enreda, tanto num como noutra 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 nos tivesse imposto este conceito. Mas a experiência também confirma esta ordem dos conceitos em nós. Supõe que alguém alega como pretexto ser-lhe totalmente irresistível a sua tendência voluptuosa, quando o objecto amado e a ocasião se lhe apresentam: pergunta-se se, estando uma força erguida diante da casa onde esta ocasião se lhe oferece, para nela imediatamente o pendurar logo após a satisfação da volúpia, ele não dominaria então a sua inclinação. Não é preciso muito tempo para adivinhar o que ele responderia. Mas perguntem-lhe se, no caso de o seu príncipe, sob a ameaça da mesma morte imediata, o intimidar a prestar um falso testemunho contra um homem honesto, a quem gostaria de arruinar sob pretextos especiosos, 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 porque está consciente de que o deve e reconhece em si a liberdade a qual, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida.

§ 7. Lei fundamental da razão pura prática

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

/55 Escólio

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 cate-

/ A 54, 55,

goricamente 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 independente 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 assaz estranha e não tem igual em todo o restante conhecimento prático. Com efeito, o pensamento *a priori* de uma legislação universal possível, pensamento que, por conseguinte, é simplesmente problemático, é ordenado incondicionalmente 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 *subjectiva* 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 facto (*Faktum*) da razão, porque não se pode deduzi-la com subtileza 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 *dada*, que não é um facto empírico mas o facto único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo*).

Corolário

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

/ A 56

O facto anteriormente mencionado é inegável. Basta apenas analisar o juízo 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 compelida por si mesma, confronta em qualquer altura a máxima da vontade numa acção com a vontade pura, isto é, consigo mesma, 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, sem ter em conta todas as diferenças subjectivas do /⁵⁷ 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; mais, 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 (*Bedürfnissen*) e causas motoras sensíveis, nenhuma vontade *santa*, isto é, uma vontade tal que é incapaz de máximas 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 arbítrio (*Willkür*) afectado patologicamente (embora não determinado por este motivo e, por conseguinte, também sempre livre) implica um desejo que, promanando de 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 *coerção* (*Zwang*) interior, mas intelectual. Na inteligência suprema, o livre arbítrio é com razão representado /⁵⁸ como incapaz de qualquer

máxima que não pudesse ser ao mesmo tempo lei objectiva, e o conceito de *santidade*, que por 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, fora da obrigação e do dever. Esta santidade 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 racionais consiste em dela 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 apodíctica 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 arbítrio 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 arbítrio pela simples forma legisladora universal, de que uma máxima deve ser capaz, é que consiste o princípio único da moralidade. Mas essa *independência* /⁵⁹ é a *liberdade* em sentido *negativo*, e esta *legislação própria* da razão pura e, 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 daí uma heteronomia do livre arbítrio, 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 acção, que daí deriva, devesse ser conforme à 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 expectação 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-

/ A 60

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 *objectiva* se na mesma incluir também a felicidade de outrem. Por conseguinte, a lei de fomentar a felicidade dos outros não promana 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 provir o conceito da *obrigação* de estender também a máxima do amor de si à felicidade dos outros.

Escólio II

O reverso precisamente do princípio da moralidade consiste em fazer do [princípio] da *própria* felicidade o fundamento determinante da vontade, a que é preciso acrescentar de uma maneira geal, como mostrei 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 empiricamente condicionadas que, não obstante, se queteria 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 intransferível e tão perceptível, mesmo para o homem mais vulgar; por isso, ele pode apenas manter-se ainda nas especulações estonteantes das escolas que ousam tornar-se surdas a essa voz celeste, a fim de aderirem a uma teoria que não constitui nenhum quebra-cabeças.

/ A 61, 62

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 seriedade ter cumprido um verdadeiro dever para com a humanidade: ou te ririam mesmo na sua cara ou recuarias com desgosto, embora, se alguém houvesse dirigido os seus princípios pelas vantagens pessoais, não tivesses a mínima objecção a fazer a tais procedimentos. Ou suponhamos então que alguém vos recomenda um homem como mordomo, a quem poderíeis confiar cegamente todos os vossos 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 deixa passar nenhuma ocasião de a favorecer; finalmente, para /⁶³ que não se interponham 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 escolhida 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 soubesse apenas que poderia fazê-lo sem ser descoberto e impedido: pensaríeis que quem o recomenda ou está a gozar convosco, ou perdeu o juízo. — Os limites da moralidade e do amor de si são tão clara e precisamente determinados que até o olho mais vulgar não pode deixar de distinguir o que pertence a um ou a outro. As poucas observações que se seguem podem, certamente, parecer supérfluas numa verdade tão manifesta; servem, no entanto, para dar ao menos um pouco mais de claridade ao juízo da comum 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

/ A 63

depende muito da opinião de cada um, a qual é também muito variável, podem certamente dar-se regras *gerais* (*generolle*), mas nunca regras *universais* (*universelle*), isto é, regras que, em média, são correctas na maior parte das vezes, mas não regras que devem sempre e necessariamente ser válidas; por conseguinte, nenhuma *lei* prática se podem 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 de 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 *manda*. 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 constitui o *dever* apresenta-se a cada qual por si mesmo; mas o que proporciona uma vantagem verdadeira e duradoira, se tal vantagem houver de se estender a toda a existência, está sempre envolvido em trevas impenetráveis e requer muita prudência para adaptar a regra prática correspondente, graças a excepções 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 lidar 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 (*Absicht*). A causa é que, no primeiro caso, se trata apenas da máxima, que deve ser autêntica e pura; no segundo, porém, trata-se das forças e do poder físico para tornar

/ A 64, 65

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 medidas a tomar, porque não pode tudo o que quer. Ordenar, porém, a moralidade sob o nome de dever é inteiramente racional; pois, nem todos obedecem de boa vontade aos seus preceitos, se eles se opõem às inclinações; e, no tocante às medidas a tomar para poder obedecer-se 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 exasperar-se consigo mesmo e com a sua imprudência, mas se está consciente de ter *feito batota* (embora assim tenha ganho) deve *desprezar-se* a si mesmo, logo que se compara com a lei moral. Esta deve, pois, ser algo de inteiramente diferente do princípio da própria felicidade. Com efeito, ter de dizer a si mesmo: sou um *miserável*, embora tenha enchido a minha bolsa, exige um critério de juízo 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* (*Strafwürdigkeit*). Ora, com /66 o conceito de castigo enquanto tal não se pode combinar 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 divisasse nenhum favor oculto 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 associada 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 mal 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, arruína (pelo menos em parte) a felicidade, seria manifestamente absurdo dizer: o crime consistiu

justamente em incorrer 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 em 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, seriam doravante /67 afastados. Acima de 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 racionais 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 falsa, 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 religar-se-ia imediatamente ao contentamento e ao prazer, e a consciência do vício à inquietação da alma e à dor, e tudo se reduziria ao desejo da própria felicidade. Sem retomar o que acima foi dito, quero apenas assinalar a ilusão que neste caso ocorre. Para representar o vicioso como torturado pela agitação do seu espírito em virtude da consciência das suas faltas, devem-no previamente representar, segundo o fundo mais excelso do seu carácter, como já moralmente bom, pelo menos em algum grau, da mesma maneira que devem representar aquele 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 a 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 de 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

/69 Os fundamentos práticos materiais de determinação no princípio da moralidade são:

SUBJECTIVOS		OBJECTIVOS	
externos	internos	internos	externos
Da educação (segundo Montaigne)	Da constituição civil (segundo Mandeville)	Do sentimento físico (segundo Epicuro)	Da vontade de Deus (segundo Crusius e outros moralistas teológicos)
	Do sentimento moral (segundo Hutcheson)	Da perfeição (segundo Wolff e os Estoícos)	

/ A 69

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 dever o estabelecer e cultivar este sentimento, que unicamente merece ser chamado o sentimento moral; mas o conceito de dever não pode daí derivar-se, de outro modo, devíamos imaginar o sentimento de uma lei como tal e fazer objecto da sensação aquilo que unicamente pela razão pode ser pensado; mesmo se não fosse uma contradição completa, todo o conceito de dever 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 comparamos o nosso princípio *formal* supremo da pura razão 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 excepção 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 género (transcendental), ou de uma coisa simplesmente como coisa em geral (metafísica), e de que não é possível aqui tratar. Mas, no sentido *prático*, 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

/ A 70

previamente fins em relação aos quais somente o conceito da *perfeição* (interna em nós, ou externa em Deus) pode tornar-se o princípio determinante da vontade; mas um fim, enquanto *objecto*, que deve preceder a determinação da vontade por uma regra prática e conter o fundamento da possibilidade de tal determinação, por consequência, a *matéria* da vontade, tomada como princípio determinante desta, é sempre empírico, 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 /71, por que 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 objecto da vontade, só podem tornar-se causas motrizes da vontade, graças à felicidade que daí esperamos); segue-se, em 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 inadequados para fornecer a suprema lei moral (como se provou), o *princípio prático formal* da razão pura, segundo o qual a simples forma de uma legislação universal possível pelas nossas máximas deve constituir o princípio determinante supremo e imediato da vontade, é o *único possível* que é adequado para imperativos categóricos, 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.

/72 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 facto (*Faktum*) em que a razão pura se evidencia efectivamente em nós como prática, determinando por este meio a vontade à acção. — Revela ao mesmo tempo que este facto está indissolúvelmente 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

/ A 71, 72

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 mesma, 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.

/73 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 (espaço e tempo) que constituía aí o dado (*datum*) primeiro, que tornava possível o conhecimento *a priori* e, naturalmente, só para os objectos 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 objectos da experiência possível, porque apenas os conceitos do entendimento, ligados a esta intuição, tornam possível o conhecimento que chamamos experiência. — Para lá dos objectos da experiência, portanto, relativamente às coisas enquanto númenos, todo o positivo de um *conhecimento* era recusado com pleno direito à razão especulativa. — Esta, no entanto, conseguiu salvar o conceito dos númenos, 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 (*Aussicht*) nessa direcção.

/74 Pelo contrário, a lei moral, embora não forneça nenhuma *vista*, 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.

Esta lei deve procurar ao mundo dos sentidos, enquanto *natureza sensível* (o que concerne aos seres racionais), a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma *natureza suprasensível*, sem, no entanto, fazer dano ao seu mecanismo. Ora, a

/ A 73, 74

natureza, no sentido mais geral, é a existência das coisas sob leis. A natureza sensível dos seres racionais em geral é a existência dos mesmos sob leis empiricamente condicionadas, portanto, uma *heteronomia* para a razão. Em contrapartida, a natureza suprasensível dos mesmos seres é a sua existência segundo leis que são independentes de toda a condição empírica, por conseguinte, pertencem à *autonomia* da razão pura. E visto que as leis, segundo as quais a existência das coisas depende do conhecimento, são práticas, assim a natureza suprasensível, tanto quanto dela podemos fazer um conceito, nada mais é do que *uma natureza submetida à autonomia da razão pura prática*. Mas a lei desta autonomia é a lei moral; a qual é, pois, a lei fundamental de uma natureza suprasensível e de um puro /75 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 *arquétipo* (*natura archetypa*), que conhecemos simplesmente pela razão; o segundo, porém, porque contém o efeito possível da ideia do primeiro enquanto princípio de determinação da vontade, poderia chamar-se a *reprodução* (*natura ectypa*). Pois, efectivamente, a lei moral transporta-nos, em ideia, para uma natureza em que 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 racionais.

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 tenciono 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 adopto /76 em consideração da livre disposição da minha vida, torna-se imediatamente determinada, ao interrogar-me como ela deveria ser para que uma natureza, segundo uma lei sua, subsistisse. Evidentemente, numa tal natureza, ninguém poderia *arbitrariamente* pôr fim à sua vida, pois semelhante disposição não constituiria uma ordem natural permanente; e assim em todos os outros casos. Ora, na natureza real, enquanto é objecto da experiência, a vontade livre não

se determina por si própria a semelhantes máximas que poderiam por si mesmas fundar uma natureza segundo leis universais ou que se adaptariam espontaneamente a uma natureza organizada 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 suprasensível, à qual atribuímos, pelo menos no aspecto prático, uma realidade objectiva, porque a consideramos como objecto da nossa vontade, enquanto seres racionais puros.

/77 Portanto, 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 nenhum 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 /78; 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 dados 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 cognoscível empiricamente. A possibilidade de uma tal natureza suprasensível, 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 suprasensível, também para nós deveria ser impossível. Com efeito, trata-se somente do princípio determinante do querer nas suas máximas e de saber se é empírico ou se é um conceito da razão pura (da conformidade desta à lei em geral) e como pode ele ser este conceito. Se a causalidade da vontade basta ou não para a realidade dos objectos fica ao juízo dos princípios /79 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 quiser com o seu poder (*Vermögen*) na execução, pode ser que dessas 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 essas 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

/ A 79

mesma coisa, a da liberdade /80, 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 é que ele se distingue de todos os outros princípios práticos. Com a *dedução*, isto é, a justificação da sua validade objectiva 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 concerne, pois, ao conhecimento da natureza dos objectos, que podem ser fornecidos 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.

Ora, todo o discernimento humano cessa logo que chegamos às forças ou poderes fundamentais; pois, a sua possibilidade por nada pode ser concebida, mas tão pouco pode ser arbitrariamente inventada e assumida. Por conseguinte, no uso teórico da razão, somente a experiência nos pode autorizar a aceitá-la. Mas este sucedâneo, que, em vez de uma dedução a partir das fontes *a priori* do conhecimento, aduz provas empíricas, também aqui nos é subtraído relativamente à pura faculdade prática da razão. Com efeito, o que precisa de ir buscar à experiência a prova da sua realidade deve, segundo os fundamentos da sua possibilidade, depender dos princípios da experiência; mas, é impossível considerar de um género assim a razão pura e, no entanto, prática já em virtude do seu conceito. A lei moral também nos é dada, de certo modo, como um facto (*Faktum*) da razão pura de que somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo, supondo mesmo que não se pudesse encontrar na experiência exemplo algum em que ela fosse exactamente observada. Por conse-

/ A 80, 81

guinte, 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, /⁸² por consequência, 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 inutilmente 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*) insondável, que nenhuma experiência pode provar, 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 nenhuns 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 metafísica 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.

/⁸³ Esta espécie de carta de crédito da lei moral, visto 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 incompreensível e, no entanto, lhe era forçoso admitir, uma determinação positiva, a saber, o conceito de uma razão que determina imediatamente a vontade (graças à condição de uma forma legislativa universal das suas máximas); e assim ela pode, pela primeira vez, dar uma realidade objectiva, se bem que apenas prática, à razão que, ao querer proceder

especulativamente com as suas ideias, se tornava sempre excessiva, e transforma o uso *transcendente* desta num uso *imane*nte (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, não obstante, deve necessariamente haver, para toda a série das condições, algo de incondicionado, por conseguinte, também uma causalidade que se determina inteiramente por si mesma /⁸⁴. Portanto, a ideia da liberdade, enquanto poder de absoluta espontaneidade, não era uma necessidade mas, *no tocante 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 fenómenos, 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 númeno, ao mostrarmos que não há contradição em considerar todas as suas acções como fisicamente condicionadas, enquanto fenómenos, 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 conheço por esse meio em que é que consiste o objecto a que se atribui uma semelhante causalidade mas, no entanto, retiro o obstáculo ao fazer justiça, 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 /⁸⁵ 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 *conhecimento* 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 (graças 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 à *garantia* do seu problemático conceito de liberdade, ao qual se fornece aqui

uma realidade *objectiva* e, embora apenas prática, no entanto, indubitável. E mesmo ao conceito de causalidade, cuja aplicação, por conseguinte, também a significação, tem lugar essencialmente apenas na relação aos fenómenos para os unir em experiências (como demonstra a Crítica da razão pura), 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 noumenon*; 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 /86 (a qual é dada) do homem como ser sensível *na razão pura* (que, por isso, se chama prática); e, portanto, ela utiliza o próprio conceito de causa, de cuja aplicação a objectos (*Objekte*) 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 númeno, em vista do conhecimento da sua existência suprasensível e de lhe poder, portanto, enquanto tal dar uma significação. De qualquer maneira, pois, ele adquire uma significação graças 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 /87 a objectos dados sob forma sensível ou não; no entanto, neste último caso, não tem nenhuma significação e aplicação teórica determinada, mas é simplesmente um pensamento formal, embora essencial, do entendimento relativamente a um objecto (*Objekt*) em geral. A significação que a razão lhe proporciona mediante a lei

/ A 86, 87

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 incógnito (como isso se podia fazer segundo a Crítica /88 da razão pura especulativa), mas também como *determinado* relativamente à sua causalidade, mediante uma lei que não pode classificar-se entre as leis naturais do mundo sensível; *estendemos*, pois, o nosso conhecimento além dos limites destas últimas, presunção essa que, no entanto, a Crítica da razão pura declarou 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 põe A, eu reconheço que algo de inteiramente diferente a seu respeito, B, deve também necessariamente existir. Mas a 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 necessária a ligação existente entre uma coisa e uma *outra* (ou entre uma determinação e uma outra, /89 dela inteiramente distinta), se não forem dadas na percepção. Por conseguinte, o próprio conceito de uma causa é falso e enganador e, para falar da maneira mais moderada possível, é uma ilusão desculpável ainda, visto que o *hábito* (uma necessidade *subjectiva*) de perceber certas coisas ou as suas

/ A 88, 89

determinações, muitas vezes lado a lado ou sucessivamente, como associadas na sua existência, é insensivelmente assumido como uma necessidade *objectiva* de estabelecer nos próprios objectos uma tal conexão; e, por isso, o conceito de uma causa é obtido subrepticamente e não de modo legítimo, e mais, nunca pode ser obtido ou atestado, porque exige uma conexão em si vã, quimérica, insustentável perante qualquer razão, à qual nenhum objecto (*Objekt*) alguma vez pode corresponder. — Assim, em relação a todo o conhecimento que concerne à existência das coisas (daí permanece, pois, excluída a matemática), o *empirismo* introduziu-se como a única fonte dos princípios, mas com ele simultaneamente o mais rígido *cepticismo*, mesmo relativamente a toda a ciência da natureza (como filosofia). Com efeito, segundo tais princípios, nunca podemos, de determinações dadas das coisas quanto à sua existência, *concluir* para uma consequência (pois, para isso, exigir-se-ia o conceito de uma causa, que implica a necessidade de uma tal conexão /90), mas unicamente esperar, como é habitual, segundo a regra da imaginação, casos semelhantes; mas essa expectativa nunca é certa, por mais vezes que tenha conseguido realizar-se. Naturalmente, de nenhum acontecimento se poderia dizer: *é preciso* que alguma coisa o tenha precedido, a que ele *necessariamente* se seguiu, isto é, ele deveria ter uma *causa* e, por conseguinte, por muito numerosos que sejam os casos conhecidos em que algo desse género ocorreu de modo que daí se possa tirar uma regra, nem assim se poderia supor que ele ocorre sempre e necessariamente dessa maneira; e, portanto, importa deixar também a sua parte ao acaso cego, perante o qual cessa todo o uso da razão, o que estabelece, pois, solidamente o *cepticismo* quanto às conclusões que remontam dos efeitos para as causas e o torna irrefutável.

A matemática, até então, saíra-se ainda bem, porque Hume sustentara que todas as suas proposições 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 ver com a existência das coisas, mas apenas com a sua determinação *a priori* numa intuição possível, no entanto, passa como que também em virtude de conceitos de causa, de uma determinação A a uma determinação B inteiramente diferente, se bem que necessariamente /91 conexas com aquela). Mas, finalmente, essa

/ A 90, 91

ciência tão altamente prezada por causa da sua certeza apodíctica, devia também, pela mesma razão por que Hume, no conceito de causa, substituiu à necessidade *objectiva* o hábito, sucumbir ao *empirismo nos princípios*, e, apesar de todo o seu orgulho, resignar-se a moderar as suas pretensões ousadas que intimam o assentimento *a priori* e aguardar, da boa vontade dos observadores, a aprovação da validade universal das suas proposições, os quais, enquanto testemunhas, não se recusariam certamente a confessar que também eles tinham sempre assim percebido o que o geômetra expõe como princípios; por conseguinte, ainda que aí nada de necessário houvesse, eles permitiriam, contudo, esperar que assim fosse no futuro. Deste modo, o *empirismo* de Hume nos princípios induz também inevitavelmente ao *cepticismo*, mesmo relativamente à matemática, portanto, em todo o uso teórico *científico* da razão (pois, este faz parte ou da filosofia, ou da matemática). Se o uso comum da razão (num tão terrível abalo que afectou visivelmente os mentores 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* *cepticismo* não deveria seguir-se /92 dos mesmos princípios (o qual, porém, atingiria efectivamente apenas os letrados), eis o que eu deixo ao juízo de cada um.

Ora, no tocante ao meu trabalho na Crítica da razão pura, o qual foi, sem dúvida, provocado por essa doutrina céptica humiana, indo no entanto muito mais além, e abrangendo todo o campo da razão pura teórica no uso sintético, por conseguinte, também aquele que se chama metafísica em geral, procedi da maneira seguinte relativamente à dúvida do filósofo escocês quanto ao conceito de causalidade. Que Hume, ao tomar (como acontece, 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 nisso 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.

/ A 92

⁹³ Das minhas investigações, porém, resultou que os objectos 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 compreender como, pondo-se A, teria de ser *contraditório* não pôr B, que é inteiramente distinto de A (a necessidade da conexão entre A como causa e B 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 *contradizer* aquela conexão, graças à qual é possível esta experiência, na qual eles são objectos e unicamente para nós cognoscíveis. É também assim foi efectivamente: de modo que pude não só demonstrar a realidade objectiva do conceito de causa relativamente aos objectos da experiência, mas também *deduzi-lo*, enquanto conceito *a priori*, em virtude da necessidade da conexão que em si comporta, isto é, demonstrar a sua possibilidade a partir do entendimento puro, sem fontes empíricas e assim, após a eliminação do empirismo da 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, ⁹⁴ a propósito da matemática, duas ciências que se referem a objectos de experiência possível e, deste modo, a dúvida total sobre tudo o que a razão teórica afirma apreender.

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 algum do que existe) a coisas que não são objectos de experiência possível, mas se encontram para além dos seus limites? Com efeito, só pude deduzir a realidade objectiva destes conceitos relativamente aos *objectos (Gegenstände) de experiência possível*. Mas, justamente porque os salvei apenas neste caso e porque demonstrei que, não obstante, se deixam assim *pensar* objectos (*Objekte*), embora não determinar *a priori*: eis 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 (*Gegenstände*), isto é, a intuição que, onde não é dada, torna impossível a aplicação *em vista do conhecimento teórico* do objecto enquanto númeno, aplicação essa que é, pois, absolutamente recusada a quem a tal se

| A 93, 94

atreve (como aconteceu também na Crítica da razão pura); contudo, ⁹⁵ a realidade objectiva do conceito subsiste sempre, pode mesmo utilizar-se a propósito de númenos 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 toda a aplicação a objectos (*Gegenstände*) dos sentidos; 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 (talvez 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 númenos, temos unicamente de lembrar-nos *porque é que não nos contentamos 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 ⁹⁶ conseguíssemos, não faríamos para a especulação nenhuma verdadeira aquisição no conhecimento da natureza e, em geral, relativamente aos objectos que nos podem ser dados, mas, quando muito, daríamos 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 incolmável um abismo infinito, e teríamos dado ouvidos mais a uma inquirição vã 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 chama 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,

| A 95, 96

numa lei moral, dada por assim dizer *a priori* por um facto (*Faktum*); pois, assim se pode chamar uma determinação da vontade, que é inevitável, embora não se baseie em princípios empíricos. No conceito de uma vontade, porém, está já 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 objectiva, 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 facto de que o conceito de uma causa, enquanto inteiramente derivado do entendimento puro, garantido igualmente na sua realidade objectiva 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 subjacente 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 que dele é inseparável, com a lei moral, enquanto princípio de determinação da mesma); é um direito que, sem dúvida, me pertence em virtude da origem pura, não empírica, do conceito de causa, na medida em que eu não me considero 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 objectiva 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 «prático» (N.T.).

objectos dos sentidos, ele teria sido declarado privado de toda a significação e, como conceito, teoricamente impossível e completamente inutilizável; e, visto que do nada nenhum uso se pode fazer, o uso prático de um conceito *teoricamente nulo* teria sido inteiramente absurdo. Ora, o conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada é, sem dúvida, teoricamente vazio (sem intuição que lhe corresponda), mas é, no entanto, sempre possível e refere-se a um objecto (*Objekt*) indeterminado; em vez disso, porém, na lei moral, por conseguinte, do ponto de vista prático, é-lhe dada uma significação; certamente, não tenho intuição alguma que lhe determine a sua realidade teórica objectiva, mas /⁹⁹ nem por isso deixa menos de ter uma aplicação real que, *in concreto*, se pode representar por disposições de espírito ou máximas, isto é, uma realidade prática, que pode ser indicada — o que é suficiente, portanto, para a sua justificação, mesmo a propósito dos númenos.

Mas, uma vez introduzida no campo do suprasensível, esta realidade objectiva de um conceito puro do entendimento dá agora a todas as outras categorias, se bem que sempre apenas enquanto elas estão em ligação *necessária* com o princípio determinante da vontade (a lei moral), uma realidade objectiva, mas nenhuma mais do que a aplicável apenas praticamente, não possuindo, todavia, a menor influência para estender o conhecimento teórico destes objectos (*Gegenstände*) enquanto discernimento da natureza dos mesmos mediante a razão pura. Iremos também descobrir em seguida que elas possuem sempre uma referência unicamente a seres enquanto *inteligências* e, nestas, apenas à relação entre *razão* e *vontade*, por conseguinte, sempre exclusivamente ao *prático*, e não presumem conhecimento algum destes seres que vá mais além; quanto às outras propriedades, porém, que com elas estão em ligação, e se relacionam com o modo de representação teórica de tais coisas suprasensíveis, poder-se-iam ainda aduzir, mas não contam no seu conjunto para o saber, mas apenas para o direito (a necessidade mesmo, do ponto de vista prático) de as admitir e pressupor /¹⁰⁰, mesmo onde se admitem seres suprasensíveis (como Deus) segundo uma analogia, isto é, a pura relação racional de que nos servimos praticamente em vista dos seres sensíveis, não dando assim o mínimo apoio à razão pura teórica, pela aplicação ao suprasensível, mas só na intenção prática, para devanear em arrebatamentos inconsistentes.

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 ¹⁰¹ 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-

| A 101

tido *querer* uma acção 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 acção; 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 desejar, 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 /¹⁰² ser o conceito de alguma coisa cuja existência promete 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 sentido interno; e assim o conceito do que é imediatamente bom referir-se-ia apenas àquilo a que está imediatamente ligada 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 bem 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 /¹⁰³ prático num sentimento de prazer, chamaria *bom* ao que é um *meio* para o agradável, e *mau* ao que é causa da desagradabilidade e da dor; com efeito, o juízo sobre a relação dos meios aos fins pertence certamente à razão. Mas, embora só a razão seja capaz de discernir a conexão dos

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

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 decorriam 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 aquilo 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 appetimus nisi sub ratione boni; nihil aversamus, 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 /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 subtis 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 exprimem pela única palavra *bonum*, ela tem dois

(1) Além disso, a expressão *sub ratione boni* é também ambígua. Pode, de facto, significar: representamo-nos algo como bom, quando e *porque* o *desejamos* (queremos); mas também: desejamos algo porque no-lo *representamos como bom*, de maneira que ou 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, no segundo, que o queremos *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 /105 juízos inteiramente diferentes se, numa acção, consideramos o *Gute* e o *Böse* da mesma, ou o nosso *Wohl* e *Web* (*Übel*). Daí se segue já que a proposição 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 /106 e se algo devesse 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 mofa do estóico que, no meio dos mais violentos sofrimentos de gota, exclamava: Ó dor, podes muito bem atormentar-me, mas eu nunca confessarei que és algo de mau (*κακόν, 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 aderira assim algo de mal (*Böses*); 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 a elevar, 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 juízo 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 juízo exige, além do sentido, ainda /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 mediatamente, 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 vigorosa 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 daí nada 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 juízos 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 segundo a sensação passageira, mas segundo a influência que esta contingência tem sobre toda a nossa existência e a satisfação a seu respeito /108; 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. Efectivamente, do ponto de vista do valor, o facto de possuir uma razão não o eleva acima da simples animalidade, se ela 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 conexas, 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 reflectir sobre o que é em si bom 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 dele 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 agrado ou dor*, e a máxima da razão, de preferir o primeiro e evitar o segundo, determina as acções enquanto *boas (gut)* relativamente à nossa tendência, por conseguinte, só mediatamente (em consideração de um outro fim, como meio para o mesmo), e, então, estas máximas nunca podem chamar-se leis, mas preceitos práticos racionais. O próprio /110 fim, o prazer que procuramos, é, no último caso, não um *bem* [no sentido de *Gutes*], mas um *bem* [no sentido de *Wohl*], não um conceito da 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 contudo 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 afectada, não é uma vontade pura, que visa apenas aquilo em que a razão pura pode ser prática por si mesma.

É 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 soubéssemos que o princípio da moralidade é uma lei pura determinando *a priori* a vontade, deveríamos, no entanto, para não aceitar princípios inteiramente gratuitos (*gratis*), deixar pelo menos inicialmente *indeciso* 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 de 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 por princípio director 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 necessário descobrir antes 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 se não existia igualmente um princípio determinante *a priori* da vontade (que nunca /112 teria sido encontrado em mais lugar algum a não ser numa 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, /¹¹³ 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 preferiram 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 heteronomia, 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, a 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 dialéctica da razão pura

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

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, pressupõem-nos antes como dados; mas são no seu conjunto modos (*Modi*) 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 acções, *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 inteligíveis, e uma vez que, também, *por outro lado*, enquanto eventos do mundo sensível, fazem parte dos fenómenos, 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 vista, porém, de um uso teórico do mesmo a fim de reconduzir o diverso da *intuição* (sensível) sob uma consciência *a priori*, mas apenas para submeter a diversidade dos *desejos* à 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 daqueles 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

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 pura *a priori*, têm, pois, por fundamento, enquanto conceitos práticos elementares, em vez da forma da intuição (espaço 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 conseguinte, 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

I.

Da quantidade

Subjectivo, segundo máximas (*opiniões da vontade* do indivíduo)

Objectivo, segundo princípios (*preceitos*)

Princípios *a priori* tanto objectivos como subjectivos da liberdade (*leis*)

2.

Da qualidade

Regras práticas da acção (*praeceptivae*)

3.

Da relação

À *personalidade*

/ A 116, 117

Regras práticas da omissão (*prohibitivae*)
Regras práticas de excepção (*exceptivae*)

Ao estado da pessoa

Recíproca de uma pessoa ao estado das outras.

4.

Da modalidade

- *licito* e o *ilícito*
- *dever* e o que é *contrário ao dever*
- *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 empíricos, se considera relativamente às acções por ela possíveis, como fenómenos 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 admitir-se igualmente fora do mundo sensível na liberdade enquanto propriedade de um ser inteligível, até que as categorias da modalidade introduzam a passagem, mas só *de modo problemático*, dos princípios práticos em geral para os da moralidade, que podem subsequentemente 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 divisão deste género, estabelecida segundo princípios, é muito vantajosa para toda a ciência, em virtude tanto da sua solidez como da claridade. 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 racionais enquanto se harmonizam em certas inclinações, e, finalmente, pela lei que vale para todos, independentemente das suas /119 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.

/ A 118, 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 objecto (*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 objecto (*Gegenstand*). Se, na realidade, uma acção possível para nós na sensibilidade constitui um caso submetido 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 acção *in concreto*. Mas, porque uma regra prática da razão pura concerne *primeiramente*, enquanto *prática*, à existência de um objecto (*Objekt*) e, em segundo lugar, como *regra prática da razão pura*, implica necessidade quanto à existência da acção, 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 ^{/120} forma), deve ser determinável; todos os casos, porém, que se apresentam para acções 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 estar 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 suprasensível do bem moral, que aí 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, intuições deste género (sem dúvida, unicamente de objectos 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 objecto (*Objekt*), algo de suprasensível 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 120

a acções ^{/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 acção possível para mim no mundo sensível sob uma *lei prática pura*, não se trata da possibilidade de uma acção, enquanto evento no mundo sensível; pois ela depende do juízo da razão no uso teórico segundo a lei da causalidade, puro 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 projecta. Mas, aqui não se trata do 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 acção relativamente ao seu 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 objectos 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, nenhum 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 objectos 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* nos objectos 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-te a ti mesmo se a acção que projectas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade. Na realidade, é segundo esta regra que cada um julga se as acções são moralmente boas ou más. Assim, afirma-se: Como! se *cada um* ^{/123} tomasse a

/ A 121, 122, 123

liberdade de enganar, onde julga encontrar a sua própria vantagem, ou se se considerasse autorizado a encurtar a vida 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 aí 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 affecto de modo imperceptível, também nem todos se porão imediatamente contra ele; por conseguinte, esta comparação da máxima das suas acções 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 acção 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 juízos mais ordinários, mesmo aos juízos 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 da liberdade*, porque sem ter à mão algo de que pudesse fazer um exemplo num caso de experiência, não conseguiria na aplicação fornecer o uso a uma lei da razão pura prática.

^{/124} É, 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 relacione 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 queiram 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 objectos inteligíveis a que a razão, segundo a direcção 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

e mesmo forçada, para o tipo da faculdade de julgar, a usar a natureza (de acordo com a forma inteligível da mesma): a presente observação serve assim para impedir que não se atribua aos próprios conceitos o que pertence simplesmente à *típica* dos conceitos. Por conseguinte, esta, enquanto típica da faculdade de julgar, preserva do *empirismo* da razão prática, o qual ^{/125} coloca os conceitos práticos do bem e do mal unicamente nos resultados da experiência (da chamada felicidade), se bem que esta e as infinitas consequências úteis de uma vontade determinada pelo amor de si, se esta vontade se constituísse ao mesmo tempo a si mesma como lei universal da natureza, podem certamente servir de tipo inteiramente adequado ao bem moral, sem no entanto se identificarem com ele. Esta mesma típica preserva também do *misticismo* da razão prática, o qual transforma em *esquema* aquilo que servia unicamente para *símbolo*, isto é, submete à aplicação dos conceitos morais, intuições reais, embora não sensíveis (de um invisível Reino de Deus) e divaga no arrebatamento. Ao uso dos conceitos morais é unicamente adequado o *racionalismo* da faculdade de julgar, o qual nada mais tira da natureza sensível do que o que a razão pura pode também pensar por si, isto é, a conformidade à lei, e nada transporta para a natureza suprasensível a não ser o que, inversamente, se pode realmente representar no mundo sensível por acções segundo a regra formal de uma lei natural em geral. Contudo, a precaução perante o *empirismo* da razão prática é muito mais importante e mais digna de ser recomendada, porque o *misticismo* concilia-se apesar de tudo ainda com a pureza e a sublimidade da lei moral e, além disso, não é justamente natural e conforme à maneira comum de pensar esticar a sua ^{/126} imaginação até intuições suprasensíveis; por conseguinte, o perigo não é tão geral deste lado; pelo contrário, o empirismo extirpa com a raiz a moralidade nas disposições (*Gesinnungen*) (nas quais, no entanto, e não apenas nas acções, consiste o alto valor que a humanidade pode e deve por ela adquirir) e substitui ao dever algo de inteiramente diferente, a saber, um interesse empírico, com o qual as inclinações em geral traficam entre si; demais a mais e, precisamente, com todas as inclinações que (seja qual for o estilo que elas queiram adquirir), se forem elevadas à dignidade de um princípio prático superior e por serem, no entanto, tão favoráveis à maneira de pensar de todos, degradam a humanidade, ele é, por esta razão muito mais perigoso do que toda a exaltação mística, que nunca pode constituir o estado duradouro de muitos homens.

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 conterà certamente *legalidade*, mas não *moralidade*. Se por *motivo (elater animi)* 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 attribuir 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 conter o *espírito* (1) da mesma.

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

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 /¹²⁸ isso produziria pura hipocrisia sem consistência, e é mesmo *arriscado* 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 um problema insolúvel 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 impulsões 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 /¹²⁹ inclinação e cada impulsão sensível funda-se no sentimento e o efeito negativo sobre o sentimento (em virtude do dano 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 causar 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 egoísmo (*Selbstsucht*) (*solipsis-*

entanto não teve lugar por mor da lei, que ela é moralmente boa apenas segundo a *letra*, mas não segundo o *espírito* (intenção).

/ A 128, 129

mus). Este é ou o amor de si (*Selbstliebe*), a *benevolência* (*Wohlwollen*) acima de tudo para consigo mesmo (*philantia*), ou a *complacência* (*Wohlgefallen*) em si próprio (*arrogantia*). Aquele chama-se especialmente o amor próprio (*Eigenliebe*), esta, a presunção (*Eigendünkel*). 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, *aniquila-a*, visto que todas as pretensões de auto-estima, que precedem /¹³⁰ o acordo com a lei moral são vãs e ilegítimas, porque mesmo a certeza de uma disposição (*Gesinnung*) que se harmoniza com esta lei é a primeira condição de todo o valor da pessoa (como dentro em 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 positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade, ela é por isso, ao *enfraquecer* a presunção por oposição à contrapartida subjectiva, a saber, as inclinações em nós existentes, simultaneamente um objecto de *respeito* (*Achtung*) e, ao *aniquilá-la* mesmo, isto é, ao humilhá-la, um objecto do maior *respeito*, por conseguinte, também o princípio de um sentimento positivo, que não é de origem empírica e 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 objecto (*Objekt*) da vontade, *anteriormente* à lei moral, é excluído dos princípios determinantes da vontade, sob o nome do bem incondicionado /¹³¹, 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 respetos. 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.).

/ A 130, 131

desejar (objectos 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 pretensões 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*, o qual, se se erigir em legislador e em princípio prático incondicionado, pode denominar-se *presunção*. Ora, a lei moral, que é a única a ser verdadeiramente (isto é, a todos os respeitos) objectiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e causa um dano infinito à *presunção*, que prescreve como leis as condições subjectivas do amor de si. Ora, o que no nosso próprio juízo ¹³² 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 sentimento, 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 restritivo 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.

¹³³ O efeito negativo sobre o sentimento (do desagradável) 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 acção, mediante a razão pura prática, assim também ela é, sem dúvida, princípio material, mas unicamente objectivo, de determinação dos objectos da acção sob o nome de bem e de mal; é igualmente princípio determinante subjectivo, isto é, móbil para esta acção, ao ter influência sobre a moralidade (*) do sujeito e ao produzir um sentimento que é favorável à influência da lei ¹³⁴ sobre a vontade. Aqui não existe *anteriormente* no sujeito nenhum sentimento que se incline para a moralidade. Isso é, de facto, impossível, porque todo o sentimento é sensível; mas o motivo da disposição (*Gesinnung*) moral deve estar isento 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 impulsões 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 recusar, 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 «sensibilidade». (N.T.)

A este respeito é preciso observar que, assim como o respeito é um efeito /¹³⁵ sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ser racional, ele pressupõe 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 acções ou mesmo para fundar a própria lei moral objectiva, 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 unicamente à disposição da razão e, sem dúvida, da razão pura prática.

O respeito dirige-se sempre unicamente a pessoas, jamais a coisas (*Sachen*). 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, /¹³⁶ 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 objecto de amor, de temor ou de admiração, até ao deslumbramento e, apesar de tudo, nem por isso pode ser um objecto de respeito. O seu humor cheio de chiste, a sua coragem e força, o poder que, devido à sua posição, tem entre outros, podem inspirar-me sentimentos desse género, 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 percepciono uma rectidão de carácter 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 porquê? O seu exemplo apresenta-me uma lei

/ A 135, 136

que confunde a minha presunção quando a comparo com a minha conduta e o seu cumprimento, 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, /¹³⁷ tornada 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 afectar, 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 queiramos ou não; podemos, quando muito, não o manifestar exteriormente, no entanto, não conseguimos impedir de internamente o sentirmos.

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 aliviar-nos 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 degradar 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 /¹³⁸ intimidante que nos mostra tão rigorosamente a nossa própria indignidade? No entanto, existe aí, por seu turno, *tão pouco desprazer* que, quando se deitou fora a presunção 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 vê a lei santa pairar sublime sobre ela e a sua própria natureza frágil. Sem dúvida, grandes talentos e uma actividade a eles proporcionada podem suscitar também o respeito ou um sentimento a ele análogo; é mesmo inteiramente adequado votar-lho 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 congénito e em que medida a cultura através da própria diligência tem parte na habilidade, a razão representa-nos esta última provavelmente

/ A 137, 138

como fruto da cultura, por conseguinte, como um mérito que rebaixa notavelmente a nossa presunção e ou nos censura a seu respeito, ou nos impõe o seguimento de um tal exemplo, na maneira como nos convém. Não é, pois, simples admiração 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 admiradores (*Liebbaber*), se /139 ele julga de algum modo ter inquirido acerca de onde procede a malvadez do carácter de um tal homem (como, por exemplo, Voltaire), abandona todo o respeito em relação a ele; mas o verdadeiro letrado continua 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 lei a imitação desse homem.

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 objecto (*Objekt*) a não ser unicamente por esta razão. A lei moral determina, em primeiro lugar, objectiva e imediatamente a vontade no juízo da razão; a liberdade, porém, cuja causalidade é determinável simplesmente pela lei, consiste justamente em ela restringir todas as inclinações, por conseguinte, a apreciação da própria pessoa à condição da observância da sua lei pura. Esta restrição opera um efeito sobre o sentimento e suscita uma sensação de desprazer 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 /140 efeito desta lei sobre o sentimento é assim unicamente humilhação, 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 exaltação da estima moral, isto é, prática da própria lei, no lado intelectual; numa palavra, o respeito pela lei é também,

segundo a sua causa intelectual, um sentimento positivo que pode ser conhecido *a priori*. Pois, toda a redução dos impedimentos de uma actividade é um fomento desta mesma actividade. Mas o reconhecimento da lei moral é a consciência de uma actividade da razão prática a partir de princípios objectivos, que não manifesta o seu efeito por acções simplesmente porque causas subjectivas (patológicas) a impedem. Portanto, o respeito pela lei moral deve considerar-se também como efeito positivo, mas indirecto, da mesma lei sobre o sentimento, enquanto ela enfraquece a influência impeditiva das inclinações pela humilhação da presunção, por conseguinte, como princípio subjectivo da actividade, /141 isto é, como *móvil* para a observância dessa lei e como princípio de máximas de uma conduta vital a ela conforme. Do conceito de um *móvil* decorre o de um *interesse*, que nunca é atribuído a um ser senão enquanto tem razão e significa um *móvil* da vontade, na medida em que é *representado pela razão*. Uma vez que a própria lei deve ser o *móvil* numa vontade moralmente boa, o *interesse moral* é, pois, um interesse da simples razão prática puro e independente dos sentidos. É também no conceito de um interesse 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 *móvil*, 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 subjectiva 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, impedidos à actividade porque a esta mesma se contrapõe um obstáculo interior. Não podem, portanto, aplicar-se à vontade divina.

Há algo de tão particular na estima ilimitada da lei moral pura, destituída /142 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 descobrir como insondável, 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 indissolavelmente 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 incide no prático e se liga à representação de uma lei apenas quanto 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*) ¹⁴³ inevitável, 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 imediatidade da sua influência sobre a vontade). A acção 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 *constrangimento* prático, isto é, uma determinação a acções, *por mais relutante* que seja o modo como elas têm lugar. O sentimento que brota da consciência deste constrangimento não é patológico como o que resultaria de um objecto (*Gegenstand*) 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, desprazer na acção 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-aprovação* (*Selbstbilligung*) relativamente a ¹⁴⁴ 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 inclinação que nos aconselha a assumi-lo numa acção conforme ao dever, mas é a razão que

/ A 143, 144

o ordena absolutamente através da lei prática e na realidade o produz; eis porque ostenta um nome inteiramente peculiar, a saber, o de respeito.

Objectivamente, o conceito do dever exige, pois, na acção a conformidade com a lei, mas subjectivamente, na máxima desta mesma acção, 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 acção ter lugar a partir do dever, isto é, somente por mor da lei (1).

¹⁴⁵ 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 constrangimento, isto é, uma obrigação (*Verbindlichkeit*), e toda a acção aí fundada deve ser representada como um *dever*, mas não como um modo de procedimento que já nos agrada ou nos pode agradar por si mesmo. Como se alguma vez conseguíssemos 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 *santidade* da vontade, de certo modo mediante uma conformidade, para nós trans-

(1) Se se examina atentamente o conceito do respeito pelas pessoas, tal como foi anteriormente exposto, perceber-se-á que ele se baseia sempre na consciência de um dever que ¹⁴⁵ um exemplo nos apresenta, e que, portanto, o respeito nunca pode ter nenhum outro fundamento senão um fundamento moral; e que é muito bom, e até muito útil, do ponto de vista psicológico, para o conhecimento dos homens, atender, em toda a parte onde utilizamos esta expressão, à consideração secreta e admirável, mas também muitas vezes ocorrente, pela lei moral, que o homem manifesta nos seus juízos.

/ A 145 N: / A 145

formada em natureza e nunca mais removível, da vontade com a lei moral pura (a qual, portanto, dado que nunca poderíamos ser tentados a ser-lhe /¹⁴⁶ infiéis, 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 finito, é uma lei do *dever*, do constrangimento moral e da determinação das acções 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 subjectivo porque, de outro modo, a acção pode certamente ter um resultado como a lei a prescreve mas, visto que ela é, sem dúvida, conforme ao dever (*pflüchtmässig*), não ocorrendo, porém, por dever (*aus Pflicht*), então a intenção (*Gesinnung*) 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* (*Disziplin*) 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 forneça a nossa própria razão), pondo 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 à 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 súbditos, 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-*

ximo 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 (*Gesinnung*) em acções 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, constituindo no entanto o arquétipo do qual devemos esforçar-nos por nos aproximar 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 encontrasse a possibilidade 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 estágio da disposição moral, porém, jamais pode chegar uma criatura.

(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 acima de todas as coisas, mas a Deus e ao teu próximo por amor de ti mesmo.*

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 (*Gesinnung*) das suas máximas no constrangimento moral, não numa submissão pronta, mas no respeito que a obediência da lei exige, embora /¹⁵⁰ ele tivesse lugar de mau grado, não no amor que não receia nenhuma recusa interior da vontade quanto à lei embora, porém, seja preciso fazer deste último, isto é, do simples amor da lei (dado que deixaria então de ser uma ordem (*Gebot*) e a moralidade, ao transformar-se subjectivamente em santidade, 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 alguma 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 (*Gesinnung*) que o incumbe de a esta observar por dever, /¹⁵¹ 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 luta*, 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 ânimos pelo encorajamento a acções como mais nobres, mais sublimes e mais magnánimas, 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 *jugo* (que é, no entanto,

suave por ser a própria razão a no-lo impor) 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 esperadas 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 patologicamente (na simpatia ou também na filautia), não moralmente (na lei), mas produzem assim um modo de pensar frívolo, superficial, quimérico /¹⁵² ufanando-se de uma natureza espontânea do seu ânimo que não precisaria nem de agulhão nem de freio, 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-se as acções de outrem que tiveram lugar com grande sacrifício e, sem dúvida, unicamente por mor do dever, sob o nome de acções *nobres* e *sublimes* e, no entanto, ainda se encontram aí 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 entreter-se com impulsões patológicas (enquanto são análogas à moralidade) e vangloriar-nos do nosso próprio *mérito*. Se procurarmos bem, encontraremos para todas as acções, dignas de encómio, 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.

/¹⁵³ 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 põe à humanidade, ao não permitir que se estabeleça o princípio subjectivo 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.).



sição (*Gesinnung*), 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 *filantia* (*), 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 pieguice), mas por vezes até mesmo filósofos, na realidade, os mais rigorosos entre eles, os estóicos, que introduziram o *fanatismo moral* em vez de uma disciplina dos costumes sóbria, mas sábia, embora o fanatismo dos últimos fosse mais heróico e o dos primeiros de natureza mais insípida e mais langorosa, e pode sem hipocrisia dizer-se com toda a verdade, acerca da doutrina moral do Evangelho, que ela foi a primeira, mediante a pureza do princípio moral mas, ao mesmo tempo também, pela conformidade deste /¹⁵⁴ princípio com os 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 deixa devanear em perfeições morais sonhadas, e a impor à pretensão bem como ao amor próprio, que de bom grado ambos subestimam os seus limites, o marco da humildade (isto é, o conhecimento de si mesmo).

Dever! nome grande e sublime, que nada em ti incluis de deleitável, trazendo em si a adulação, mas exiges a submissão; no entanto, nada ameaças que excite no ânimo uma aversão natural e cause temor, mas, para mover a vontade, propões simplesmente uma lei que por si mesma encontra acesso na alma e obtém para si, ainda que contra a vontade, veneração (embora nem sempre obediência), lei perante a qual emudecem 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 recusa nobremente todo o parentesco com as inclinações, raiz essa da qual descender é a condição indispensável daquele valor que os homens unicamente a si mesmos podem dar?

Nada de inferior pode ser àquilo 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, /¹⁵⁵ 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 a leis práticas incondicionais tais como a lei moral). Nenhuma outra coisa é senão a *personalidade*,

/ A 154, 155

isto é, a liberdade e a independência relativamente ao mecanismo da natureza inteira, ao mesmo tempo porém considerada como uma faculdade de um ser que está submetido a leis peculiares, a saber, às leis puras práticas dadas pela sua própria razão; portanto, a pessoa, enquanto pertencente ao mundo sensível, está sujeita à sua própria personalidade na medida em que ela pertence igualmente ao mundo inteligível; não é, pois, de admirar se o homem, enquanto pertencente a ambos os mundos, deve considerar o seu próprio ser, em relação à sua segunda e mais elevada determinação, de nenhum 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 assás santo, mas a *humanidade* deve para ele ser santa na sua pessoa. Em toda a criação, tudo o que se quiser e sobre que se tem algum poder pode também utilizar-se *simplesmente como meio*; unicamente o homem e, com ele, toda a criatura racional é /¹⁵⁶ *fim em si mesmo*. Ele é efectivamente 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 própria, 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 racionais 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 notar simultaneamente a falta de conformidade da nossa conduta em relação à mesma e ao aniquillar assim a presunção, é natural mesmo à mais comum razão humana e facilmente se nota. Não descobriu às vezes todo o homem, mesmo apenas o medianamente 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 /¹⁵⁷ de mérito, simplesmente para não ter de se desprezar em segredo aos

/ A 156, 157

seus próprios olhos? Um homem recto não é sustentado ainda, na maior infelicidade da vida, que teria podido evitar, 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 não reectar 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 se 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 suprasensível e, subjectivamente, nos homens que são conscientes simultaneamente da sua existência sensível e da dependência com isso relacionada da sua natureza muito patologicamente afectada, suscita respeito pela sua mais elevada determinação. Ora, a este móbil podem associar-se tantos atractivos e comodidades da vida que, por mor deles apenas, já a escolha mais judiciosa de um *epicurista* sensato e meditando sobre o bem supremo da vida se declararia a favor da boa conduta moral, e pode também ser aconselhável ligar esta perspectiva 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 segundo 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 coaduna 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

/ A 158, 159

não age, 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

Entendo por elucidação crítica de uma ciência, ou de uma secção sua que 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 duplo preliminar lhe era permitido terminar com *princípios* (*Grundsätze*). Pelo contrário, dado que a razão prática não tem a ver com objectos para os *conhecer*, mas com a sua própria faculdade de *tornar 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

/ A 160, 161

prática à sensibilidade e da sua influência necessária, conhecida *a priori*, sobre a mesma, isto é, do *sentimento moral*, podia terminar esta parte. A analítica da razão pura prática dividia assim de um modo inteiramente análogo ao da razão pura teórica o âmbito completo de todas as condições do 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 aí dividida em analítica dos conceitos e em analítica dos princípios e, aqui, em analítica dos princípios 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 subjectivo 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 induzido a tentar pelo exemplo da primeira). /¹⁶² De facto, por ser a *razão pura* 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 à de um silogismo, isto é, indo do geral na *maior* (princípio moral), mediante uma subsunção, estabelecida na *menor*, de acções possíveis (como boas ou más) naquele princípio, para a *conclusão*, a saber, a determinação subjectiva da vontade (um interesse pelo bem praticamente possível e a máxima aí fundada). Aquele que conseguiu convencer-se das proposições apresentadas na analítica causarão 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, encontram-se diferenças não menos notáveis /¹⁶³, ao lado de uma

notável analogia entre ela e a razão pura teórica. No tocante à razão teórica, a *faculdade de um conhecimento racional puro a priori* podia ser demonstrada de um modo inteiramente fácil e evidente por meio de exemplos tirados das ciências (nas quais, visto elas serem à prova de maneiras tão diversas os seus princípios através de um uso metódico, se não deve recer 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, eis o que era 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 justificar-se a pureza da sua origem, mesmo no *juízo desta razão comum*, ainda antes de a ciência lhe lançar a mão, para dele fazer uso, de certo modo como de um facto que ocorre antes de todo o sofismar sobre a sua possibilidade e todas as consequências que daí podiam tirar-se. Esta circunstância, porém, explica-se muito bem a partir do que foi aduzido ainda há pouco, porque a razão pura prática deve necessariamente começar por princípios que devem estabelecer-se como fundamento de toda a ciência enquanto dados /¹⁶⁴ 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 suficiente 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, *se faz conhecer* imediatamente pelo sentimento do prazer ou da dor que a ele se apega necessariamente enquanto excita desejos, *resistindo* porém aquela razão pura prática a admiti-lo como condição no seu princípio. A heterogeneidade dos princípios determinantes (empíricos e racionais) 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 sim pela lei; e faz-se conhecer de modo tão elevado e notável que nenhum entendimento

/ A 162, 163

/ A 164

humano, mesmo o mais comum, não podia deixar de se aperceber instantaneamente, num exemplo proposto, que é possível exortá-lo, mediante princípios /165 empíricos do querer, a seguir os seus incentivos, mas jamais exigir que *obedeça* a alguma outra lei a não ser à simples lei pura prática da razão.

A distinção da *doutrina da felicidade* relativamente a *doutrina moral*, sendo na primeira princípios empíricos todo o fundamento, os quais não constituem porém o mínimo complemento da segunda, é, na analítica da razão pura prática, a primeira e mais importante tarefa que lhe incumbe, em que ela deve proceder tão *exactamente* e até, se também dizer se pode, tão escrupulosamente como o geômetra 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 nûmeno), 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 homem para distinguir o (puro) 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 calcárea no espírito de sal; o espírito de sal deixa logo a cal, une-se /166 ao alcali e a cal é precipitada. Igualmente, apresentai àquele que, aliás, é um homem honesto (ou se põe desta vez, apenas em pensamento, no lugar de um homem honesto) a lei moral, pela qual reconhece a infâmia de um mentiroso, e logo a sua razão prática (no juízo sobre o que devia acontecer mediante ela) abandona a vantagem, une-se 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 noutros casos, e somente não quando ela se poderia opor à lei moral que a razão jamais abandona, mas antes intimamente se lhe associa.

Esta *distinção*, porém, do princípio da felicidade relativamente ao princípio da moralidade nem por isso é uma *oposição* 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 /167 (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 excepção 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 mescla empírica tiraria aos princípios geométricos toda a evidência matemática, o mais excelente (segundo o juízo de Platão) que a matemática possui em si e que se antepõe mesmo a toda a sua utilidade.

Em vez da dedução do princípio supremo 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 ambos os conceitos estão tão indissolúvelmente unidos que se poderia definir a liberdade prática pela independência da vontade relativamente a toda /168 a lei diferente da lei moral. No entanto, a liberdade de uma causa eficiente de modo algum se pode discernir, especialmente 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 perspectiva que nos abre a razão pura prática mediante a lei moral, a saber, a perspectiva de um mundo inteligível pela realização do

conceito, aliás transcendente, da liberdade e, desta maneira, a própria lei moral, que não admite absolutamente nenhum princípio empírico de determinação: é, pois, necessário aduzir ainda aqui algo para protecção contra esta ilusão e para a apresentação do *empirismo* em toda a pobreza da sua superficialidade.

/169 O conceito da causalidade, como *necessidade natural* para a diferença desta mesma causalidade enquanto *liberdade*, concerne unicamente à existência das coisas, na medida em que são *determináveis no tempo*, por conseguinte, como fenómenos, por oposição à sua causalidade como coisas em si. Ora, se se tomarem as determinações da existência das coisas no tempo por determinações das coisas em si mesmas (o que é o mais habitual modo de representação), de nenhum modo é possível conciliar a necessidade na relação causal com a liberdade; mas opõem-se entre si contraditoriamente. Com efeito, da primeira segue-se: que todo o acontecimento, por conseguinte, também toda a acção que ocorre num momento do tempo, é necessário sob a condição daquilo que era no momento precedente. Ora, visto que o tempo passado não mais está em meu poder, cada acção que eu levo a cabo deve ser necessária em virtude de causas determinantes *que não estão em meu poder*, isto é, no momento em que ajo nunca sou livre. Mesmo se eu considerasse toda a minha existência como independente de qualquer causa estranha (por exemplo, de Deus) de maneira que os princípios determinantes da minha causalidade, e até de toda a minha existência, não estivessem fora de mim, nem assim, contudo, essa necessidade natural se transformaria minimamente em liberdade. Pois, em cada momento estou sempre ainda sob a necessidade de ser determinado a /170 agir por aquilo *que não está em meu poder*, e a série infinita *a parte priori* dos eventos, que eu sempre apenas continuaria, segundo uma ordem já predeterminada, e jamais iniciaria por mim mesmo, seria uma cadeia natural incessante e, portanto, a minha causalidade jamais seria liberdade.

Se se quer, pois, atribuir a liberdade a um ser cuja existência é determinada no tempo, não é possível, pelo menos nesta medida, excluí-lo da lei da necessidade natural de todos os eventos na sua existência, por conseguinte, também todas as suas acções; pois equivaleria a entregá-lo ao acaso cego. Mas, visto que esta lei concerne inevitavelmente a toda a causalidade das coisas enquanto a sua *existência é determinável no tempo*, seria forçoso, se esta fosse a maneira segundo a qual se teria igual-

/ A 169, 170

mente de representar a *existência destas coisas em si*, rejeitar a liberdade como um conceito fútil e impossível. Por consequência, se se quer ainda salvá-lo, não resta nenhum caminho a não ser atribuir a existência de uma coisa enquanto é determinável no tempo, portanto, também a causalidade segundo a lei da *necessidade natural*, ao *fenómeno* 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, /171 e 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 pressupor 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, efeito livre aquilo cuja causa natural determinante reside *interiormente* no ser agente, por exemplo, o que realiza um corpo arremessado quando se encontra 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 ponteiro que não /172 deve, pois, ser movido exteriormente, assim também chamamos livres as acções do homem embora, pelos seus princípios determinantes que precedem no tempo, sejam necessárias, porque são representações interiores, 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 alegam ainda alguns e julgam assim ter resolvido com uma pequena disputa de palavras aquele grave problema em cuja

/ A 171, 172

solução se trabalhou em vão durante milénios, 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 *fora* dele e, no primeiro caso, se ela o 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, quer sejam interiores, quer tenham uma causalidade psicológica e não mecânica, /¹⁷³ isto é, suscitem uma acção 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 encaqueamento exclusivamente interno das representações da alma), mas igualmente a necessidade natural, por consequência, não permitem nenhuma *liberdade transcendental*, a qual deve ser concebida como independência de todo o elemento empírico e, portanto, da natureza em geral, quer ela seja considerada como objecto do sentido interno, simplesmente no tempo, ou também dos sentidos 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, visa-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, *automaton materiale*, visto que a máquina (*Maschinenwesen*) é impulsionada pela matéria, ou, com *Leibniz*, *spirituale*, quando é movida por representações, e se a liberdade da nossa vontade nenhuma

/ A 173, 174

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 Crítica da razão pura, 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 aí como fenómenos as suas acções já realizadas e o carácter que, aos seus próprios olhos, por elas lhe é determinável). Mas o mesmo /¹⁷⁵ 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 determináveis 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 sentido 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 consequência, jamais, porém, como princípio determinante da sua causalidade, como *númeno*. 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 carácter, 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 daqueles fenómenos.

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

/ A 175

/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 falta, descobrirá no entanto que o advogado, que em seu favor fala, de nenhum modo pode nele reduzir ao silêncio o acusador, se 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 mau, contraído pela negligência gradual em velar sobre si mesmo, até ao ponto de a poder considerar como uma consequência natural desse mesmo hábito, sem que isso porém o possa salvar da auto-censura e da repreensão que a si mesmo se faz. Aí se funda, pois, igualmente o arrependimento de uma acção já há muito realizada, em toda a recordação da mesma; um sentimento doloroso produzido pela disposição (*Gesinnung*) 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 dor, o arrependimento 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 me pertence como acto; 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 fenómeno que, enquanto contém simplesmente manifestações da disposição (*Gesinnung*) concernente à lei moral, não deve ser julgado segundo a necessidade natural que lhe advém como fenómeno, mas de acordo com a espontaneidade absoluta da liberdade. Pode, pois, admitir-se que, se nos fosse possível acerca do modo de pensar de um homem, tal como ele se revela por acções 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 actuantes, 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, /178 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 conceito racional), isto é, de uma intuição intelectual do mesmo sujeito, aperceber-nos-íamos de que toda esta cadeia de fenómenos, relativamente àquilo que apenas pode concernir 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 acções, enquanto fenómenos, 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 inexplicável, podem justificar-se também juízos 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 celerados de nascença e, no tocante ao seu modo de pensar, por totalmente incorrigíveis; apesar de tudo, são igualmente julgados pela /179 sua acção 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 (*Gemut*), permanecessem 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 acção realizada intencionalmente) tem por fundamento uma causalidade livre que, desde a primeira juventude, exprime o seu carácter nos seus fenómenos (as acções); estes, devido à uniformidade da conduta, fazem conhecer uma conexão natural que, porém, não torna necessária a natureza má 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 desenlace feliz /¹⁸⁰ 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 própria 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 acção se bem que, enquanto sujeito que também faz parte do mundo sensível, esteja mecanicamente condicionado quanto a essa acção, parece, pois, logo que se admite que *Deus*, enquanto ser primigénio 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 suficiência universal, de que tudo depende, na teologia), que é preciso admitir igualmente: As acções 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 inteiramente a existência do primeiro e toda a determinação da sua causalidade. Na /¹⁸¹ realidade, se as acções do homem, enquanto pertencem às suas determinações no tempo, não fossem simples determinações dele mesmo como fenómeno, mas como coisa em si, a liberdade não poderia salvar-se. O homem seria uma marionete ou um autómato de Vaucanson, construído e accionado 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 merecer ser assim chamada apenas comparativamente, porque as causas próximas determinantes do seu movimento e uma longa série das mesmas até às suas causas determinantes, são certamente interiores; contudo, a causa última e suprema encontra-se porém totalmente numa mão estranha. Eis porque não vejo como é

/ A 180, 181

que aqueles que persistem sempre em considerar o tempo e o espaço como determinações pertencentes à existência das coisas em si mesmas querem aqui evitar a fatalidade das acções, 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 /¹⁸² em 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 porém ser a causa do próprio tempo (ou do espaço) (porque o tempo deve pressupor-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 infinidade e independência. Pelo contrário, é para nós muitíssimo 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 fenómeno*. Portanto, se não se admitir essa idealidade do tempo e do espaço, resta somente o *espinosismo* em que o espaço e o tempo são determinações essenciais do próprio Ser primordial (*Urwesen*), e as coisas dele dependentes (também nós próprios) não são substâncias, mas simplesmente acidentes a ele inerentes; porque, se estas coisas existem unicamente como seus efeitos *no tempo*, que seria a condição da sua existência em si, também as acções destes seres deveriam ser apenas acções dele, que as levava a cabo nalgum ponto do espaço e do tempo. Eis porque /¹⁸³ o espinosismo conclui, não obstante a absurdidade da sua ideia fundamental, de forma muito mais concisa do que é possível segundo 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 supra mencionada 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

/ A 182, 183

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 unicamente referir-se a númenos. Por conseguinte, se, a propósito dos seres no mundo, afirmo que eles são criados, considero-os sob este aspecto como númenos. Assim como seria uma contradição dizer que Deus é um criador de fenómenos, assim seria igualmente uma contradição asserir que, enquanto criador, é causa das acções no mundo sensível, por conseguinte, das acções como fenómenos, se bem que Ele é causa da existência dos seres agentes (como númenos). Ora, se é possível (contanto que admitamos a existência no tempo como algo que vale apenas para os fenómenos, não para as coisas em si mesmas) afirmar a liberdade, independentemente /184 do mecanismo natural das acções enquanto fenómenos, 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 fenómenos; 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, muitas 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-ia antes que os mestres dogmáticos da metafísica demonstraram mais 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 falassem, também ninguém nele iria facilmente pensar. Quando é preciso prestar ajuda a uma ciência, todas as dificuldades se devem pôr a descoberto e é mesmo necessário procurar /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 solidez da ciência. Pelo contrário,

/ A 184, 185

se intencionalmente se ocultam as dificuldades, ou se são remediadas somente por paliativos, emergem cedo ou tarde como males incuráveis, que fixam a ciência num cepticismo 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 suprasensível, se bem que apenas em relação ao conhecimento prático, interrogo-me: *como lhe coube, então, exclusivamente em sorte uma tão grande fecundidade*, ao passo que os restantes assinalam, isso sim, o lugar vazio 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 intuição correspondente, 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 objectiva. Ora, todas as categorias estão repartidas em duas classes, as categorias *matemáticas* que incidem simplesmente na unidade da síntese da representação dos objectos (*Objekte*), e as categorias *dinâmicas*, que dizem respeito à unidade da síntese na representação da existência dos objectos. As primeiras (as da quantidade e da qualidade) contêm sempre uma síntese do *homogéneo* na qual o incondicionado, para aquilo que é dado na intuição sensível sob a condição 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 dialéctica 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 da condição na síntese) porque aqui devia representar-se, não a intuição tal como ela se estrutura a partir do diverso nela, mas apenas o modo como a existência do objecto (*Gegenstand*) condicio-

/ A 186

nado que lhe corresponde se acrescenta 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), pôr o incondicionado, se bem que além disso indeterminado, no mundo inteligível e tornar a síntese transcendente; eis também porque, na dialéctica 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 inerente 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* (*Können*) 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, objectiva 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 outra coisa nos são dadas à percepção e à observação. Portanto, nada mais restava senão encontrar um princípio de causalidade incontestável e, sem dúvida, objectivo, que exclua 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 graças a esse princípio e onde, por conseguinte, ela própria, enquanto *razão pura*, é prática. 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* (*Sittlichkeit*). Portanto, aquela causalidade incondicionada

/ A 187, 188

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 pensados de modo indeterminado e problemático (o que já a razão especulativa podia estabelecer como realizável), mas até *relativamente à lei* da sua causalidade, são *determinados* e assertoricamente *conhecidos*; e assim nos foi dada a realidade (*Wirklichkeit*) do mundo inteligível /189, sem dúvida, sob o aspecto prático, e esta determinação que, do ponto de vista teórico, seria *transcendente* (exorbitante), é *imane*nte do ponto de vista prático. Mas não podíamos dar um tal passo 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 mediação da primeira ideia dinâmica. Com efeito, se o quiséssemos tentar, deveríamos ter arriscado o salto para abandonar tudo o que nos 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 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 a 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 prático.

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

/ A 189, 190

Crítica da razão teórica como se cada um fosse concebido com circunspeção 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 subtis 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 imperturbavelmente 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 mesma, tanto quanto é possível. Uma observação mais frequente convenceu-me de que, depois de efectuado este trabalho, aquilo que, estando no meio, me parecia às vezes, relativamente a outras doutrinas exteriores, muito incerto, se eu desviasse somente os olhos desta incerteza e atendessem simplesmente ao meu trabalho até estar terminado, se harmonizava por fim perfeitamente, de um modo inesperado, com o que espontaneamente se descobrira 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 dialéctica, quer se considere 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 simplesmente como fenómenos, em cuja série do condicionado e 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 incondicionado) 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 apreenderia como enganadora se ela própria se não traísse por um *conflito* da razão consigo mesma, na aplicação aos fenómenos do seu princípio de pressupor o incondicionado para todo o condicionado. Mas a razão é deste modo forçada a inquirir esta ilusão, a sua origem e o modo de ela poder ser dissipada, o que não consegue fazer-se senão mediante uma crítica inte-

/ A 193

gral de toda a faculdade da razão pura; de maneira que a antinomia da razão pura, que se torna manifesta na sua dialéctica, 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.

/194 O modo como, no uso especulativo da razão pura, se deve resolver essa dialéctica 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 condicionado (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 *objecto* (*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 a 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, /195 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 prático 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

/ A 194, 195

avaliação de si mesmo, que muito rebaixaria as suas pretensões; com efeito, ser um *professor de sabedoria* poderia certamente significar algo mais do que um aluno que nem sempre chegou assás 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 que a si se atribuirá 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 /196 e no interesse indubitável que ele toma sobretudo pelo bem geral) na sua pessoa: eis o que os antigos exigiam para se poder merecer aquele título honroso.

Quanto à dialéctica 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 obrigarem a uma crítica integral da sua 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 /197 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

/ A 196, 197

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 *objecto (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 inúteis. Soberano (*Höchste*) pode significar supremo (*supremum*) ou também perfeito (*consummatum*). O primeiro constitui aquela condição que é em si mesma incondicionada, quer dizer, a nenhuma 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 ainda 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 toma por fim, mas mesmo no juízo de uma razão imparcial que considera a virtude em geral no mundo como fim em si. Com efeito, ter necessidades da

/A 198, 199

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 conduta 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 de acordo com a lei da causalidade. A conexão da virtude com a felicidade pode, pois, conceber-se de tal modo que ou o esforço por ser virtuoso e a busca racional da felicidade não são duas acções diferentes, mas acções totalmente idênticas, visto que não é preciso fundar a primeira numa outra máxima diversa da 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 ao escolherem diferentemente o seu conceito fundamental. O *epicurista* dizia: ter consciência da máxima que conduz à felicidade é a virtude; mas o *estóico* afirmava: ser consciente da sua virtude é a felicidade. Para o primeiro, a *prudência* equivalia à moralidade; para o segundo, que escolhia para a virtude uma designação mais elevada, só a *moralidade* era a verdadeira sabedoria.

²⁰¹ É de lamentar que a sagacidade destes homens (a

quem, no entanto, devemos admirar porque tentaram já, em épocas tão antigas, todos os caminhos concebíveis de conquistas filosóficas) fosse infelizmente empregada em imaginar uma identidade entre conceitos extremamente diversos, o de felicidade e o de virtude. Contudo, era conforme ao espírito dialéctico do seu tempo, o que ainda agora por vezes seduz cabeças subtis, suprimir diferenças essenciais e jamais conciliáveis nos princípios, procurando transformá-las em disputas de palavras e obtendo assim artificialmente, segundo a aparência, a unidade do conceito simplesmente sob designações diferentes. E isto concerne comumente a casos em que a união de princípios heterogéneos reside tão fundo ou tão alto, ou exigiria uma tão completa alteração das doutrinas aceites aliás no sistema filosófico, que se receia um empenhar-se profundamente na diferença real e é preferível tratá-la como desacordo nas simples fórmulas.

Ao procurarem descobrir subtilmente a identidade dos princípios práticos da virtude e da felicidade, as duas escolas nem por isso estavam entre si de acordo sobre a maneira como queriam produzir à força esta identidade, mas afastavam-se infinitamente uma da outra pelo facto de uma colocar o seu princípio no lado estético, a outra no lado lógico; aquela na consciência da necessidade ²⁰² sensível, a outra na independência da razão prática relativamente a todos os princípios sensíveis de determinação. O conceito de virtude, segundo o *epicurista*, residia já na máxima de fomentar a própria felicidade; pelo contrário, o sentimento da felicidade, segundo o *estóico*, estava já contido na consciência da sua virtude. Mas o que está contido num outro conceito é certamente idêntico a uma parte do continente, mas não ao todo e, além disso, dois todos podem ser especificamente diferentes entre si, embora consistam na mesma matéria, se as partes estiverem em ambos unidas num todo de modo inteiramente diverso. O estóico afirmava que a virtude é *todo o soberano bem*, e a felicidade constitui apenas a consciência da posse da mesma virtude enquanto inerente ao estado do sujeito. O epicurista alegava que a felicidade é *todo o soberano bem*, e a virtude é somente a forma da máxima de a ela se candidatar, isto é, consiste no uso racional dos meios para a conseguir.

Ora, é claro, segundo a Analítica, que as máximas da virtude e as da própria felicidade, relativamente ao seu princípio prático supremo, são totalmente heterogéneas e que, muito longe de se harmonizarem, embora pertençam a um

mesmo bem soberano, para tornar 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 fusão* 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 específica 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 *síntese* 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 deverá ser necessariamente *transcendental*. É *a priori* (moralmente) necessário *produzir o soberano bem pela 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 acção. 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 anelo da sua felicidade de nenhum modo são morais e não podem fundar virtude alguma. O se-

/ A 203, 204

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. Ele foi superado 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 considerar-se a pessoa agente simultaneamente como *númeno* (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

/ A 205, 206

assumo a existência nesse mesmo mundo como o único modo da existência do ser racional, é apenas *condicionalmente* falsa. Porém, visto que não estou unicamente autorizado a conceber a minha existência também como número num mundo do entendimento, mas tenho mesmo na lei moral um princípio determinante puramente intelectual da minha causalidade (no mundo /²⁰⁷ sensível), não é impossível que a moralidade da disposição (*Gesinnung*) tenha, com a felicidade enquanto efeito no mundo sensível, uma conexão necessária, a título de causa, se não imediata, apesar de tudo mediata (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, têm realidade objectiva, a qual foi inicialmente concernida 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 fenómenos por uma conexão das coisas em si com os fenómenos.

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 lonjura, a saber, na conexão com um mundo inteligível, /²⁰⁸ é de estranhar que apesar de tudo os filósofos, tanto antigos como modernos, tenham encontrado já *nesta vida* (no mundo sensível) a felicidade com a virtude numa proporção inteiramente adequada, ou que tenham podido persuadir-se de dela ter consciência. Efectivamente, Epicuro, tal como os estóicos, elevaram acima de tudo a felicidade que brota na vida a partir da consciência da virtude; e o primeiro, nas suas prescrições práticas, não tinha sentimentos tão baixos como se poderia concluir dos princípios da sua teoria, que ele utilizava para a explicação, não para a acção, ou, como tantos 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 jocoso); divergia 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 reflectirem assás profundamente sobre os seus princípios, caiu no erro de pressupor já a *intenção* (*Gesinnung*) virtuosa nas pessoas a que queria primeiramente indicar o móbil da /²⁰⁹ 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 privá-lo-iam 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 for virtuoso, não sentirá alegria na vida sem ser consciente em 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 promanar da consciência de uma honestidade, acerca da qual ele, no entanto, não tem ideia alguma?

Por outro lado, porém, reside sempre aqui a ocasião de um erro de subreção (*vitium subreptionis*) e, por assim dizer, de uma ilusão óptica na autoconsciência da diferença entre o que se *faz* e o que se *sente*, ilusão que nem o mais experimentado consegue totalmente /²¹⁰ evitar. A intenção moral (*moralische Gesinnung*) está necessariamente conexa 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 impulsão à actividade, tal como o teria feito

um sentimento do agrado que é esperado da acção desejada, vemos assim facilmente aquilo que nós próprios fazemos como algo que sentimos apenas no estado passivo, e tomamos o móbil moral por uma impulsão sensível, como costuma sempre acontecer na chamada ilusão dos sentidos (aqui, no sentido interno). É alguma coisa de muito sublime na natureza humana ser determinado imediatamente a acções por uma pura lei da razão e até mesmo considerar a ilusão, o elemento subjectivo desta determinabilidade intelectual da vontade, como algo de estético e como efeito de um sentimento sensível particular (porque um sentimento intelectual seria uma contradição). É também de grande importância chamar a atenção /211 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), acautelar-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 este seria sempre estético e patológico); a consciência do constrangimento imediato da vontade pela lei dificilmente é um análogo do sentimento do prazer porque, em relação à faculdade de desejar, produz justamente o mesmo sentimento, mas a partir de fontes diferentes; porém, só mediante este modo de representação 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, o 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 /212 acompanhar a consciência da virtude? Sim! este termo é *auto-contentamento* (*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 *afectantes*) do nosso desejo, 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 aquele que se julgara colmatar. Eis porque são sempre *onerosas* para um ser racional 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 certamente facilitar muito a eficácia das máximas morais /213, 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 terna simpatia, 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 as 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, indirectamente) capaz de uma fruição /214 que não pode chamar-se felicidade, porque não depende da ocorrência positiva de um sentimento, nem *beatitudo*, para falar com precisão, porque não encerra uma independência total relativamente às

inclinações e às 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 unicamente 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 (mas nem por isso conhecer e discernir) uma ligação natural e necessária entre a consciência da moralidade e a expectativa 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) constitui a moralidade e, pelo contrário, a felicidade forma certamente o seu segundo elemento, de tal modo porém que esta é apenas a consequência moralmente condicionada, embora necessária, da primeira. Só nesta subordinação sua; 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 mesma contribuir /²¹⁵ quanto 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 leis do mundo sensível, embora a consequência prática desta ideia, a saber, as acções, que visam tornar efectivo o soberano bem, se inscrevam 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 eu 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 /²¹⁶ a esse interesse (que não pode estar subordinado

a mais nenhum outro). Pode atribuir-se a cada faculdade da alma (*Gemüt*) um *interesse*, isto é, um princípio que contém a condição sob a qual unicamente se fomenta o seu exercício. A razão, como faculdade dos princípios, determina o interesse de todas as forças do ânimo, 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 do 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 estejam indissolavelmente 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, uni-las com os seus conceitos como uma propriedade (*Besitz*) estranha para ela transferida, 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 objectiva, 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 toda 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

/ A 215, 216

/ A 217

fazer esta exigência à razão especulativa. O paraíso de *Maomé* ou a união fundente dos *teósofos e místicos* com a divindade, segundo o gosto de cada qual, imporiam à razão a sua /²¹⁸ monstruosidade e valeria tanto não ter nenhuma 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 *indissolúvelmente ligadas ao interesse prático* da razão pura, admiti-las, sem dúvida como uma oferta a ela estranha, que não proveio 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 união não seja, claro está, *contingente* e arbitrária /²¹⁹, mas fundada *a priori* na própria razão, por conseguinte, *necessária*. Efectivamente, sem esta subordinação, surgiria um conflito da razão consigo mesma porque, se elas estivessem simplesmente justapostas (coordenadas), a primeira encerraria-se estreitamente 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 aqueles 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.

/ A 218, 219

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 (*Gesinnungen*) à lei moral é a condição suprema do soberano bem. Ela deve, pois, ser tão possível como o seu objecto, porque /²²⁰ 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 (*reale 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 indissolúvelmente ligada à lei moral, é um *postulado* da razão pura prática (pelo qual entendo 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 /²²¹ lei moral, é da maior utilidade, não só em relação ao suplemento actual da impotência 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 esperada da santidade da vontade, e perde-se em sonhos *teosóficos* entusiásticos, totalmente opostos ao conhecimento de si mesmo; em 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

/ A 220, 221

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, vê nesta série, para nós sem fim, a totalidade da conformidade com a lei moral, e a santidade, que exige inflexivelmente o seu mandamento 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. /²²² O que unicamente pode caber à criatura, em relação à esperança desta participação, é a consciência da sua intenção (*Gesinnung*) provada de, a partir do seu progresso anterior desde o pior para o moralmente melhor e da resolução imutável a ela assim notificada, esperar uma continuação ulterior ininterrupta desse progresso, tão longe quanto a sua existência se pode estender, mesmo para lá desta vida (1); e portanto, de nunca aqui certamente, nem /²²³ em qualquer momento futuro previsível da sua existência, mas apenas na infinidade da sua duração (só por Deus abarcável no seu

(1) A *convicção* da imutabilidade da sua intenção (*Gesinnung*), no progresso para o bem, parece no entanto ser em si igualmente impossível para uma criatura. Por isso mesmo, a doutrina religiosa cristã fá-la derivar unicamente do mesmo espírito que opera a santidade, isto é, esta firme resolução e, com 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 nestes princípios, mesmo numa existência prolongada para além desta vida; e, se bem que não esteja jamais aqui justificado 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 concernir a um objectivo recusado até ao infinito, vale para Deus como posse, 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 /²²³ 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.

conjunto), ser plenamente adequada à Sua vontade (sem a indulgência ou a remissão, que não se harmoniza com a justiça).

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 integridade 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 desinteressado /²²⁴ como anteriormente, a partir da 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 ocorre segundo o seu desejo e a sua vontade* e funda-se, pois, na harmonia da natureza com o fim integral desse ser 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 do mundo e, portanto, dele dependendo, não pode por isso mesmo ser pela sua vontade causa desta natureza e fazê-la por suas próprias forças coadunar-se inteiramente — o que concerne à sua felicidade — com os seus princípios /²²⁵ práticos. No entanto, no problema prático da 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 esta 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 supremo da vontade*, por conseguinte, não apenas com os costumes segundo 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 acções 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 conexa 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 indissolivelmente 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 diz unicamente respeito ao uso teórico da razão). Por tal também não se entende que a admissão da existência de Deus, enquanto fundamento de toda a obrigação em geral, seja necessária (efectivamente, este fundamento apoia-se apenas, como assás 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 admissão da existência desta última conecta-se, pois, com a consciência do nosso dever, se bem que esta própria admissão depende da razão teórica; considerada em relação a esta pode, como princípio de explicação, designar-se *hipótese*, mas no tocante 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 segundo 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 unicamente 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 supremo 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 aí de um modo bastante *consequente* ao minimizarem tanto o seu soberano bem, isto é, proporcionalmente à baixeza do seu princípio, e ao não esperarem nenhuma felicidade maior do que aquela que se adquire pela prudência humana (à 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 excepções, que as suas máximas deviam sem cessar admitir e que as tornava inadequadas para servirem de leis, nunca eram tomadas em conta. Os *Estóicos*, pelo contrário, tinham escolhido de um modo inteiramente correcto 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 *sábio*, acima de todos os limites da sua natureza, e admitido algo que

contradiz todo o conhecimento acerca dos homens, mas também e sobretudo não queriam admitir a segunda *parte integrante* do soberano bem, a saber, a felicidade, como um objecto (*Gegenstand*) particular da humana faculdade 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 (*Übel*) da vida, mas sem a eles o submeterem (representavam-no também ao mesmo tempo como liberto do mal (*Böse*)); e descuravam assim realmente o segundo elemento do soberano bem, a felicidade própria, ao 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 refutados 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 estóicos; no entanto, a diferença entre ambos é muito manifesta. O sistema estóico fazia da consciência da força da alma o eixo em torno do qual deviam girar todas as disposições morais e, embora os adeptos desse mesmo sistema falassem certamente de deveres, determinando-os até muito bem, punham contudo o móbil e o genuíno princípio determinante da vontade numa elevação do modo de pensar sobre os motivos inferiores dos sentidos, poderosos unicamente em virtude da fraqueza de alma. A virtude era, pois, entre eles, um certo heroísmo do *Sábio* levantando-se acima da natureza animal do homem, o qual se basta a si mesmo, prescreve 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 fornecido na experiência, as ideias morais nem por isso são algo de transcendente, isto é, nada daquilo de que nem sequer poderíamos determinar suficientemente o conceito, ou acerca do qual é incerto que um objecto (*Gegenstand*) lhe corresponda em toda a parte, como as ideias da razão especulativa, mas servem, enquanto arquétipos da perfeição prática, de regra indispensável da

/ A 229, 230 N: / A 230

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 (*Gesinnung*) 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 cristã exige; à criatura nada mais resta que o progresso até ao infinito, mas também isso mesmo justifica a esperança da sua duração que estende até ao infinito. O *valor* de uma disposição (*Gesinnung*) inteiramente conforme à lei moral é infinito; porque toda a felicidade possível, no juízo de um sábio e onipotente dispensador dessa mesma felicidade, não conhece nenhum outro limite a 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 observação desta lei. Ora, a moral cristã suplementa esta

conduta moral e, ao mesmo tempo, de *medida de comparação*. Ora, se considero a *moral cristã* pelo seu lado filosófico, ela pareceria, comparada com as ideias das escolas gregas, do modo seguinte: As ideias dos *Cínicos*, dos *Epicuristas*, dos *Estóicos* e dos *Cristãos* são a *simplicidade da natureza*, a *prudência*, a *sabedoria* e a *santidade*. No tocante ao caminho para aí chegar, os filósofos gregos distinguiam-se entre si de tal modo que os Cínicos achavam para tal suficiente o *senso comum*, os outros apenas a via da *ciência*, pensando no entanto uns e outros que bastava o simples *uso das forças naturais*. A moral cristã, 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* (*Vermögen*), 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.

/ A 231

carência (do segundo elemento indispensável do soberano bem) pela representação do mundo, em que seres racionais se consagram à lei moral com toda a sua alma, /²³² 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 arquétipo da sua conduta e o progresso em direcção 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, heteronomia), mas autonomia da razão pura prática por si mesma, porque esta moral não faz do 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 obedeça, e coloca mesmo o *móbil* genuíno da obediência da lei, não nas consequências delas esperadas, mas na representação do dever apenas, enquanto na sua fiel observação reside unicamente o merecermos a aquisição das últimas.

/²³³ Deste modo a lei moral conduz, através do conceito de soberano bem enquanto objecto (*Objekt*) e fim derradeiro da razão pura prática, à *religião*, isto é, ao *conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções, isto é, ordens arbitrarias 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 todá-poderosa, apenas podemos esperar o soberano bem que a lei moral nos faz um dever propor como objecto do nosso esforço e, por conseguinte, aí 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 acções. A lei moral manda-me fazer do soberano bem possível num mundo o objecto (*Gegenstand*) supremo

/ A 232, 233

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 /²³⁴ à máxima perfeição moral (possível nas criaturas), não é contudo ela, mas a lei moral (que submete antes rigorosamente a certas condições 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 tornamos 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 tivemos 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. Facilmente 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 partícipe da felicidade; com efeito, ela tem apenas a ver com a /²³⁵ 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 racionais neste mundo, mas o *soberano bem* que àquele desejo destes seres acrescenta ainda uma condição, a saber, a de se tornar digno da felicidade, isto é, a *moralidade* destes mesmos seres racionais, a qual é

/ A 234, 235

a única a conter a regra por cujo intermédio eles apenas podem esperar, graças à mão de um *sábio* autor do mundo, tornar-se partícipes 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 autónoma um fim que se funda simplesmente /236 na *bondade*. De facto, o efeito desta (quanto à felicidade dos seres racionais) só pode conceber-se sob as condições restritivas da consonância com a *santidade* (1) 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 antropomorficamente 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 /237 aí se acrescenta a sua excelente disposição de coroar uma ordem tão bela com a felicidade apropriada. Se esta disposição o torna amável (para falar à maneira dos homens), Ele é, mediante a primeira condição, um objecto de culto (adoração). Até mesmo os homens podem, sem dúvida, atrair 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 com ele todo o ser

(1) A este respeito e também para tornar conhecida a peculiaridade destes conceitos, somente observo ainda que, embora se atribuam a Deus diversas propriedades, cuja qualidade se acha também adequada às criaturas, só que em Deus elas são elevadas ao mais alto grau, por exemplo, o poder, a ciência, a presença, a bondade, etc., sob as denominações de onnipotência, de omni-ciência, de total bondade, etc., há, no entanto, três que se atribuem exclusivamente a Deus, e sem adunção de quantidade, sendo todas elas morais. Ele é o *único santo*, o *único bem-aventurado*, o *único sábio*; porque estes conceitos implicam já a ilimitação. Segundo a ordem destes atributos, Ele é, pois, também o *santo legislador* (e criador), o *bom governante* (e conservador) e o *justo juiz*. Três propriedades que em si compreendem tudo aquilo que de Deus faz o objecto da religião e às quais se juntam espontaneamente na razão as perfeições metafísicas que lhes são conformes.

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, eis 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 se pode chamar santo. Efectivamente, esta lei moral funda-se na autonomia da sua vontade enquanto vontade livre, a qual, segundo as suas leis gerais, deve simultaneamente de modo necessário poder *harmonizar-se* 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 esta 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* (*Voraussetzungen*) 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 objectiva e habilitam-na para conceitos cuja possibilidade, de outro modo, ela nem sequer apenas poderia pretender afirmar.

Estes postulados são os da *imortalidade*, da *liberdade*, considerada positivamente (como causalidade 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 /239 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-

dade objectiva desse bem, conduz pois, através dos postulados da razão prática, a conceitos que a razão especulativa podia, sem dúvida, apresentar como problemas, mas não resolver. Por conseguinte, 1.º conduz ao problema em cuja solução a razão nada mais podia cometer do que *paralogismos* (a saber, o da imortalidade) porque lhe faltava o carácter 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.º Ela conduz ao conceito do qual a razão especulativa continha apenas a *antinomia*, cuja solução podia fundar apenas num conceito, sem dúvida, problemáticamente concebível, mas para ela indemonstrável e indeterminável segundo a sua realidade objectiva, a saber, a *ideia cosmológica* ²⁴⁰ de um mundo inteligível e a consciência da nossa existência no mesmo, mediante o postulado da liberdade (cuja realidade ela expõe pela lei moral e com esta, ao mesmo tempo, a lei de um mundo inteligível para o qual a razão especulativa podia apenas apontar, mas não determinar o seu conceito). 3.º Ela confere ao conceito que a razão especulativa devia certamente pensar, mas deixar indeterminado como simples *ideal* transcendental, ao conceito *teológico* do Ser primordial, uma significação (no ponto de vista prático, isto é, enquanto condição da possibilidade do objecto (*Objekt*) de uma vontade determinada por essa lei) como sendo o princípio supremo do soberano bem num mundo inteligível, graças a uma legislação moral soberana nesse mesmo mundo.

Mas, estende-se realmente deste modo o nosso conhecimento por intermédio da razão prática e o que era *transcendente* para a razão especulativa é *imane*nte na prática? Sem dúvida, mas *exclusivamente sob o aspecto prático*. Com efeito, não conhecemos por esse meio nem a natureza da nossa alma, nem o mundo inteligível, nem o Ser supremo, segundo aquilo que eles são em si mesmos; reunimos apenas os seus conceitos no conceito *prático* do soberano bem, enquanto objecto (*Objekt*) da nossa vontade e totalmente *a priori*, pela razão pura, mas só mediante a lei moral e também simplesmente em relação à mesma, em consideração do objecto que ela ordena. ²⁴¹ Mas não se discerne desse modo como é que a liberdade é apenas possível e como há que representar-se teórica e positivamente esta espécie de causalidade, mas unicamente

que existe uma tal liberdade, postulada pela lei moral e para seu propósito. O mesmo se passa também com as restantes ideias que, segundo a sua possibilidade, jamais entendimento humano algum as pode penetrar; mas nenhum sofismar arrebatará alguma vez, mesmo ao homem mais vulgar, a convicção de que elas não sejam verdadeiros conceitos.

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?

Para não nos tornarmos demasiado abstractos, queremos responder a esta questão, aplicando-nos imediatamente ao caso presente. — A fim de estender *praticamente* um conhecimento puro, deve dar-se um *propósito* (*Absicht*) *a priori*, isto é, um *fim*, enquanto objecto (*Objekt*) (da vontade), que, independentemente de todos os princípios teóricos, seja representado como praticamente necessário mediante um imperativo (categorico) determinando imediatamente a vontade, e isso é aqui o *soberano bem*. Mas tal não é possível sem pressupor três conceitos teóricos (para os quais, em virtude de serem simples conceitos puros da razão, ²⁴² não pode encontrar-se nenhuma intuição correspondente, por conseguinte, no plano teórico, nenhuma realidade objectiva): a saber, a liberdade, a imortalidade e Deus. Portanto, pela lei prática, que exige a existência do soberano bem possível num mundo, é postulada a possibilidade desses objectos (*Objekte*) da razão pura especulativa, a realidade objectiva que esta não lhes podia assegurar; efectivamente, 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 problemáticos (apenas pensáveis), são agora assertoricamente declarados como tais, correspondendo-lhes realmente objectos (*Objekte*), porque a razão prática precisa inevitavelmente da existência dos mesmos para a possibilidade do seu objecto, o soberano bem, que é, no plano prático, absolutamente necessário, e porque a razão teórica é assim autorizada a pressupô-los. Esta extensão da razão teórica, porém, não é nenhuma extensão da especulação, isto é, para dela se fazer um uso positivo com um *intento teórico*. Efectivamente, visto que nada mais foi conseguido a este respeito pela razão prática a não ser que

esses conceitos são reais e possuem, de facto, os seus objectos (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*) (transcendentes) em que nada há de impossível. Ora, mediante uma lei prática apodíctica, elas, enquanto condições necessárias da possibilidade do que aquela manda *tomar por objecto*, recebem uma realidade objectiva, isto é, ficamos a saber por essa lei que *elas têm objectos* (*Objekte*) sem que, no entanto, possam indicar como o seu conceito se refere a um objecto, e isso ainda não é também conhecimento de *tais objectos*; com efeito, nada se pode desse modo julgar sinteticamente a respeito deles, nem sequer determinar teoricamente a sua aplicação, por conseguinte, nem deles fazer uso teórico algum da razão, no que consiste propriamente todo o conhecimento especulativo da mesma. Contudo, o conhecimento teórico, *não destes objectos*, 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 *objectos*, ao receber desta maneira primordialmente realidade objectiva um pensamento simplesmente problemático. Não era, pois, uma extensão do conhecimento de *objectos suprasensíveis dados*, mas, apesar de tudo, uma extensão da razão teórica e /²⁴⁴ do conhecimento da mesma relativamente ao suprasensível em geral, na medida em que ela foi obrigada a admitir que *existem tais objectos* (*Gegenstände*) sem que, porém, consiga determiná-los de modo mais preciso, por conseguinte, alargar este mesmo conhecimento dos objectos (*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 objecto, deve unicamente à sua faculdade pura prática. Elas tornam-se aqui *imanescentes e constitutivas* enquanto são princípios da possibilidade para *tornarem real o objecto 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 objecto para além da experiência, mas apenas apro-

ximar da perfeição o seu uso na experiência. Mas a razão, uma vez na posse deste crescimento, utilizará estas ideias, enquanto razão especulativa (essencialmente apenas para garantir o seu uso prático), negativamente, isto é, não para estender, mas para purificar, a fim de, por um lado, prevenir o *antropomorfismo* enquanto fonte da *superstição*, ou a extensão aparente daqueles conceitos mediante uma pretensa experiência, e, por outro lado, o *fanatismo*, que a promete mediante uma intuição suprasensível ou sentimentos /²⁴⁵ deste género; tudo isso são obstáculos ao uso prático da razão pura, cujo afastamento se integra também certamente na extensão do nosso conhecimento num propósito prático, sem que isso a contradiga 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 objecto (*Gegenstand*) são exigidos conceitos puros do entendimento (*categorias*), sem os quais nenhum objecto (*Gegenstand*) pode ser pensado. Estes 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 eles representar um objecto (*Objekt*) de experiência possível. Mas aqui são ideias da razão, que não podem ser dadas 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, independentemente e antes de toda a intuição, simplesmente enquanto faculdade de pensar, e porque elas designam 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 *realização sensível* (*Versinnlichung*) dessas puras ideias racionais (antropomorfismos), nem como conhecimento transcendente de objectos (*Gegenstände*) *suprasensíveis*; pois, estes predicados não são outros senão ²⁴⁷ o 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 objecto (*Gegenstand*), 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 (*Gegenstände*) de cuja existência não depende minimamente a sua satisfação (nem sequer tenciono mencionar predicados transcendentais 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 ²⁴⁸ a existência como grandeza), meras propriedades, de que não podemos fazer-nos conceito algum, útil para o *conhecimento* do objecto; aprendemos 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 *teólogos naturais* (um nome singular) ⁽¹⁾ a citar uma só propriedade que seja (além dos predicados puramente ontológicos), que determine o objecto da sua ciência, quer do entendimento ou da vontade, na qual se não possa provar irrefutavelmente que, se dela se abstrair todo ²⁴⁹ o elemento antropomórfico, apenas nos resta a simples palavra, sem que com ela se possa religar 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 objectiva. Se isto teve uma vez lugar, deu-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 *se 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 atinente 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*) àquele 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 (*gelehrt*) 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*.

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, /²⁵⁰ 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 seguros*, 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 afirmarmos 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 afirmo mais dele do que aquilo que estava pensado no conceito: a saber, que a este conceito *no entendimento* corresponde ainda um objecto (*Gegenstand*) *fora do entendimento* — o que é manifestamente impossível produzir por um raciocínio qualquer. Portanto, resta apenas à 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), /²⁵¹ determine o seu objecto (*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 no mundo, mas — o que é mais notável — algo que faltava inteiramente ao avanço da razão no caminho da natureza, a saber, *um conceito exactamente 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 grandeza, concluir para um seu autor *sábio, bom, poderoso*, etc., mas não que este autor possui a *omnisciência, a bondade total e a onnipotência*, etc. Pode também admitir-se que se está autorizado a suplementar esta lacuna inevitável por uma hipótese permitida inteiramente razoável, a saber, que, quando em tantas partes, como as que se apresentam ao nosso conhecimento

/ A 250, 251

mais chegado, 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 glorifiquemos do nosso discernimento, mas apenas de direitos que nos podem desculpar e que, no entanto, precisam ainda de uma outra recomendação para deles se fazer uso. O conceito de Deus permanece, pois, com o método /²⁵² empírico (da física), sempre um *conceito inexactamente determinado* da perfeição do Ser primeiro para se considerar como adequado ao conceito de uma divindade (nada há, porém, aqui a fazer com a metafísica na sua parte transcendental).

Tento, pois, aproximar este conceito do objecto (*Objekt*) da razão prática e descubro que o princípio moral o admite unicamente como possível, sob o pressuposto de um Autor do mundo de *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 lhe 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 prático, 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.

/²⁵³ Se, na história da filosofia grega para além de *Anaxágoras*, nenhum vestígio 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 aí 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

/ A 252, 253

e discernimento ao não se permitirem essa hipótese e ao perscrutarem antes nas causas naturais se não conseguiriam nelas a constituição e o poder requeridos para o ser primordial. Mas, depois que este povo sagaz avançou tão longe nas pesquisas até ao ponto de tratar filosoficamente mesmo objectos (*Gegenstände*) morais, a cujo respeito outros povos nunca têm feito mais do que tagarelar: então descobriram pela primeira vez uma nova necessidade, a saber, uma necessidade prática, que não deixou de lhes 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 /²⁵⁴ no seu solo, e de fomentar com um cortejo de confirmações a partir da observação da natureza, que agora surgiam pela primeira vez, não certamente o seu prestígio (que já estava estabelecido), mas antes apenas o esplendor, com um pretenso 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 penosa *dedução* das categorias. Efectivamente, só por esse meio se pode impedir o considerá-las, com Platão, como inatas, se se colocam no puro entendimento, e o fundar aí presunções transcendentais com teorias do suprasensível, das quais não se vê fim algum, e o fazer assim da teologia uma lanterna mágica de fantasmas; se, porém, se 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*) e princípios determinantes dos sentidos. Mas agora, depois que a Crítica demonstrou nessa dedução, *primeiramente*, que elas não são de origem empírica, mas têm *a priori* a sua sede e fonte no entendimento puro; *em segundo lugar* também que, uma vez elas se referirem a objectos em geral, independentemente da sua intuição, /²⁵⁵ produzem conhecimento teórico, certamente apenas na aplicação a objectos empíricos; no entanto, servem também, aplicadas a um objecto dado pela razão pura prática, para um pensar determinado do suprasensível, contudo, só enquanto este [pensar] é determinado simplesmente por predicados que pertencem necessariamente ao objectivo (*Absicht*) prático puro dado *a priori* e à sua possi-

bilidade. A limitação especulativa da razão pura e a extensão prática da mesma põem-na, antes de mais, naquela *relação 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 necessidade 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, no primeiro caso, a partir do derivado elevo-me tão alto *como quero* na série das causas e preciso de uma causa primeira, não para dar realidade (*Realität*) objectiva àquele derivado (por exemplo, à conexão causal das coisas e das mudanças no mundo), mas somente para satisfazer plenamente a este respeito a minha razão perscrutadora. Assim, vejo perante mim a ordem e a finalidade na 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 divindade* como sua causa; com efeito, porque a conclusão desde 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, uma tal pressuposição não pode ser levada além do grau que é, para nós, homens, o da opinião (*Meinung*) mais razoável (1).

(1) Mas, mesmo aqui, não poderíamos 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 absolutamente necessário. Ora, este conceito quer ser determinado e isso é, se a tal se acrescenta o impulso (*Trieb*) para a extensão, o fundamento objectivo de uma necessidade (*Bedürfnis*) da razão especulativa, a saber, a de determinar de mais perto o conceito de um Ser necessário que deve servir de princípio primordial a outros, e tornar também por este meio reconhecível esse ser. Sem tais

Em contrapartida, /²⁵⁷ 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 apodicticamente certa por si mesma, a saber, a lei moral e, nessa 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 subjectivo desta lei, a saber, a disposição (*Gesinnung*) a ela adequada e graças a ela também necessária para fomentar o soberano bem 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 /²⁵⁸ supra mencionados concernem somente às condições físicas ou metafísicas, numa palavra, às condições ínsitas 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 *escolhe*, mas *obedece* a um mandamento inflexível da razão; [tal mandamento] tem, *objectivamente*, o seu fundamento na natureza das coisas enquanto elas devem ser universalmente julgadas pela razão pura; e não se funda 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 postulado sob o aspecto prático; e admi-

problemas anteriores necessários, /²⁵⁷ não há nenhuma *necessidades*, pelo menos não da *razão pura*; as restantes são necessidades da *inclinação* (*Neigung*).

/ A 257, 258 N: / A 257

tindo 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 ma tirem; pois, essa é a única coisa em que o meu interesse, porque dele nada posso deixar esmorecer, determina inevitavelmente /²⁵⁹ o meu juízo, sem atender a sofismas, por pouco que eu consiga estar na situação de responder ou de lhes contrapor [outros] mais verosímeis (1).

* * *

A fim de, no uso de um conceito ainda tão inabitual 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 de um espírito muito fino e lúcido, o falecido Wizenmann, cuja morte prematura é de lamentar, em que contesta o direito de, a partir de uma necessidade (*Bedürfnis*), concluir para a realidade objectiva do seu objecto (*Gegenstand*), e explica o assunto mediante o exemplo de um *apaixonado* que, ao enamorar-se loucamente de uma ideia de beleza que é apenas uma quimera, 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*) promanando de um princípio determinante *objectivo* 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 objectiva. Este pressuposto é tão necessário como a lei moral, em relação à qual unicamente ele também é válido.

/ A 259, 260

ainda uma observação. — Devia quase afigurar-se como se esta crença racional fosse aqui anunciada ela própria como *mandamento*, a saber, de admitir como possível 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 disposição (*Gesinnungen*) práticas exigem o admiti-la, mas que a razão especulativa deve admiti-la sem requisição; efectivamente, ninguém pode, no entanto, querer afirmar que é em si *impossível* um mérito dos seres racionais no mundo a serem felizes, [mérito] conforme à lei moral, em conexão com uma posse desta felicidade a ele proporcionada. Ora, relativamente ao primeiro elemento do soberano bem, a saber, o concernente à moralidade, a lei moral dá-nos apenas um mandamento e duvidar da possibilidade desse elemento equivaleria a lançar em dúvida a própria lei moral. Mas, no tocante ao segundo elemento desse objecto (*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 apodíctica e, relativamente a ela, pode existir um interesse moral que impele à decisão.

Tinha eu dito acima que, segundo um simples curso da natureza no mundo, não é de esperar, e se deve considerar como impossível, a felicidade exactamente adequada ao valor moral e que, portanto, se pode admitir, por esse lado, a possibilidade do soberano bem unicamente sob a pressuposição de um autor moral do mundo. Foi premeditadamente que dissimulei a restrição deste juízo às condições *subjectivas* da nossa razão a fim de, pela primeira vez, fazer delas uso só quando o modo do seu assentimento (*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 natureza, uma conexão tão exactamente proporcionada e tão plenamente 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

/262 da 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 objectivamente (na razão teórica, que nada tem contra isso). Só que a a razão não pode decidir objectivamente a maneira como devemos 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 exacta 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 possibilidade, é *objectivamente necessário* (mas só como consequência 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 princípio que aqui determina /263 o nosso juízo 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 assentimento no propósito moral, isto é, uma *crença pura prática da razão*. Esta [crença] não é, pois, mandada mas, enquanto determinação do nosso juízo, voluntária, benéfica para o propósito 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 conveniente para este fim. Ora, a Crítica da razão pura *especulativa* demonstra a extrema insuficiência da mesma /²⁶⁴ para resolver, conformemente ao fim, os mais importantes problemas que lhe são submetidos, embora ela não minimize certamente as insinuações naturais e não descuráveis desta mesma razão, nem os grandes passos que ela pode fazer para se aproximar deste elevado fim que lhe está assinalado 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, accedido ao nosso desejo e nos tivesse repartido aquela capacidade de discernimento ou a iluminação que, de boa vontade, gostaríamos de possuir, ou em cuja posse alguns *imaginam* 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 duradoira, sob o nome da *felicidade*; a lei moral falaria, subsequentemente, para as manter nos seus limites decentes e até mesmo para as submeter a todas em conjunto a um fim superior que não tem em conta inclinação alguma. Mas, em vez da luta, que agora a disposição (*Gesinnung*) moral tem de travar com as inclinações, [luta] em /²⁶⁵ que, após algumas derrotas, a alma adquire no entanto gradualmente força moral, *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] (*Gesinnung*), a partir da qual devem ter lugar as acções, não pode ser inspirada por nenhum mandamento e porque aqui o agulhão 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 acções conformes à lei deveriam ter lugar por temor, apenas umas poucas pela esperança e nenhuma por dever, e não existiria um valor moral das acções, 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 *gesticularia* 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, /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-las ou demonstrá-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 pela primeira vez, e só assim, uns vislumbres do reino do suprasensível, mas só ainda com relances esbatidos: pode, pois, ocorrer uma disposição (*Gesinnung*) moral verdadeira, imediatamente consagrada à lei e a criatura racional pode tornar-se digna da participação no soberano bem, que se ajusta ao valor moral da sua pessoa e não simplesmente às suas acções. Portanto, também aqui poderia ser exacto o que, aliás, nos ensina suficientemente o estudo da natureza e do homem, que a sabedoria insondável, pela qual existimos, não é menos digna de veneração quanto ao que nos recusou do que quanto ao que nos deixou compartilhar.

267 / Segunda Parte
da Crítica da Razão Prática

METODOLOGIA
DA
RAZÃO PURA PRÁTICA

METODOLOGIA

|269 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 *subjectivamente* 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 |270 acções, mas não a *moralidade* das intenções (*Gesinnungen*). No entanto, não deve a cada um parecer tão claro, antes, à primeira vista, de todo inverosímil que, subjectivamente, também essa representação da pura virtude possa

| A 269, 270

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 ameaças 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] (*Gesinnung*). Tudo seria hipocrisia, a lei seria odiada ou até mesmo desprezada, ainda que fosse observada por vantagem própria. A letra da lei (legalidade) encontrar-se-ia 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, /²⁷¹ abjectos, embora tentássemos manter-nos imunes deste insulto perante o tribunal interior ao deleitar-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 ela 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 carácter (maneira de pensar prática consequente, segundo máximas imutáveis), mas também por ensinar o homem a sentir a sua própria dignidade, proporciona ao ânimo (*Gemüt*) uma força, para ele mesmo inesperada, 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 grandeza de alma, a /²⁷² 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, no 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 efectuada, isso não causa dano algum ao único método de tornar subjectivamente práticas, mediante a simples representação pura do dever, as leis objectivamente práticas da 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 podem 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 /²⁷³ 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 carácter de uma pessoa qualquer. Àquelas 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 subtis para descobrir tudo o que poderia diminuir ou, pelo menos, tornar suspeita a pureza da intenção (*Absicht*) e, por conseguinte, o grau da virtude na mesma [acção], como ordinariamente deles não se espera a propósito de um objecto (*Objekt*) de especulação. Pode-se mesmo muitas vezes nestas apreciações ver transparecer o carácter das pessoas ajuizando acerca de outras; algumas delas, ao exercerem o seu ofício de juiz, sobretudo a respeito dos defuntos,

parecem preferentemente inclinadas a defender o bem que /274 se conta desta ou daquela sua acção contra todas as objecções injuriosas de impureza e, finalmente, [a defender] o valor moral íntegro da pessoa contra a censura de dissimulação e de malícia secreta; outras, pelo contrário, pensam mais em recriminações e acusações e contestam este valor. No entanto, nem sempre se pode atribuir às últimas o propósito de quererem banir inteiramente, mediante sofismas subtis, a virtude 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 desce na [ordem] moral, e a modéstia não é simplesmente por cada um aprendida, mas sentida em severo auto-exame. Não obstante, pode observar-se quase sempre que os defensores da pureza da intenção (*Absicht*) nos exemplos dados gostariam, aí onde têm a seu favor a presunção de probidade, de apagar a menor mancha no princípio de determinação, a fim de que, ao constatar-se a veracidade de todos os exemplos e ao negar-se a pureza de toda a virtude humana, esta [última] não seja considerada como simples fantasma e assim todo o esforço em relação à mesma não se torne desprezível enquanto affectação vã e presunção enganadora.

/275 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 subtil mesmo em questões práticas levantadas, e porque é que, depois de terem posto como fundamento 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; descobririam que a primeira juventude, que, aliás, é ainda imatura para toda a especulação, depressa se mostra muito penetrante e não pouco interessada nisso, 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 duradoira de estima e, por outro, de repulsa; graças ao simples hábito de considerar muitas vezes tais acções como dignas de aprovação /276 ou de censura, [essas biografias] constituiriam um bom fundamento para a honestidade na futura conduta vital. Desejo apenas que as dispensem dos exemplos de acções ditas *nobres* (mais que meritórias), que os nossos escritos sentimentais tanto ostentam, 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 o ter transgredido; porque o que desemboca em vazios desejos e aspirações a uma perfeição inacessível produz simples heróis de romances que, ao valerem-se do seu sentimento pela grandeza transcendente, se descarregam, em troca, da observância do dever comum e corrente que, então, lhes parece apenas trivialmente medíocre (1).

/277 Se, porém, se perguntar — o que é, então, verdadeiramente a *pura* moralidade (*Sittlichkeit*) na qual, como pedrada-de-toque, se deve ponderar o conteúdo moral de cada acção? —, devo 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 abstractas, mas pelo uso habitual, de certo modo como a diferença entre a mão direita e a esquerda. Queremos, pois, primeiramente mostrar num exemplo o carácter distintivo da pura virtude e ver, supondo que [tal exemplo] foi proposto à apreciação de um menino de dez anos, se ele por si mesmo, sem ser induzido pelo professor, devia 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 fugidia e passageira, quanto para a *submissão do coração 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 género humano (ainda que houvesse de ser 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 suplantada pela ilusão de *mérito*, inspirada pelo amor /277 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, isto é, ricos presentes ou uma posição elevada, ele recusa-os. Isto produzirá na alma do ouvinte simplesmente a aprovação e o assentimento, porque se trata de vantagens. Eis que agora se começa pela ameaça da ruína. Entre os acusadores /²⁷⁸, 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 perseguir-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 interiormente sentir, pode imaginar-se a sua família ameaçada com a mais extrema indigência e necessidade, *suplicando-lhe que ceda*; pode representar-se a ele próprio, se bem que honrado, no entanto não insensível ao sentimento de compaixão e ao da sua 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 elevar-se-á assim gradualmente da mera aprovação à admiração, daí ao assombro, 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 carácter, baseia-se aqui /²⁷⁹ inteiramente na pureza do princípio moral, o qual só pode ser representado com evidente claridade 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 há-de exercer alguma influência na nossa alma, só pode fazê-lo enquanto é posta 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

/ A 278, 279

foram tomados da própria felicidade, é um obstáculo à influência da lei moral sobre o coração humano. — Afirmando, além disso, que mesmo naquela acção admirada, se o fundamento impulsionador a partir do qual ela teve lugar era a elevada estima 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 meritório, 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 /²⁸⁰ da sua invulnerabilidade, também a mais penetrante.

Na nossa época em que, com sentimentos langorosos e ternos ou com pretensões de alto voo, vaidosas, e que murçam 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 a este método. Apresentar às crianças como modelo acções consideradas nobres, generosas, meritórias, 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 exacto juízo do mesmo, equivaleria isso a delas cedo fazer visionários. Mas também entre a parte mais instruída e experimentada da humanidade, este pretensível motivo, se não é 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 /²⁸¹ 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 *princípios* devem fundar-se em conceitos; sobre qualquer outro fundamento só podem estabelecer-se veleidades que não podem proporcionar à pessoa nenhum valor moral, nem sequer a confiança em si própria sem a qual a consciência da sua disposição moral (*Gesinnung*) e de um tal carácter, o soberano bem no homem, não pode ter lugar. Ora, estes conceitos, se devem tornar-se subjectivamente práticos,

/ A 280, 281

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 agradável 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 entregar-se 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 subjectiva 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 aí finalmente a sua própria vida, considera-se, por um lado, como dever mas, por outro, e na sua maior parte, também como acção meritória; mas a nossa estima pela mesma [acção] é muito debilitada pelo conceito do *dever para consigo mesmo*, que parece aqui sofrer algum dano. Mais decisivo é o sacrifício generoso da sua vida pela salvação da pátria e, no entanto, permanece algum escrúpulo sobre se é também dever tão perfeito consagrar-se por si mesmo e sem mandato a este desígnio, 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, cuja violação lesa a lei moral em si, e sem referência ao bem humano, e calca 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 à sua observância, com sacrifício de tudo aquilo que possa ter algum ²⁸³ 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 gradação que

faz sentir vivamente ao leitor a força do motivo que reside na lei pura do dever enquanto dever:

*Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet perjurium tauro:
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas (1).*

Se podemos trazer à 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 à santidade 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 elevar-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 sensibilidade*, 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 juízo 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 obligandi 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. «Sê bom soldado, bom tutor e também um árbitro imparcial; se alguma vez te chamarem como testemunha num assunto duvidoso, ainda que Fálaris te mande ser falso e te ordene ser perjuro na presença do tornio, 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 (subjectivamente), tem lugar *em virtude da lei* /²⁸⁵ *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, e 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, [uso] 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 acarinhá-lo de objectos que, inicialmente, repugnavam aos seus sentidos, quando descobre a grande finalidade da sua organização e deste modo alimenta a sua razão nessa consideração. Leibniz tornou a pôr com precaução na planta um insecto que tinha cuidadosamente observado ao microscópio, porque se instruíra ao olhá-lo e dele recebera, por assim dizer, um benefício.

Mas esta ocupação da faculdade de julgar, que nos faz sentir as nossas próprias faculdades de conhecimento, não /²⁸⁶ é ainda o interesse nas acções e na sua moralidade. Leva apenas a que alguém se entretenha de boa vontade com um tal juízo 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 (*laudatur et alget*) (1); como tudo aquilo, cuja consideração produz subjectivamente 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

(1) «É louvada e tem frio». (N.T.).

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, primeiramente só como perfeição negativa da mesma, enquanto numa acção por dever nenhuma influência sobre ela exercem 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 renúncia 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 /²⁸⁷ em que o enredam todas essas necessidades, e assim o ânimo torna-se receptivo à sensação de satisfação nascida de outras fontes. O coração é, pois, liberto 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 impetuosa 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 ilegítima relativamente àquele 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 proveitosa também noutros 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 /²⁸⁸ fundado, se o homem nada mais teme do que encontrar-se aos seus olhos, no exame interior de si mesmo, desprezível e repugnante, pode agora enxertar-se 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

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 preliminar, me atenho a estas 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 simplesmente presumir a ambas como envoltas em obscuridades ou no transcendente, fora do meu horizonte; vejo-as /²⁸⁹ perante mim e religo-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 inumerável 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 infinitamente o meu valor como inteligência por meio da minha

/ A 289

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 admiração e o respeito podem, certamente, incitar à 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 objecto? 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 abraçar, e terminou — na astrologia. A moral 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 juízo /²⁹¹ sobre o sistema do mundo recebeu uma direcção totalmente distinta e, com esta, [obteve] ao mesmo tempo um resultado incomparavelmente mais feliz. A queda de uma pedra, o movimento de uma funda, analisados nos seus elementos e nas forças aí exteriorizados, e matematicamente elaborados, 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 à mão os 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 290, 291

dimento humano comum, poderemos conhecê-los a ambos na sua *pureza* e saber com certeza o que cada um pode produzir por si só e impedir assim, em parte, o erro de um juízo, ainda *grosseiro* e sem exercício, em parte (o que é muito mais necessário), os *impulsos geniais* que, como costuma ocorrer aos adeptos da pedra filosofal, prometem, sem investigação metódica /²⁹² e sem qualquer conhecimento da natureza, tesouros imaginários e dilapidam [tesouros] verdadeiros. Numa palavra: a ciência (buscada criticamente e introduzida metódicamente) é a porta estreita que leva à *doutrina da sabedoria*, se por esta se entende não só o que se *deve fazer*, mas o que deve servir de fio condutor aos *mestres* para abrir bem e com conhecimento o caminho para a sabedoria, que cada um deve seguir, e preservar os outros de falsas vias; uma ciência cuja depositária deve ser sempre a filosofia, em cuja subtil investigação não deve o público ter parte, mas sim nas *doutrinas* que, após uma tal elaboração, podem finalmente surgir-lhe em toda a sua claridade.

/ A 292

A propósito da tradução de alguns termos

Se o discurso de Kant é denso, compacto e deveras entretecido, para lá da profundidade e intrínseca dificuldade dos problemas, a maioria dos seus vocábulos 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 vocábulo alemão, que apresenta uma notável oscilação de sentido na sua *Wortgeschichte* (teológica e filosófica), procura abranger o grego *thymós* e a *mens* 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* «enquanto faculdade que sintetiza as representações dadas e opera a unidade da apreensão empírica» (Cf. RITTER, J. (Dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 3, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, col. 259).

3) O termo *Gesinnung* 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 noumenon*, que radica no suprasensível. Assim, *intenção*, não parece ser a melhor versão de *Gesinnung*, tanto mais que a *intentio* latina (no campo ético) foi vertida em alemão por *Absicht*, vocábulo este que não desempenha nenhum 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 podem descurar. 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 (*Gegenstand*), mas nem todo o objecto (*Gegenstand*, por ex., a coisa em si) é um 'ob-jecto' possível. O imperativo categórico, o dever, a obrigação não são 'ob-jectos' (*Objekte*) da experiência científico-natural (*Wegmarken*, Ges. Ausg. Vol. 9, 1976, p. 73).

GLOSSÁRIO

<i>Absicht</i> (-e) — intenção, objectivo, propósito	minante, motivo determinante, fundamento de determinação
<i>Achtung</i> (-e) — respeito	<i>Beurteilung</i> (-e) — juízo
<i>Akzidenz</i> (-r) — acidente	<i>Bewusstsein</i> (-s) — consciência
<i>allgemein</i> — universal, geral	<i>Böse</i> (-s) — mal, mau
<i>Allgemeinheit</i> (-e) — universalidade, generalidade	<i>Dasein</i> (-s) — existência
<i>Analytik</i> (-e) — Analítica	<i>Deduktion</i> (-e) — dedução
<i>analytisch</i> — analítico	<i>denken</i> — pensar
<i>Angenehme</i> (-s) — o agradável	<i>Denkungsvermögen</i> (-s) — faculdade de pensar
<i>Anrathung</i> (-e) — conselho	<i>Dialektik</i> (-e) — Dialéctica
<i>Anschauung</i> (-e) — intuição	<i>Ding</i> (-s) — coisa
<i>Antrieb</i> (-r) — impulsão	<i>Ding an sich</i> — coisa em si
<i>Anwendung</i> (-e) — aplicação	
<i>Autonomie</i> (-e) — autonomia	
<i>bedingt</i> (es) — condicionado	<i>Einbildungskraft</i> (-e) — imaginação
<i>Bedingung</i> (der Möglichkeit) — condição (da possibilidade)	<i>Einsicht</i> (-e) — discernimento
<i>Bedürfnis</i> (-s) — necessidade, requisito, exigência	<i>Empfindung</i> (-e) — sensação
<i>Begeben</i> — acção	<i>Empfindungszustand</i> (-r) — estado sensível
<i>Begeh</i> (-r, s) — desejo	<i>empirisch</i> — empírico
<i>Begehrungsvermögen</i> — faculdade de desejar	<i>empirische Anschauung</i> — intuição empírica
<i>Begierde</i> (-e) — desejo	<i>empirisches Bewusstsein</i> — consciência empírica
<i>Begriff</i> (-r) — conceito	<i>Erfahrung</i> (-e) — experiência
<i>Bestimmung</i> (-e) — determinação	<i>Erfahrungsprinzipien</i> — princípios de experiência
<i>Bestimmungsgrund</i> (-r) — princípio de determinação, princ. deter-	

Erfahrungssatz(-r) — princípio de experiência
Erfahrungsurteil(-s) — juízo de experiência
Erfolg(-r) — resultado
erkennen — conhecer
Erkenntnis(-e) — conhecimento
Erkenntnisvermögen(-s) — faculdade de conhecer
Erlaubte(das) — o lícito
Erscheinung(-e) — fenómeno
Existenz(-e) — existência

formal — formal
Freiheit(-e) — liberdade

Gebot(-s) — ordem, mandamento
Gedanke(-s) — pensamento
Gedankenform(-e) — forma de pensamento
Gefühl(-s) — sentimento
Gegenstand(-r) — objecto
Gemüt(-s) — alma, ânimo
Gesetz(-s) — lei
gesetzgebend — legislativo
Gesetzgebung(-e) — legislação
gesetzlich — legal
gesetzmäsig — conforme à lei
Gesinnung, (sittliche) — disposição (moral), intenção
Gewissen(-s) — consciência
Gewohnheit(-e) — hábito
Glückseligkeit(-e) — felicidade
Grenze(-e) — limite
Grund(-r) — princípio, fundamento, causa
Grundsatz(-r) — princípio
Gut — bem, bom

Handlung(-e) — acção
Hang(-r) — tendência
Heteronomie(-e) — heteronomia
höchstes Gut — soberano bem, bem supremo

Idee(-e) — ideia
Imperativ(-r) — imperativo
inner Sinn — sentido interno
intellektuelle Anschauung — intuição intelectual
Intelligenz(-e) — inteligência
intelligibele Welt — mundo inteligível
Interesse, empirisches — interesse empírico

Kategorie(-e) — categoria
Kausalität(-e) — causalidade
Kultur(-e) — cultura

Legalität(-e) — legalidade
Lust(-e) — prazer

Maxime(-e) — máxima
Materie(-e) — matéria
Methodenlehre(-e) — metodologia
Mittel(s) — meio
Modalität(-e) — modalidade
Möglichkeit a priori — possibilidade a priori
moralisches Gefühl — sentimento moral
moralisches Gesetz — lei moral
Moralität(-e) — moralidade

Naturwissenschaft(-e) — ciência da natureza
Neigung(-e) — inclinação
Nötigung(-e) — obrigação, constrangimento
Notwendigkeit(-e) — necessidade
Noumenon — número
Nützliche(das) — o útil

Objekt(-s) — objecto
objektiv — objectivo
objektive Realität — realidade objectiva
Ordnung der Dinge — ordem das coisas

Person(-e) — pessoa
Persönlichkeit(-e) — personalidade
Pflicht(-e) — dever, obrigação
pflichtmäsig — conforme ao dever
pflichtwidrige — contrário ao dever
Phänomenon — fenómeno
Postulat(-s) — postulado
praktischer Gebrauch — uso prático
praktische Regel — regra prática
Prinzip(-s) — princípio

Qualität(-e) — qualidade
Quantität(-e) — quantidade

Raum(-r) — espaço
Regel(-e) — regra
Relation(-e) — relação

Sache an sich — coisa em si
Satz(-r) — proposição
Satz des Widerspruchs — princípio de contradição
Schein(-r) — aparência
Schema(te) — esquema(s)
Schuldigkeit(-e) — obrigação
Schwärmerei(-e) — exaltação mística, fanatismo
Selbstbewusstsein(-s) — autoconsciência, consciência de si
Selbstliebe(-e) — amor de si
Sinnenwelt(-e) — mundo sensível
Sinnlichkeit(-e) — sensibilidade
Sittengesetz(-s) — lei moral
Sittlichkeit(das) — o bem moral
Sittlichkeit(-e) — moralidade
Sollen(-s) — dever
spekulativ — especulativo
Subjekt(-s) — sujeito
subjektiv — subjectivo
Substanz(-e) — substância
Symbol(-s) — símbolo
synthetisch — sintético
synthetischer Gebrauch — uso sintético
Tat(-e) — acção, acto

theoretisch — teórico, teóricoico
Totalität(-e) — totalidade
transzendent — transcendente
transzendent Gebrauch — uso transcendente
transzendental — transcendental
transzendental Einbildungskraft — imaginação transcendental
transzendental Freiheit — liberdade transcendental
Triebfeder(-e) — motivo, móbil
Tugend(-e) — virtude

Übel(-s) — mal
Überhaupt — em geral
übersinnlich — suprasensível
Unangenehme(das) — o desagradável
unbedingt — incondicionado
unbedingt-Gut — bem incondicionado
Unbedingte(-s) — o Incondicionado
Unerlaubte(-s) — o ilícito
Unlust — desprazer
Unterlassen(-s) — omissão
Urbild(-s) — arquétipo
Ursache(-e) — causa
Urteil(-s) — juízo
Urteilkraft(-e) — faculdade de julgar

Verabstheunungsvermögen(-s) — faculdade de aversão
Verbindlichkeit(-e) — obrigação
Vergnügen(-s) — prazer
Verhalten(-s) — conduta
Vermögen(-s) — faculdade, poder
Vernunft(-e) — razão
Verstand(-r) — entendimento
Verstandesbegriff(-r) — conceito do entendimento
Verstandesvorstellungen — representações do entendimento
Verstandeswelt(-e) — mundo in-

teligível, mundo do entendimento	<i>Willensmeinungen</i> — opiniões de vontade
<i>Verstandeswesen</i> (-s) — seres do entendimento	<i>Willkür</i> (-e) — livre arbítrio
<i>Vollkommenheit</i> (-e) — perfeição	<i>wirkende Ursache</i> — causa eficiente
<i>Vorschrift</i> (-e) — preceito, prescrição	<i>Wirklichkeit</i> (-e) — realidade
<i>Vorstellung</i> (-e) — representação	<i>Wirkung</i> (-e) — efeito
<i>Vorteil</i> (-r) — interesse	<i>wissen</i> — saber, conhecer
<i>Wahrnehmung</i> (-e) — percepção	<i>Wissenschaft</i> (-e) — ciência
<i>Wert</i> (-r) — valor	<i>Wohl</i> (-s) — bem, bom
<i>Wille</i> (-r) — vontade	<i>Wollen</i> (-s) — querer
<i>Willensgesinnung</i> (-e) — disposição de vontade	<i>Zeit</i> (-e) — tempo
	<i>Zurechnung</i> (-e) — imputação
	<i>Zwang</i> (-r) — coerção
	<i>Zweck</i> (-r) — fim

ÍNDICE

<i>Advertência do tradutor</i>	9
Prefácio	11
Introdução — DA IDEIA DE UMA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA	23

Primeira parte
da Crítica da Razão Prática

DOCTRINA 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... ..	45
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	63
Cap. II — DO CONCEITO DE UM OBJECTO 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 analítica da razão pura prática	105

Livro Segundo

DIALÉCTICA DA RAZÃO PURA PRÁTICA

Cap. I — DE UMA DIALÉCTICA DA RAZÃO PURA PRÁTICA EM GERAL... ..	125
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 conexão 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	151
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
<i>A propósito da tradução de alguns termos</i>	187
GLOSSÁRIO	189