

FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

Tradução de Paulo Quintela

Nota prévia do tradutor

A presente versão portuguesa da Grundlegung zur Metaphysik der Sitten de Immanuel Kant foi feita sobre o texto da edição de Immanuel Kants Werke preparada por Artur Buchenau e Ernst Cassirer e publicada pela casa de Bruno Cassirer, Berlim, 1922, vol. IV, pág. 241-324. É a reprodução da segunda edição, de Riga, 1786.

Ao rever a nossa tradução, demos-nos ao trabalho de a confrontar com as francesas de Victor Delbos (Kant, Fondements de la Métaphysique des Moeurs, Paris, 1934) e de H. Lachelier (E. Kant, Fondements de la Métaphysique des Moeurs, 6.^a edição, Paris, Hachette) e com a espanhola de Manuel G. Morente (M. Kant, Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Madrid, 1942). Nos passos de interpretação difícil ou duvidosa, tivemos o cuidado de indicar, em notas assinadas N. do T., o resultado da colação. O leitor terá assim a possibilidade de preferir à nossa qualquer das outras interpretações.

Coimbra, agosto de 1948.

PAULO QUINTELA

Prefácio

A velha filosofia grega dividia-se em três ciências: a Física, a Ética e a Lógica. Esta divisão está perfeitamente conforme com a natureza das coisas, e nada há a corrigir nela a não ser apenas acrescentar o princípio em que se baseia, para deste modo, por um lado, nos assegurarmos da sua perfeição, e, por outro, poderemos determinar exatamente as necessárias subdivisões.

Todo conhecimento racional é: ou material e considera qualquer objeto, ou formal e ocupa-se apenas da forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem distinção dos objetos. A filosofia formal chama-se Lógica; a material, porém, que se ocupa de determinados objetos e das leis a que eles estão submetidos, é por sua vez dupla, pois que estas leis ou são leis da natureza ou leis da liberdade. A ciência da primeira chama-se Física, a da outra é a Ética; aquela chama-se também Teoria da Natureza, esta, Teoria dos Costumes.

A Lógica não pode ter parte empírica, isto é, parte em que as leis universais e necessárias do pensar assentem em princípios tirados da experiência, pois que então não seria Lógica, isto é, um cânone para o entendimento ou para a razão que é válido para todo pensar e que tem de ser demonstrado. Em contraposição, tanto a Filosofia natural como a Filosofia moral podem cada uma ter a sua parte empírica, porque aquela tem de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, esta, porém, as da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza; quer dizer, as primeiras como leis segundo as quais tudo acontece, as segundas como leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer.

Pode-se chamar empírica a toda a filosofia que se baseie em princípios da experiência, àquela, porém, cujas doutrinas se apóiam em princípios a priori chama-se filosofia pura. Esta última, quando é simplesmente formal, chama-se Lógica; mas quando se limita a determinados objetos do entendimento chama-se Metafísica.

Destá maneira surge a idéia duma dupla metafísica, uma Metafísica da Natureza e uma Metafísica dos Costumes. A Física terá portanto a sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a Ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar especialmente Antropologia prática, enquanto a racional seria a Moral propriamente dita.

Todas as indústrias, ofícios e artes ganharam pela divisão do trabalho, com a experiência de que não é um só homem que faz tudo, limitando-se cada um a certo trabalho, que pela sua técnica se distingue de outros, para o poder fazer com a maior perfeição e com mais facilidade. Onde o trabalho não está assim diferenciado e repartido, onde cada qual é homem de mil ofícios, reina ainda nas indústrias a maior das barbarias. Mas, em face deste objeto que em si não parece indigno de ponderação, perguntar-se-á se a filosofia pura, em todas as suas partes, não exige um homem especial; e se não seria mais satisfatório o estado total da indústria da ciência se aqueles que estão habituados a vender o empírico misturado com o racional, conforme o gosto do público, em proporções desconhecidas deles mesmos, que a si próprios se chamam pensadores independentes e chamam sonhadores a outros que apenas preparam a parte racional, fossem advertidos de não exercerem ao mesmo tempo dois ofícios tão diferentes nas suas técnicas, para cada um dos quais se exige talvez um talento especial e cuja reunião numa só pessoa produz apenas remendões. Mas aqui limito-me a perguntar se a natureza da ciência não exige que se distinga sempre cuidadosamente a parte empírica da parte racional e que se anteponha à Física propriamente dita (empírica) uma Metafísica da Natureza, e à Antropologia prática uma Metafísica dos Costumes, que deveria ser cuidadosamente depurada de todos os elementos empíricos, para se chegar a saber de quanto é capaz em ambos os casos a razão pura e de que fontes ela própria tira o seu ensino a priori. Esta última tarefa poderia, aliás, ser levada a cabo por todos os moralistas (cujo nome é legião), ou só por alguns deles que se sentissem com vocação para isso.

Não tendo propriamente em vista por agora senão a Filosofia moral, restrição a questão posta ao ponto seguinte: — Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e pertença à Antropologia? Que tenha de haver uma tal filosofia, ressalta com evidência da idéia comum do dever e das leis morais. Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: "Não deves mentir", não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim a priori exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral.

As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que

seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis a priori. É verdade que estas exigem ainda uma faculdade de julgar apurada pela experiência, para, por um lado, distinguir em que caso elas têm aplicação, e, por outro, assegurar-lhes entrada na vontade do homem e eficácia na sua prática. O homem, com efeito, afetado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conceber a idéia de uma razão pura prática, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para tornar eficaz in concreto no seu comportamento.

Uma Metafísica dos Costumes, é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem a priori na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento. Pois que aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja conforme à lei moral, mas tem também que cumprir-se por amor dessa mesma lei; caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando ações conformes à lei moral, mas mais vezes ainda ações contrárias a essa lei. Ora, a lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exatamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir portanto em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma Filosofia moral; e aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia (pois esta distingue-se do conhecimento racional comum exatamente por expor em ciência à parte aquilo que este conhecimento só concebe misturado); merece ainda muito menos o nome de Filosofia moral, porque, exatamente por este amálgama de princípios, vem prejudicar até a pureza dos costumes e age contra a sua própria finalidade.

Não se vá pensar, porém, que aquilo que aqui pedimos exista já na propedêutica que o célebre Wolff antepôs à sua Filosofia moral a que chamou Filosofia prática universal, e que se não haja de entrar portanto em campo inteiramente novo. Precisamente porque ela devia ser uma filosofia prática universal, não tomou em consideração nenhuma vontade de qualquer espécie particular — digamos uma vontade que fosse determinada completamente por princípios a priori e sem quaisquer móveis empíricos, e a que se poderia chamar uma vontade pura —, mas considerou o querer em geral com todas as ações e condições que lhe cabem nesta acepção geral, e por aí se distingue ela de uma Metafísica dos Costumes exatamente como a Lógica geral se distingue da Filosofia transcendental, a primeira das quais expõe as operações e regras do pensar em geral, enquanto que a segunda expõe somente as operações e regras especiais do pensar puro, isto é, daquele pensar pelo qual os objetos são conhecidos totalmente a priori. Com efeito, a Metafísica dos Costumes deve investigar a idéia e os princípios duma possível vontade pura, e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são tiradas na maior parte da Psicologia. O fato de na Filosofia prática universal (sem aliás ter o direito de o fazer) se falar também de leis morais e de dever, não constitui objeção alguma ao que eu afirmo. Porque os autores daquela ciência

também nisto continuam fiéis à idéia que dela fazem; não distinguem os motivos de determinação que, como tais, se apresentam totalmente a priori só pela razão¹ e são propriamente morais, dos motivos empíricos, que o entendimento eleva a conceitos universais só por confronto das experiências. Consideram-nos, pelo contrário, sem atender à diferença das suas fontes, só pela sua maior ou menor soma (tomando-os a todos como de igual espécie), e formam assim o seu conceito de obrigação; em verdade este conceito não é nada menos que moral, mas é o único que se pode exigir de uma filosofia que não atende à origem de todos os conceitos práticos possíveis, sejam eles a priori ou simplesmente a posteriori.

No propósito, pois, de publicar um dia uma *Metafísica dos Costumes*, faço-a preceder desta *Fundamentação*. Em verdade não há propriamente nada que lhe possa servir de base além da *Crítica* duma razão pura prática, assim como para a *Metafísica* o é a *Crítica da razão pura especulativa* já publicada. Mas, por um lado, aquela não é como esta de extrema necessidade, porque a razão humana no campo moral, mesmo no caso do mais vulgar entendimento, pode ser facilmente levada a um alto grau de justeza e desenvolvimento, enquanto que, pelo contrário, no uso teórico, mas puro, ela é exclusivamente dialética; por outro lado, eu exijo, para que a *Crítica* de uma razão pura prática possa ser acabada, que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum; pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar. A tal perfeição não podia eu chegar ainda agora, sem recorrer a considerações de natureza totalmente diversa que provocariam confusão no espírito do leitor. Eis por que, em vez de lhe chamar *Crítica da razão pura prática*, eu me sirvo do título de *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.²

Como, porém, em terceiro lugar, uma *Metafísica dos Costumes*, a despeito do título repulsivo, é suscetível de um alto grau de popularidade e acomodamento ao entendimento vulgar, acho útil separar dela este trabalho preparatório de fundamentação, para de futuro não ter de juntar a teorias mais fáceis as sutilezas inevitáveis em tal matéria.

A presente *Fundamentação* nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral. É verdade que as minhas afirmações sobre esta questão capital tão importante e que até agora não foi, nem de longe, suficientemente discutida, receberiam muita clareza pela aplicação do mesmo princípio a todo o sistema e grande confirmação pelo fato da suficiência que ele mostraria por toda a parte; mas tive que renunciar a esta vantagem, que no fundo seria também mais de amor-próprio do que de utilidade geral, porque a facilidade de aplicação e a aparente suficiência dum princí-

pio não dão nenhuma prova segura da sua exatidão, pelo contrário, despertam em nós uma certa parcialidade para o não examinarmos e ponderarmos em toda a severidade por si mesmo, sem qualquer consideração pelas conseqüências.

O método que adotei neste escrito é o que creio mais conveniente, uma vez que se queira percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento, e em seguida e em sentido inverso, sinteticamente, do exame deste princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar onde se encontra a sua aplicação. A divisão da matéria é, pois, a seguinte:

1. Primeira Seção: *Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico.*
2. Segunda Seção: *Transição da Filosofia moral popular para a Metafísica dos Costumes.*
3. Terceira Seção: *Último passo da Metafísica dos Costumes para a Crítica da razão pura prática.*

¹ Morente (pág. 17) traduz inadvertidamente "só por el entendimiento"; o original diz *bloss durch Vernunft*. (N. do T.)

² "Fundamentação", e não "Fundamentos" como geralmente se diz seguindo os franceses, é que é a boa tradução do alemão *Grundlegung*. Fica assim posto em evidência o esforço demonstrativo e construtivo que o original implica. Morente também traduz como nós. (N. do T.)

PRIMEIRA SEÇÃO

Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico

Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade. Discernimento,³ argúcia de espírito,⁴ capacidade de julgar⁵ e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do *temperamento*, são sem dúvida a muitos respeitos coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama *caráter*, não for boa. O mesmo acontece com os *dons da fortuna*. Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de *felicidade*, dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba, se não existir também a boa vontade que corrija a sua influência sobre a alma e juntamente todo o princípio de agir e lhe dê utilidade geral; isto sem mencionar o fato de que um espectador razoável e imparcial, em face da prosperidade ininterrupta duma pessoa a quem não adorna nenhum traço duma pura e boa vontade, nunca poderá sentir satisfação, e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade.

Algumas qualidades são mesmo favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra, mas não têm todavia nenhum valor íntimo absoluto, pelo contrário pressupõem ainda e sempre uma boa vontade, a qual restringe a alta estima que, aliás com razão, por elas se nutre, e não permite que as consideremos absolutamente boas. Moderação nas emoções e paixões, autodomínio e calma reflexão são não somente bons a muitos respeitos, mas parecem constituir até parte do valor *íntimo* da pessoa; mas falta ainda muito para as podermos declarar boas sem reserva (ainda que os antigos as louvassem incondicionalmente). Com efeito, sem os princípios duma boa vontade, podem elas tornar-se muitíssimo más, e o sangue-frio dum facínora não só o torna muito mais perigoso como

³ *Verstand* no original, parece-me dever ser aqui excepcionalmente traduzido por "discernimento" e não por "entendimento". Os dois tradutores franceses propõem *intelligence*; Morente *entendimiento*. (N. do T.)

⁴ *Witz* no original, tem o sentido especial da palavra no alemão do séc. XVIII. Delbos traduz parafrásticamente: *Le don de saisir les ressemblances des choses*; Lachelier simplesmente: *L'esprit*; Morente dá à expressão o seu sentido atual e traduz *gracejo*! (N. do T.)

⁵ *Urteilskraft*, na paráfrase de Delbos: *La faculté de discerner le particulier pour en juger*. (N. do T.)

o faz também imediatamente mais abominável ainda a nossos olhos do que o julgaríamos sem isso.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor. A utilidade ⁶ seria apenas como que o engaste para essa jóia poder ser manejada mais facilmente na circulação corrente ou para atrair sobre ela a atenção daqueles que não são ainda bastante conhecedores, mas não para a recomendar aos conhecedores e determinar o seu valor.

Há contudo nesta idéia do valor absoluto da simples vontade, sem entrar em linha de conta para sua avaliação com qualquer utilidade, algo de tão estranho que, a despeito mesmo de toda a concordância da razão vulgar com ela, pode surgir a suspeita de que no fundo haja talvez oculta apenas uma quimera aérea e que a natureza tenha sido mal compreendida na sua intenção ao dar-nos a razão por governante da nossa vontade. Vamos por isso, deste ponto de vista, pôr à prova esta idéia.

Quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina. Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão; e se, ainda por cima, essa razão tivesse sido atribuída à criatura como um favor, ela só lhe poderia ter servido para se entregar a considerações sobre a feliz disposição da sua natureza, para a admirar, alegrar-se com ela e mostrar-se por ela agradecida à Causa benfazeja, mas não para submeter à sua direção fraca e enganadora a sua faculdade de desejar, achavascando assim a intenção da natureza; numa palavra, a natureza teria evitado que a razão caísse no *uso prático* e se atre-

⁶ É evidente que o pronome singular que Kant emprega se refere a "utilidade". Morente (pág. 23), traduzindo no plural, refere-o a "utilidade" "inutilidade", o que não faz sentido. (N. do T.)

vesse a engendrar com as suas fracas luzes o plano da felicidade e dos meios de a alcançar; a natureza teria não somente chamado a si a escolha dos fins, mas também a dos meios, e teria com sábia prudência confiado ambas as coisas simplesmente ao instinto.

Observamos de fato que, quanto mais uma razão cultivada se consagra ao gozo da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento; e daí provém que em muitas pessoas, e nomeadamente nas mais experimentadas no uso da razão, se elas quiserem ter a sinceridade de o confessar, surja um certo grau de *misologia*, quer dizer, de ódio à razão. E isto porque, uma vez feito o balanço de todas as vantagens que elas tiram, não digo já da invenção de todas as artes do luxo vulgar, mas ainda das ciências (que a elas lhes parecem no fim e ao cabo serem também um luxo do entendimento), descobrem contudo que mais se sobrecarregaram de fadigas do que ganharam em felicidade, e que por isso finalmente invejam mais do que desprezam os homens de condição inferior que estão mais próximos do puro instinto natural e não permitem à razão grande influência sobre o que fazem ou deixam de fazer. E até aqui temos de confessar que o juízo daqueles que diminuem e mesmo reduzem a menos de zero os louvores pomposos das vantagens que a razão nos teria trazido no tocante à felicidade e ao contentamento da vida, não é de forma alguma mal-humorado ou ingrato para com a bondade do governo do mundo, mas que na base de juízos desta ordem está oculta a idéia de uma outra e mais digna intenção da existência, à qual, e não à felicidade, a razão muito especialmente se destina, e à qual por isso como condição suprema, se deve subordinar em grandíssima parte a intenção privada do homem.

Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma — a razão — em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quicá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*, para o que a razão é absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos. Esta *vontade* não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o *bem supremo* e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a *aspiração* de felicidade. E neste caso é fácil de conciliar com a sabedoria da natureza o fato de observarmos que a cultura da razão, que é necessária para a primeira e incondicional intenção, de muitas maneiras restringe, pelo menos nesta vida, a consecução da segunda, que é sempre condicionada, quer dizer, da felicidade, e pode mesmo reduzi-la a menos de nada, ⁷ sem que com isto a natureza falte à sua finalidade, porque a razão, que reconhece o seu supremo destino prático na fundação

⁷ Morente (pág. 26) não traduz esta oração. (N. do T.)

duma boa vontade, ao alcançar esta intenção é capaz duma só satisfação conforme à sua própria índole, isto é, a que pode achar ao atingir um fim que só ela (a razão) determina, ainda que isto possa estar ligado a muito dano causado aos fins da inclinação.

Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural⁸ e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas ações e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito do Dever que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara.

Deixo aqui de parte todas as ações que são logo reconhecidas como contrárias ao dever, posto possam ser úteis sob este ou aquele aspecto; pois nelas nem sequer se põe a questão de saber se foram praticadas *por dever*, visto estarem até em contradição com ele. Ponho de lado também as ações que são verdadeiramente conformes ao dever, mas para as quais os homens não sentem imediatamente *nenhuma inclinação*, embora as pratiquem porque a isso são levados por outra tendência. Pois é fácil então distinguir se a ação conforme ao dever foi praticada *por dever* ou com intenção egoísta. Muito mais difícil é esta distinção quando a ação é conforme ao dever e o sujeito é além disso levado a ela por inclinação *imediate*. Por exemplo: — É na verdade conforme ao dever que o mercceiro não suba os preços ao comprador inexperiente, e quando o movimento do negócio é grande, o comerciante esperto também não faz semelhante coisa, mas mantém um preço fixo geral para toda a gente, de forma que uma criança pode comprar em sua casa tão bem como qualquer outra pessoa. É-se, pois servido *honradamente*; mas isso ainda não é bastante para acreditar que o comerciante tenha assim procedido por dever e princípios de honradez; o seu interesse assim o exigia; mas não é de aceitar que ele além disso tenha tido uma inclinação imediata para os seus fregueses, de maneira a não fazer, por amor deles, preço mais vantajoso a um do que a outro. A ação não foi, portanto, praticada nem por dever nem por inclinação imediata, mas somente com intenção egoísta.

Pelo contrário, conservar cada qual a sua vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedica não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum conteúdo moral. Os homens conservam a sua vida *conforme ao dever*, sem dúvida, mas não *por dever*. Em contraposição, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver, quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a

⁸ Parece-nos ser esta a melhor tradução a propor para a expressão alemã neste contexto: *der natürliche gesunde Verstand*. Morente (pág. 27) traduz literalmente: *el sano entendimiento natural*. Delbos (pág. 94): *l'intelligence naturelle saine*. Lachelier (pág. 16): *naturellement contenu dans tout entendement sain*. (N. do T.)

vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral.

Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo porém que neste caso uma tal ação, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo o amor das honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efetivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é conseqüentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda tais ações se pratiquem, não por inclinação, mas *por dever*. Admitindo pois que o ânimo desse filantropo estivesse velado pelo desgosto pessoal que apaga toda a compaixão pela sorte alheia, e que ele continuasse a ter a possibilidade de fazer bem aos desgraçados, mas que a desgraça alheia o não tocava porque estava bastante ocupado com a sua própria; se agora, que nenhuma inclinação o estimula já, ele se arrancasse a esta mortal insensibilidade e praticasse a ação sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral. Mais ainda: — Se a natureza tivesse posto no coração deste ou daquele homem pouca simpatia, se ele (homem honrado de resto) fosse por temperamento frio e indiferente às dores dos outros por ser ele mesmo dotado especialmente de paciência e capacidade de resistência às suas próprias dores e por isso pressupusesse e exigisse as mesmas qualidades dos outros; se a natureza não tivesse feito de um tal homem (que em boa verdade não seria o seu pior produto) propriamente um filantropo, — não poderia ele encontrar ainda dentro de si um manancial que lhe pudesse dar um valor muito mais elevado do que o dum temperamento bondoso? Sem dúvida! — e exatamente aí é que começa o valor do caráter, que é moralmente sem qualquer comparação o mais alto, e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever.

Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente); pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação para transgressão dos deveres*. Mas, também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exatamente nesta idéia que se reúnem numa soma todas as inclinações. Mas o que prescreve a felicidade é geralmente contido de tal maneira que vai causar grande dano a algumas inclinações, de forma que o homem não pode fazer idéia precisa e segura da soma de satisfação de todas elas a que chama felicidade; por isso não é de admirar que uma única inclinação determinada, em vista daquilo que promete e do tempo em que se pode alcançar a sua satisfação, possa sobrepor-se a uma idéia tão vacilante. Assim um homem, por exemplo um gotoso, pode escolher o regalo que lhe dá qualquer comida de que gosta e sofrer quanto pode, porque, pelo menos segundo o seu cálculo, não quis renunciar ao prazer do momento presente em favor da

esperança talvez infundada da felicidade que possa haver na saúde. Mas também neste caso, mesmo que a inclinação universal para a felicidade não determinasse a sua vontade, mesmo que a saúde, pelo menos para ele, não entrasse tão necessariamente no cálculo, ainda aqui, como em todos os outros casos, continua a existir uma lei que lhe prescreve a promoção da sua felicidade, não por inclinação, mas por dever — e é somente então que o seu comportamento tem propriamente valor moral.

É sem dúvida também assim que se devem entender os passos das Escrituras em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor prático e não patológico, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de ação e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado.

A segunda proposição é: — Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada. Que os propósitos que possamos ter ao praticar certas ações e os seus efeitos, como fins e móveis da vontade, não podem dar às ações nenhum valor incondicionado, nenhum valor moral, resulta claramente do que fica atrás. Em que é que reside pois este valor, se ele se não encontra na vontade considerada em relação com o efeito esperado dessas ações? Não pode residir em mais parte alguma senão no princípio da vontade, abstraindo dos fins que possam ser realizados por uma tal ação; pois que a vontade está colocada entre o seu princípio *a priori*, que é formal, e o seu móbil *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa encruzilhada; e, uma vez que ela tem de ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a ação seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material.

A terceira proposição, conseqüência das duas anteriores, formulá-la-ia eu assim: — Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade inclinação, mas nunca respeito, exatamente porque é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de um outro; posso quando muito, no primeiro caso, aprová-la, e, no segundo, por vezes amá-la mesmo, isto é, considerá-la como favorável ao meu próprio interesse. Só pode ser objeto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer, a simples lei por si mesma. Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a lei objetivamente, e, subjetivamente, o puro respeito por esta

lei prática, e por conseguinte a máxima⁹ que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações.

O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado. Pois todos estes efeitos (a amenidade da nossa situação, e mesmo o fomento da felicidade alheia) podiam também ser alcançados por outras causas, e não se precisava portanto para tal da vontade de um ser racional, na qual vontade — e só nela — se pode encontrar o bem supremo e incondicionado. Por conseguinte, nada senão a representação da lei em si mesma, que em verdade só no ser racional se realiza, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da ação.¹⁰

Mas que lei pode ser então essa, cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição? Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei,¹¹ nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal. Aqui é pois a simples conformidade à lei em geral (sem tomar como base qualquer lei destinada a certas ações) o que serve de princípio à vontade, e também o que tem de lhe servir de princípio, para que o dever não seja por toda

⁹ Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática. (N. do A.)

¹⁰ Poderiam objetar-me que eu, por trás da palavra respeito, busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão. Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento recebido por influência; é, pelo contrário, um sentimento que se produz por si mesmo através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama respeito, de modo que se deve ver o efeito da lei sobre o sujeito e não a sua causa. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O objeto do respeito é portanto simplesmente a lei, quero dizer, aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, é ela uma conseqüência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação. Todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da retidão, etc.), da qual essa pessoa nos dá o exemplo. Porque consideramos também o alargamento dos nossos talentos como um dever, representamo-nos igualmente numa pessoa de talento por assim dizer o exemplo duma lei (a de nos tornarmos semelhantes a ela por meio do exercício), e é isso que constitui o nosso respeito. Todo o chamado interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei. (N. do A.)

¹¹ Morente (pág. 35) interpreta este passo de maneira totalmente errada ao traduzir: *Como he subtraído la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley (. . .)*. O original diz: *Da ich den Willen aller Antriebe beraubet habe, die ihm aus der Befolgung irgendeines Gesetzes entspringen können (. . .)*. (N. do T.)

parte uma vã ilusão e um conceito quimérico; e com isto está perfeitamente de acordo a comum razão humana¹² nos seus juízos práticos e tem sempre diante dos olhos este princípio.

Ponhamos, por exemplo, a questão seguinte: — Não posso eu, quando me encontro em apuro, fazer uma promessa com a intenção de a não cumprir? Facilmente distingo aqui os dois sentidos que a questão pode ter: — Se é prudente, ou se é conforme ao dever, fazer uma falsa promessa. O primeiro caso pode sem dúvida apresentar-se muitas vezes. É verdade que vejo bem que não basta furtar-me ao embaraço presente por meio desta escapatória, mas que tenho de ponderar se desta mentira me não poderão advir posteriormente incômodos maiores do que aqueles de que agora me liberto; e como as conseqüências, a despeito da minha pretensa *esperteza*, não são assim tão fáceis de prever, devo pensar que a confiança uma vez perdida me pode vir a ser mais prejudicial do que todo o mal que agora quero evitar; posso enfim perguntar se não seria *mais prudente* agir aqui em conformidade com uma máxima universal e adquirir o costume de não prometer nada senão com a intenção de cumprir a promessa. Mas breve se me torna claro que uma tal máxima tem sempre na base o receio das conseqüências. Ora, ser verdadeiro por dever é uma coisa totalmente diferente de sê-lo por medo das conseqüências prejudiciais; enquanto no primeiro caso o conceito da ação em si mesma contém já para mim uma lei, no segundo tenho antes que olhar à minha volta para descobrir que efeitos poderão para mim estar ligados à ação. Porque, se me afasto do princípio do dever, isso é de certeza mau; mas se for infiel à minha máxima de esperteza, isso poderá trazer-me por vezes grandes vantagens, embora seja em verdade mais seguro continuar-lhe fiel. Entretanto, para resolver da maneira mais curta e mais segura o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, preciso só de perguntar a mim mesmo: — Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)? E poderia eu dizer a mim mesmo: — Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras ações a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente.

Não preciso pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que hei de fazer para que o meu querer seja moralmente bom. Inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo, incapaz de prevenção em face dos acontecimentos

¹² Ativemo-nos, neste passo, à tradução literal do original *die gemeine Menschenvernunft*, embora nos pareça que seria melhor traduzir por “o humano senso comum”. Delbos (pág. 103) traduz: *la raison commune des hommes*; Morente (pág. 35): *la razón vulgar de los hombres*; Lacheisier (pág. 25), quase em concordância conosco: *le bon sens populaire*. (N. do T.)

que nele se venham a dar, basta que eu pergunte a mim mesmo: — Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal. Ora, a razão exige-me respeito por uma tal legislação, a qual em verdade presentemente não vejo em que se funde (problema que o filósofo pode investigar), mas que pelo menos compreendo que é uma apreciação do valor que de longe ultrapassa o de tudo aquilo que a inclinação louva, e que a necessidade das minhas ações por *puro* respeito à lei prática é o que constitui o dever, perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa *em si*, cujo valor é superior a tudo.

Assim, no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos. Seria fácil mostrar aqui como ela, com esta bússola na mão, sabe perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele. Basta, sem que com isto lhe ensinemos nada de novo, que chamemos a sua atenção, como fez Sócrates, para o seu próprio princípio, e não é preciso nem ciência nem filosofia para que ela saiba o que há a fazer para se ser honrado e bom, mais ainda, para se ser sages e virtuoso. Podia-se mesmo já presumir antecipadamente que o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e por conseguinte saber, é também pertença de cada homem, mesmo do mais vulgar. E aqui não nos podemos furtar a uma certa admiração ao ver como a capacidade prática de julgar se avanta tanto à capacidade teórica no entendimento humano vulgar. Nesta última, quando a razão vulgar se atreve a afastar-se das leis da experiência e dos dados dos sentidos, vai cair em puras incompreensibilidades e contradições consigo mesma ou, pelo menos, num caos de incerteza, escuridão e inconstância. No campo prático, porém, a capacidade de julgar só então começa a mostrar todas as suas vantagens quando o entendimento vulgar¹³ exclui das leis práticas todos os móveis sensíveis. Faz-se então mesmo sutil, quer ele queira fazer chicana com a sua consciência ou com outras pretensões em relação com o que deva chamar-se justo, quer queira sinceramente determinar o valor das suas ações para sua própria edificação; e — o que é o principal¹⁴ — neste último caso pode até alimentar esperanças de êxito tão grandes como as de qualquer filósofo, é nisto até mesmo mais seguro do que este, porque o filósofo não pode ter outro princípio que o homem vulgar, mas o seu juízo pode ser facilmente perturbado e desviado do direito caminho por uma multidão de considerações estranhas ao caso. Não seria, portanto, mais aconselhável, em matéria moral, ficarmos-nos pelo juízo da razão vulgar e só recorrer à filosofia para, quando muito, tornar o sistema dos costumes mais completo e compreensível, expor as

¹³ *Der gemeine Verstand* — poderia também traduzir-se: “o senso comum”. (N. do T.)

¹⁴ Morente (pág. 39) traduz erradamente: *lo que es más frecuente*. O original diz: *was das meiste ist*. (N. do T.)

regras de maneira mais cômoda com vista ao seu uso (e sobretudo à discussão), mas não para desviar o humano senso comum (*den gemeinen Menschenverstand*), mesmo em matéria prática, da sua feliz simplicidade e pô-lo por meio da filosofia num novo caminho da investigação e do ensino?

A inocência é uma coisa admirável; mas é por outro lado muito triste que ela se possa preservar tão mal e se deixe tão facilmente seduzir. E é por isso que a própria sagesa — que de resto consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber — precisa também da ciência, não para aprender dela, mas para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade. O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade. Ora a razão impõe as suas prescrições, sem nada aliás prometer às inclinações, irremittentemente, e também como que com desprezo e menoscabo daquelas pretensões tão tumultuosas e aparentemente tão justificadas (e que se não querem deixar eliminar por qualquer ordem). Daqui nasce uma *dialética natural*, quer dizer, uma tendência para opor arazoados e sutilezas¹⁵ às leis severas do dever, para pôr em dúvida a sua validade ou pelo menos a sua pureza e o seu rigor e para as fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações, isto é, no fundo, para corrompê-las e despojá-las de toda a sua dignidade, o que a própria razão prática vulgar acabará por condenar.

É assim, pois que a *razão humana vulgar*, impelida por motivos propriamente práticos e não por qualquer necessidade de especulação (que nunca a tenta, enquanto ela se satisfaz com ser simples e sã razão), se vê levada a sair do seu círculo e a dar um passo para dentro do campo da *filosofia prática*. Aí encontra ela informações e instruções claras sobre a fonte do seu princípio, sobre a sua verdadeira determinação em oposição às máximas que se apóiam sobre a necessidade e a inclinação. Assim espera ela sair das dificuldades que lhe causam pretensões opostas, e fugir ao perigo de perder todos os puros princípios morais em virtude dos equívocos em que facilmente cai. Assim se desenvolve insensivelmente na razão prática vulgar, quando se cultiva, uma *dialética* que a obriga a buscar ajuda na filosofia, como lhe acontece no uso teórico; e tanto a primeira como a segunda não poderão achar repouso em parte alguma a não ser numa crítica completa da nossa razão.

SEGUNDA SEÇÃO

Transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes

Do fato de até agora haveremos tirado o nosso conceito de dever do uso vulgar da nossa razão prática não se deve de forma alguma concluir que o tenhamos tratado como um conceito empírico. Pelo contrário, quando atentamos na experiência humana de fazer ou deixar de fazer, encontramos queixas freqüentes e, como nós mesmos concedemos, justas,¹⁶ de que se não podem apresentar nenhuns exemplos seguros da intenção de agir por puro dever; porque, embora muitas das coisas que o *dever* ordena possam acontecer *em conformidade* com ele, é contudo ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente *por dever* e que tenham portanto valor moral. Por isso é que houve em todos os tempos filósofos que negaram pura e simplesmente a realidade desta intenção nas ações humanas e tudo atribuíram ao egoísmo mais ou menos apurado, sem contudo por isso porem em dúvida a justeza do conceito de moralidade; pelo contrário, deploravam profundamente a fraqueza e a corrupção da natureza humana que, se por um lado era nobre bastante para fazer de uma idéia tão respeitável a sua regra de conduta, por outro era fraca demais para lhe obedecer, e só se servia da razão, que lhe devia fornecer as leis, para tratar do interesse das inclinações, de maneira a satisfazê-las quer isoladamente, quer, no melhor dos casos, buscando a maior conciliação entre elas.

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa ação ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela idéia, a verdadeira causa determinante da vontade. Gostamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos arrogamos; mas em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móveis secretos dos nossos atos, porque, quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem.

¹⁵ *Vernunfteln* é a expressão alemã. Lachelier (pág. 29) traduz por *chicaner*; Delboz (pág. 109) por *sophistiquer*; Morente (pág. 40) por *discutir*. (N. do T.)

¹⁶ Lachelier (pág. 31) traduz, ambigüamente: *nous entendrons bien des personnes se plaindre, et justement nous l'accordons* (. . .). (N. do T.)

Não se pode prestar serviço mais precioso àqueles que se riem de toda a moralidade como de uma simples quimera da imaginação humana exaltada pela presunção, do que conceder-lhes que os conceitos do dever (exatamente como por preguiça nos convencemos que acontece também com todos os outros conceitos) têm de ser tirados somente da experiência; porque assim lhes preparamos um triunfo certo. Quero por amor humano conceder que ainda a maior parte das nossas ações é conforme ao dever; mas se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda parte o querido Eu que sempre sobressai, e é nele, e não no severo mandamento do dever que muitas vezes exigiria a auto-renúncia, que a sua intenção se apóia. Não é preciso ser mesmo um inimigo da virtude, basta ser apenas um observador de sangue-frio que não tome imediatamente o mais ardente desejo do bem pela sua realidade, para em certos momentos (principalmente com o avançar dos anos e com um juízo apurado em parte pela experiência, em parte aguçado pela observação) nos surpreendermos a duvidar se na verdade se poderá encontrar no mundo qualquer verdadeira virtude. E então nada nos pode salvar da completa queda das nossas idéias de dever, para conservarmos na alma o respeito fundado pela lei, a não ser a clara convicção de que, mesmo que nunca tenham havido ações que tivessem jorrado de tais fontes puras, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer; de forma que ações, de que o mundo até agora talvez não deu nenhum exemplo, de cuja possibilidade poderá duvidar até aquele que tudo funda na experiência, podem ser irremittentemente ordenadas pela razão: por exemplo, a pura lealdade na amizade não pode exigir-se menos de todo o homem pelo fato de até agora talvez não ter existido nenhum amigo leal, porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na idéia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*.

Se se acrescentar que, a menos que se queira recusar ao conceito de moralidade toda a verdade e toda a relação com qualquer objeto possível, se não pode contestar que a sua lei é de tão extensa significação que tem de valer não só para os homens mas para todos os *seres racionais em geral*, não só sob condições contingentes e com exceções, mas sim *absoluta e necessariamente*, torna-se então evidente que nenhuma experiência pode dar motivo para concluir sequer a possibilidade de tais leis apodíticas. Porque, com que direito podemos nós tributar respeito ilimitado, como prescrição universal para toda a natureza racional, àquilo que só é válido talvez nas condições contingentes da humanidade? E como é que as leis da determinação da *nossa* vontade não de ser consideradas como leis da determinação da vontade de um ser racional em geral, e só como tais consideradas também para a nossa vontade, se elas forem apenas empíricas e não tirarem a sua origem plenamente *a priori* da razão pura mas ao mesmo tempo prática?

Não se poderia também prestar pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos. Pois cada exemplo que me seja apresentado tem de ser primeiro julgado segundo os princípios da moralidade para se saber se é digno de servir de exemplo original, isto é, de modelo; mas de modo nenhum pode ele dar o supremo conceito dela. Mesmo o Santo do Evangelho tem primeiro que ser

comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal; e é ele que diz de si mesmo: "Porque é que vós me chamais bom (a mim que vós estais vendo)? Ninguém é bom (o protótipo do bem) senão o só Deus (que vós não vedes)". Mas donde é que nós tiramos o conceito de Deus como bem supremo? Somente da *idéia* que a razão traça *a priori* da perfeição moral e que une indissolúvelmente ao conceito de vontade livre. A imitação não tem lugar algum em matéria moral, e os exemplos servem apenas para encorajar, isto é, põem fora de dúvida a possibilidade daquilo que a lei ordena, tornam intuitivo¹⁷ aquilo que a regra prática exprime de maneira mais geral, mas nunca podem justificar que se ponha de lado o seu verdadeiro original, que reside na razão, e que nos guiemos por exemplos.

Se, pois, não há nenhum autêntico princípio supremo da moralidade que, independente de toda a experiência, não tenha de fundar-se somente na razão pura, creio que não é preciso sequer perguntar se é bom expor estes conceitos de maneira geral (*in abstracto*), tais como eles existem *a priori* juntamente com os princípios que lhes pertencem, se o conhecimento se quiser distinguir do vulgar e chamar-se filosófico. Mas nos nossos tempos talvez isto seja necessário. Pois se se quisesse reunir votos sobre a preferência a dar ao puro conhecimento racional separado de todo o empírico, uma metafísica dos costumes portanto, ou à filosofia prática popular, depressa se adivinharia para que lado penderia a balança.

Este fato de descer até aos conceitos populares é sem dúvida muito louvável, contanto que se tenha começado por subir até aos princípios da razão pura e se tenha alcançado plena satisfação neste ponto; isto significaria primeiro o *fundamento* da doutrina dos costumes na Metafísica, para depois, uma vez ela firmada solidamente, a tornar *acessível* pela popularidade. Mas seria extremamente absurdo querer condescender com esta logo no começo da investigação de que depende toda a exatidão dos princípios. E não é só que este método não pode pretender jamais alcançar o mérito raríssimo de uma verdadeira *popularidade filosófica*, pois não é habilidade nenhuma ser compreensível a todos quando se desistiu de todo do exame em profundidade; assim esse método traz à luz um asqueroso mistifório de observações enfeixadas a trouxe-mouxe e de princípios racionais meio engrolados com que se deliciam as cabeças ocas, pois há nisso qualquer coisa de utilizável para o palavório de todos os dias, enquanto que os circunspectos só sentem confusão e desviam descontentes os olhos, sem aliás saberem o que hão de fazer; ao passo que os filósofos, que podem facilmente descobrir a trapaça, pouca gente encontram que os ouça quando querem desviar-nos por algum tempo da pretensa popularidade para, só depois de terem alcançado uma idéia precisa dos princípios, poderem ser com direito populares.

Basta que lancemos os olhos aos ensaios sobre a moralidade feitos conforme o gosto preferido para breve encontrarmos ora a idéia do destino particular da natureza humana (mas por vezes também a de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade, aqui o sentimento moral, acolá o temor de Deus, um pouco disto, mais um pouco daquilo, numa misturada espantosa; e nunca

¹⁷ No original: *anschaulich*. Lachelier (pág. 35): *visible*. (N. do T.)

ocorre perguntar se por toda a parte se devem buscar no conhecimento da natureza humana (que não pode provir senão da experiência) os princípios da moralidade, e, não sendo este o caso, sendo os últimos totalmente *a priori*, livres de todo o empírico, se se encontrarão simplesmente em puros conceitos racionais e não em qualquer outra parte, nem mesmo em ínfima medida; e ninguém tomará a resolução de antes separar totalmente esta investigação como pura filosofia prática ou (para empregar nome tão desacreditado) como Metafísica¹⁸ dos Costumes, levá-la por si mesma à sua plena perfeição e ir consolando o público, que exige popularidade, até ao termo desta empresa.

Ora, uma tal Metafísica dos Costumes, completamente isolada, que não anda misturada nem com a Antropologia, nem com a Teologia, nem com a Física ou a Hipofísica, e ainda menos com as qualidades ocultas (que se poderiam chamar hipofísicas), não é somente um substrato indispensável de todo o conhecimento teórico dos deveres seguramente determinado, mas também um desiderato da mais alta importância para a verdadeira prática das suas prescrições. Pois a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (que só então se dá conta de que por si mesma também pode ser prática), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis que se possam ir buscar ao campo empírico,¹⁹ em tal grau que, na consciência da sua dignidade, pode desprezar estes últimos e dominá-los pouco a pouco. Em vez disto uma doutrina dos costumes mesclada, composta de móveis de sentimentos e inclinações ao mesmo tempo que de conceitos racionais, tem de fazer vacilar o ânimo em face de motivos impossíveis de reportar a princípio algum, que só muito casualmente levam ao bem, mas muitas vezes podem levar também ao mal.

Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exatamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentemos qualquer

¹⁸ Pode-se, querendo (assim como se distingue a matemática pura da aplicada, a lógica pura da aplicada), distinguir igualmente a pura filosofia dos costumes (Metafísica) da moral aplicada (à natureza humana). Esta terminologia lembra-nos imediatamente também que os princípios morais se não fundam nas particularidades da natureza humana, mas que têm de existir por si mesmos *a priori*, porém que deles se podem derivar regras práticas para a natureza humana como para qualquer natureza racional. (N. do A.)

¹⁹ Possuo uma carta do excelente Sulzer, já falecido, em que me pergunta qual será a causa por que as doutrinas da virtude, contendo tanto de convenientes para a razão, têm tão curto alcance prático. A minha resposta atrasou-se com os preparativos para a poder dar completa. Mas ela não pode ser outra senão esta: — Que os próprios mestres não clarificaram os seus conceitos e que, querendo fazer bem demais ao reunir por toda a banda motivos que levam ao bem moral, estragam a mezinha por a quererem fazer especialmente enérgica. Pois a mais vulgar observação mostra que, quando apresentamos um ato de honradez, tal como ele foi levado a efeito com firmeza de alma mesmo sob as maiores tentações da miséria ou da sedução, apartado de toda a intenção de qualquer vantagem neste ou noutro mundo, este ato deixa muito atrás de si e na sombra qualquer outro que se lhe assemelhe mas que tenha sido afetado mesmo em ínfima parte por um móbil estranho, eleva a alma e desperta o desejo de poder proceder também assim. Mesmo as crianças de mediana idade sentem esta impressão, e nunca se lhes deveria expor os seus deveres de maneira diferente. (N. do A.)

coisa de empírico diminuimos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das ações; que não só o exige a maior necessidade sob o ponto de vista teórico quando se trata apenas de especulação, mas que é também da maior importância prática tirar da razão pura os seus conceitos e leis, expô-los com pureza e sem mistura, e mesmo determinar o âmbito de todo este conhecimento racional prático mas puro, isto é, toda a capacidade da razão pura prática. Mas aqui não se deve, como a filosofia especulativa o permite e por vezes mesmo o acha necessário, tornar os princípios dependentes da natureza particular da razão humana; mas, porque as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzir. Desta maneira toda a moral, que para a sua aplicação aos homens precisa da Antropologia, será primeiro exposta independentemente desta ciência como pura filosofia, quer dizer, como metafísica, e de maneira completa (o que decerto se pode fazer neste gênero de conhecimentos totalmente abstratos). E é preciso ver bem que, se não estivermos de posse desta, não digo só que será vão querer determinar exatamente para o juízo especulativo o caráter moral do dever em tudo o que é conforme ao dever, mas até que será impossível no uso simplesmente vulgar e prático, especialmente na instrução moral, fundar os costumes sobre os seus autênticos princípios e criar através disto puras disposições morais e implantá-las nos ânimos para o bem supremo do mundo.

Para, porém, neste trabalho avançarmos por uma gradação natural, não somente do juízo moral vulgar (que aqui é muito digno de respeito) para o juízo filosófico, como de resto já se fez, mas duma filosofia popular, que não passa além do ponto onde pode chegar às apalpadelas por meio de exemplos, até à Metafísica (que não se deixa deter por nada de empírico e que, devendo medir todo o conteúdo do conhecimento racional deste gênero, se eleva em todo o caso até às idéias, onde mesmo os exemplos nos abandonam), temos nós de seguir e descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo das suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota o conceito de dever.

Tudo²⁰ na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom. Mas se a razão só por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é *obrigação* (*Nötigung*); quer dizer, a relação

²⁰ *Ein jedes Ding der Natur*, propriamente: "Cada coisa da natureza". (N. do T.)

das leis objetivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão,²¹ sim, princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente.

A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*.²²

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* (*Sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). Eles dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar qualquer coisa, mas dizem-no a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la. Praticamente *bom* é porém aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte, não por causas subjetivas, mas objetivamente, quer dizer, por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal. Distingue-se do *agradável*, pois que este só influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjetivas que valem apenas para a sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão que é válido para todos.²³

Uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como *obrigada* a ações conformes à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa*; o *dever* (*Sollen*) não está aqui no seu lugar, porque o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo.

Ora, todos os *imperativos* ordenam ou *hipotética* ou *categoricamente*. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como obje-

²¹ Morente, pág. 54: (...) *por fundamentos de la voluntad* (...). (N. do T.)

²² Lachelier, pág. 41: *La représentation d'un principe objectif comme contraignant la volonté s'appelle Impératif*. (N. do T.)

²³ Chama-se inclinação a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações; a inclinação prova sempre portanto uma *necessidade* (*Bedürfnis*). Chama-se *interesse* a dependência em que uma vontade contingente determinável se encontra em face dos princípios da razão. Este interesse só tem pois lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão; na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse. Mas a vontade humana pode também *tomar interesse* por qualquer coisa sem por isso *agir por interesse*. O primeiro significa o *interesse prático* na ação, o segundo o *interesse patológico* no objeto da ação. O primeiro mostra apenas dependência da vontade em face dos princípios da razão em si mesmos, o segundo em face dos princípios da razão em proveito da inclinação, pois aqui a razão dá apenas a regra prática para socorrer a necessidade da inclinação. No primeiro caso interessa-me a ação, no segundo o objeto da ação (enquanto ele me é agradável). Vimos na primeira seção que numa ação praticada por dever se não tem de atender ao interesse pelo objeto, mas somente à própria ação e ao seu princípio na razão (à lei). (N. do A.)

vamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.

Como toda lei prática representa uma ação possível como boa e por isso como necessária para um sujeito praticamente determinável pela razão, todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira. No caso de a ação ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a ação é representada como boa *em si*, por conseguinte, como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categorico*.

O imperativo diz-me, pois, que ação das que me são possíveis seria boa, e representa a regra prática em relação com uma vontade, que não pratica imediatamente uma ação só porque ela é boa, em parte porque o sujeito nem sempre sabe que ela é boa, em parte porque, mesmo que o soubesse, as suas máximas poderiam contudo ser contrárias aos princípios objetivos duma razão prática.

O imperativo hipotético diz, pois, apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real*. No primeiro caso é um princípio problemático, no segundo um princípio assertórico-prático.²⁴ O imperativo categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer, sem qualquer outra finalidade, vale como princípio apodítico (prático).

Pode-se conceber que aquilo que só é possível pelas forças de um ser racional é também intenção possível para qualquer vontade, e por isso são de fato infinitamente numerosos os princípios da ação, enquanto esta é representada como necessária, para alcançar qualquer intenção possível de atingir por meio deles. Todas as ciências têm uma parte prática, que se compõe de problemas que estabelecem que uma determinada finalidade é possível para nós, e de imperativos que indicam como ela pode ser atingida. Estes imperativos podem por isso chamar-se imperativos de destreza. Se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la. As regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa, são de igual valor neste sentido de que qualquer delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta. Como não sabemos na primeira juventude quais os fins que se nos depararão na vida, os pais procuram sobretudo mandar ensinar aos filhos *muitas coisas* e tratam de lhes transmitir a *destreza* no uso dos meios para *toda sorte* de fins, de nenhum dos quais podem saber se de futuro se transformará realmente numa intenção do seu educando, sendo entretanto possível que venha a ter qualquer deles; e este cuidado é tão grande que por ele descumram ordinariamente a tarefa de formar e corrigir o juízo dos filhos sobre o valor das coisas que poderão vir a eleger como fins.

Há no entanto *uma* finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é, como

²⁴ Delbos (pág. 126): *Dans le premier cas, il est un principe PROBLÉMATIQUEMENT pratique; dans le second, un principe ASSERTORIQUEMENT pratique*. — Lachelier (pág. 43): *C'est un principe pratique problématique dans le premier cas, assertorique dans le second*. — Morente (pág. 57): *En el primer caso es un principio problemático-prático; en el segundo caso es un principio assertórico-prático*. (N. do T.)