

Título original: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

© Edições 70, Lda.

Tradução de Paulo Quintela

Capa do Departamento Gráfico das Edições 70

Depósito legal n.º 22145

ISBN — 972-44-0306-8

Direitos reservados para todos os países de língua portuguesa
por Edições 70, L.ª

EDIÇÕES 70, LDA. — Av. Elias Garcia, 81, r/c — 1000 LISBOA

Telefs. 762720-762792-762854

Fax: 761736

Telex: 64489 TEXTOS P

DELEGAÇÃO DO NORTE:

EDIÇÕES 70, LDA — Rua da Rasa, 173 — 4400 VILA NOVA DE GAIA

Telef. 3701912/3

NO BRASIL:

EDIÇÕES 70, BRASIL, LTDA., Rua São Francisco Xavier, 224-A (TIJUCA)

CEP 20550 RIO DE JANEIRO RJ

Telef. 2842942/Telex 40385 AMLJ B

Esta obra está protegida pela Lei. Não pode ser reproduzida,
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à Lei dos Direitos de Autor será passível
de procedimento judicial.

**Immanuel
KANT**

FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

**TRADUZIDA DO ALEMÃO POR
PAULO QUINTELA**



// TERCEIRA SECÇÃO

TRANSIÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES PARA A CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA PURA

O Conceito da Liberdade é a chave da explicação da Autonomia da Vontade

A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*; assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à actividade pela influência de causas estranhas.

A definição da liberdade que acabámos de propor é *negativa* e portanto infecunda para conhecer a sua essência; mas dela decorre um conceito *positivo* desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo. Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra // coisa que se chama efeito, assim

// BA 97, 98

a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i. é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: «A vontade é, em todas as acções, uma lei para si mesma», caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objecto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa.

Se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito. Entretanto este princípio continua a ser uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si // mesma em si, considerada como lei universal; pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar aquela propriedade da máxima. Mas tais proposições sintéticas só são possíveis por os dois conhecimentos estarem ligados entre si pelo enlace com um terceiro em que eles de ambas as partes se encontram. O conceito *positivo* da liberdade cria esse terceiro que não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível (em cujo conceito se vêm juntar os conceitos de alguma coisa, como causa, em relação com *outra coisa*, como efeito). O que seja então este terceiro a que a liberdade nos remete e de que temos uma ideia *a priori*, eis o que se não pode ainda mostrar imediatamente, como também se não pode

deduzir da razão prática pura o conceito de liberdade, e com ela também a possibilidade de um imperativo categórico. Para isso precisamos ainda de mais alguma preparação.

A LIBERDADE TEM DE PRESSUPOR-SE COMO PROPRIEDADE DA VONTADE DE TODOS OS SERES RACIONAIS

Não basta que atribuamos liberdade à nossa vontade, seja por que razão for, se não tivermos também razão suficiente para a atribuirmos a todos os seres racionais. Pois como a moralidade // nos serve de lei somente enquanto somos *seres racionais*, tem ela que valer também para todos os seres racionais; e como não pode derivar-se senão da propriedade da liberdade, tem que ser demonstrada a liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais, e não basta verificá-la por certas supostas experiências da natureza humana (se bem que isto seja absolutamente impossível e só possa ser demonstrado *a priori*), mas sim temos que demonstrá-la como pertencente à actividade de seres racionais em geral e dotados de uma vontade ⁽¹⁾. Digo, pois: Todo o ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade*, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exactamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica (*). Agora afirmo eu: A todo o ser //

(1) Morente (pág. 108) traduz por engano: «dotados de liberdade». (P.Q.)

(*) Este método de admitir como suficiente para o nosso propósito a liberdade apenas como baseada só *na ideia* por seres racionais nas suas acções, adopto-o para não me obrigar a demonstrar

racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir. Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação aos seus objectos. Ora é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma direcção a respeito dos seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar, não à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais.

DO INTERESSE QUE ANDA LIGADO ÀS IDEIAS DA MORALIDADE

Acabámos de referir, afinal, o conceito determinado da moralidade à ideia da liberdade; mas não pudemos demonstrar esta como algo real nem sequer em nós mesmos e na natureza humana; vimos somente que temos que pressupô-la se quisermos pensar // um ser como racional e com consciência da sua causalidade a respeito das acções, isto é, dotado de uma vontade, e assim achamos que,

a liberdade também no sentido teórico. Pois, mesmo que este último ponto tenha que ficar indeciso, as mesmas leis que obrigariam um ser que fosse verdadeiramente livre continuariam a ser válidas para um ser que não possa agir de outro modo senão sob a ideia da sua própria liberdade. Podemos, pois, aqui libertar-nos do fardo que pesa sobre a teoria. (Nota de Kant.)

// BA 102

exactamente pela mesma razão, temos que atribuir a todo o ser dotado de razão e vontade esta propriedade de se determinar a agir sob a ideia da sua liberdade.

Da pressuposição desta ideia decorreu porém também a consciência de uma lei de acção que diz que os princípios subjectivos das acções, isto é as máximas, têm que ser sempre tomados de modo a valerem também objectivamente, quer dizer a valerem universalmente como princípios e portanto a poderem servir para a nossa própria legislação universal. Mas, porque é que devo eu submeter-me a este princípio, e isso como ser racional em geral, e portanto todos os outros seres dotados de razão? Quero conceder que nenhum interesse me *impelle* a isso, pois daí não poderia resultar nenhum imperativo categórico; e contudo tenho necessariamente que *tomar* interesse por isso e compreender como isso se passa; pois este dever é propriamente um querer que valeria para todo o ser racional, sob a condição de a razão nele ser prática sem obstáculos; para seres que, como nós, são afectados por sensibilidade como móveis de outra espécie, para seres em que nem sempre acontece o que a razão por si só faria, // aquela necessidade da acção chama-se um dever ⁽¹⁾, e a necessidade subjectiva distingue-se da necessidade objectiva.

Parece, pois, que na ideia da liberdade pressupusemos apenas propriamente a lei moral, isto é o próprio princípio da autonomia da vontade, sem podermos demonstrar por si mesma a sua realidade e necessidade objectiva; teríamos então, na verdade, ganhado algo de muito importante, por termos determinado pelo menos o princípio autêntico com mais exactidão do que costuma suceder; mas, pelo

(1) No original: «*heisst... nur ein Sollem*». Delbos (pág. 185) traduz: «*cette nécessité de l'action s'exprime seulement par le verbe 'devoir'*». (P.Q.)

// BA 103

que respeita à sua validade e à necessidade prática de se submeter a ele, nada teríamos adiantado; pois não poderíamos dar resposta satisfatória a quem nos perguntasse por que é que a validade universal da nossa máxima, considerada como lei, tem de ser a condição limitativa das nossas acções, e sobre que é que fundamos o valor que atribuimos a tal modo de agir, valor que deve ser tão grande que não pode haver em parte alguma nenhum interesse mais alto, e como é que acontece que o homem só assim julga sentir o seu valor pessoal, perante o qual o de um estado agradável ou desagradável deve ser considerado nulo.

Achamos, é certo, que podemos tomar interesse por uma qualidade pessoal de que não depende o // interesse da nossa situação, contanto que ela pelo menos nos torne capazes de participar dessa situação no caso de a razão vir a efectuar a sua distribuição, isto é, achamos que o simples facto de ser digno da felicidade, mesmo sem o motivo de participar dessa felicidade, pode por si só interessar. Mas este juízo é, em realidade, apenas o efeito da já presuposta importância das leis morais (quando nós, pela ideia da liberdade, nos separamos de todo o interesse empírico); desta maneira, porém, não podemos ainda compreender que devamos separar-nos deste interesse, isto é, considerar-nos livres no agir e, no entanto, nos devamos considerar submetidos a determinadas leis, para só acharmos valor na nossa pessoa, valor esse que nos possa compensar da perda de tudo aquilo que proporciona valor à nossa condição; não podemos tão-pouco compreender como isto seja possível, quer dizer, *donde provém que a lei moral obrigue*.

Mostra-se aqui — temos que confessá-lo francamente — uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos

como submetidos a estas leis porque nos atribuimos a liberdade da vontade; pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas // autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento, mas quando muito apenas para reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objecto (como se reduzem diferentes fracções do mesmo valor às suas expressões, mais simples).

Mas ainda nos resta uma saída, que é procurar se, quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não adoptamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas acções, como efeitos que vemos diante dos nossos olhos.

Há uma observação que se pode fazer sem necessidade de qualquer subtil reflexão e que se pode supor ao alcance do entendimento mais vulgar, ainda que à sua maneira, por meio de uma obscura distinção da faculdade de julgar, a que ele chama sentimento: e é que todas as representações que nos vêm sem intervenção do nosso arbítrio (como as dos sentidos) nos dão a conhecer os objectos de modo não diferente daquele como nos affectam, ficando-nos assim desconhecido o que eles em si mesmos possam ser, e não podendo nós chegar, por conseguinte, pelo que respeita a esta espécie de representações, ainda com o maior esforço de atenção // e clareza que o entendimento possa acrescentar, senão somente ao conhecimento dos *fenómenos*, e nunca ao das *coisas em si mesmas*. Logo que se tenha feito esta distinção (em todo o caso por meio da diferença notada entre as representações que nos são dadas de fora e nas quais nós somos passivos, e as que nós produzimos unicamente de nós mesmos e nas quais demonstramos a nossa actividade), segue-se por si que por trás dos fenómenos há que admitir e conceder ainda outra coisa que

não é fenómeno, quer dizer as coisas em si, ainda quando, uma vez que elas nunca nos podem ser conhecidas senão apenas e sempre como nos afectam, nos conformamos com não podermos aproximar-nos bastante delas e nunca podermos saber o que elas são em si. Daqui tem de resultar a distinção, embora grosseira, entre um *mundo sensível* e um *mundo inteligível*, o primeiro dos quais pode variar muito segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo, que lhe serve de base, permanece sempre idêntico. Nem a si mesmo e conforme o conhecimento que de si próprio tem por sentido íntimo pode o homem pretender conhecer-se tal como ele é em si. Pois, visto ele não se criar a si mesmo, por assim dizer, e não ter de si um conceito *a priori* mas sim um conceito recebido empiricamente, é natural que ele só possa também tomar conhecimento de si pelo seu sentido íntimo e // consequentemente só pelo fenómeno da sua natureza e pelo modo como a sua consciência é afectada, enquanto que tem de admitir necessariamente, para além desta constituição do seu próprio sujeito composta de meros fenómenos, uma outra coisa ainda que lhe está na base, a saber o seu Eu tal como ele seja constituído em si, e contar-se, relativamente à mera percepção e receptividade das sensações, entre o *mundo sensível*, mas pelo que respeita àquilo que nele possa ser pura actividade (aquilo que chega à consciência, não por afecção dos sentidos, mas imediatamente) contar-se no *mundo intelectual*, (1) de que aliás nada mais sabe.

Conclusão semelhante tem que tirá-la o homem reflexivo de todas as coisas que se lhe apresentem; provavel-

(1) *Intellektuelle Welt*, no original, que corresponde à expressão acima traduzida por «mundo inteligível» (*Verstandeswelt*). Delbos (pág. 189) e Lachelier (pág. 103) traduzem por «mundo inteligível». (P.Q.)

mente tal conclusão se encontra também no entendimento mais vulgar, o qual, como é sabido, é muito inclinado a supor, por trás dos objectos dos sentidos, ainda mais alguma coisa de invisível e por si mesmo activo; mas em breve estraga de novo esta ideia ao dar uma forma sensível a esta coisa invisível, i. é ao querer fazer dela um objecto de intuição, com o que não avança nem um só passo em sabedoria.

Ora o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si // mesmo, na medida em que ele é afectado por objectos; essa faculdade é a *razão* («*Vernunft*»). Esta, como pura actividade própria, (1) está ainda acima do *entendimento* («*Verstand*») no sentido de que, embora este seja também actividade própria e não contenha somente, como o sentido, (2) representações que só se originam quando somos afectados por coisas (passivos portanto), ele não pode contudo tirar da sua actividade outros conceitos senão aqueles que servem apenas para *submeter a regras as representações sensíveis* e reuni-las por este meio numa consciência, sem o qual uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada. A razão, pelo contrário, mostra sob o nome das ideias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento (3); e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo

(1) *Reine Selbsttätigkeit*. Delbos (pág. 190) traduz «*spontanéité pure*»; Lachelier (pág. 103): «*activité spontanée*». (P. Q.)

(2) *Sinn*. — Delbos (pág. 190) e Lachelier (pág. 103) traduzem por «*sensibilité*». (P.Q.)

(3) Temos aqui que ser explícitos na tradução do pronome *ihm* do original, referido a *Verstand* (*entendimento*). A tradução de Morente (pág. 114) — «*todo lo que la sensibilidad pueda darle*» — pode levar a interpretação equívoca. (P.Q.)

sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites ao próprio entendimento.

Por tudo isto é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, *como inteligência* (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível⁽¹⁾; tem por conseguinte dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas acções: o *primeiro*, enquanto pertence ao mundo // sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão.

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia⁽²⁾ está na base de todas as acções de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenómenos.

Agora desaparece a suspeita, que atrás levantámos, de que houvesse um círculo vicioso oculto na nossa conclusão da passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral, i. é de talvez termos posto como fundamento a ideia de

(1) Cf. todo este passo com a tradução de Morente (pág. 115): «...un ser racional debe considerarse a sí mismo como inteligencia (esto es, no por la parte de sus potencias inferiores) y como perteneciente, no al mundo sensible, sino al inteligible...» — Na nossa interpretação, «*como inteligência*» equivale a «*enquanto inteligência*». (P.Q.)

(2) *In der Idee*, isto é «na ideia» ou «idealmente». Morente (pág. 115) traduz: «...que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones...». (P.Q.)

liberdade apenas por causa da lei moral, para depois concluir esta por sua vez da liberdade, e portanto de que não podíamos dar nenhum fundamento daquela, mas que apenas a admitíamos como concessão de um princípio que as almas bem formadas de bom grado nos outorgariam, sem que a pudéssemos jamais // estabelecer como proposição demonstrável. Pois agora vemos que, quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência — a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível.

COMO É POSSÍVEL UM IMPERATIVO CATEGÓRICO?

O ser racional, como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama *vontade* à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível. Por outro lado tem ele consciência de si mesmo como parte também do mundo sensível, no qual as suas acções se encontram como meros fenómenos daquela causalidade; mas a possibilidade dessas acções não pode ser compreendida por essa causalidade, que não conhecemos, senão que em seu lugar têm aquelas acções que ser compreendidas como pertencentes ao mundo sensível, como determinadas por outros fenómenos, a saber: apetites e inclinações. Se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas acções seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; mas, como mera parte do mundo sensível, elas teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia // da natureza. (As primeiras assentariam no prin-

cípio supremo da moralidade; as segundas, no da felicidade.) Mas porque o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis, sendo assim, com respeito à minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível), imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é à razão, que na ideia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto à autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as acções conformes a este princípio como deveres.

E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas acções *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas acções *devem* ser conformes a essa autonomia. E esse dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afectada por apetites sensíveis sobrevém ainda a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que // contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; mais ou menos como às intuições do mundo sensível se juntam conceitos do entendimento, os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma de lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas *a priori* sobre as quais repousa todo o conhecimento de uma natureza.

O uso prático da razão comum humana confirma a exactidão desta dedução. Não há ninguém, nem mesmo o pior facínora, contanto que de resto esteja habituado a usar da razão, que não deseje, quando se lhe apresentam exemplos de lealdade nas intenções, de perseverança na

// BA 112

obediência a boas máximas, de compaixão e universal benevolência (e ainda por cima ligados a grandes sacrifícios de interesses e comodidades), que não deseje, digo, ter também esses bons sentimentos. Mas não pode realizar esse desejo apenas por causa das suas inclinações e impulsos, desejando todavia ao mesmo tempo libertar-se de tais tendências que a ele mesmo o oprimem. Por este meio prova ele, pois, que em pensamentos se transpõe, por uma vontade livre de impulsos da sensibilidade, a uma ordem de coisas totalmente diferente da dos seus apetites no campo da sensibilidade, pois daquele desejo não pode ele esperar nenhum prazer dos apetites e, portanto, nenhum estado satisfatório para qualquer das suas inclinações reais ou // imaginárias (porque então a ideia, que lhe arranca esse desejo, perderia a sua excelência), mas tão-somente um maior valor íntimo da sua pessoa. Esta pessoa melhor crê ele sê-lo quando se situa no ponto de vista de um membro do mundo inteligível, a que involuntariamente o obriga a ideia da liberdade, isto é, da independência de causas *determinantes* do mundo sensível. Colocado nesse ponto de vista, tem ele a consciência de possuir uma boa vontade, a qual constitui, segundo a sua própria confissão, a lei para a sua má vontade como membro do mundo sensível, lei essa cuja dignidade reconhece ao transgredi-la. O dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível, e só é pensado por ele como dever na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível.

DO LIMITE EXTREMO DE TODA A FILOSOFIA PRÁTICA

Todos os homens se concebem como livres quanto à vontade. Daí provêm todos os juízos sobre acções tais

// BA 113

que *deveriam ter*, embora *não tenham, acontecido*. No entanto esta liberdade não é um conceito da experiência, nem pode sê-lo, pois se mantém sempre, mesmo que a experiência mostre o contrário // daquelas exigências que, pressupondo a liberdade, se representam como necessárias. Por outro lado, é igualmente necessário que tudo o que acontece seja determinado inevitavelmente por leis naturais, e esta necessidade natural não é também um conceito da experiência, exactamente porque implica o conceito de necessidade e, portanto, o de um conhecimento *a priori*. Mas este conceito de uma natureza é confirmado pela experiência e tem de ser mesmo pressuposto inevitavelmente, se se quiser que seja possível a experiência, isto é o conhecimento sistemático dos objectos dos sentidos segundo leis universais (1). Por isso a liberdade é apenas uma *ideia* da razão cuja realidade objectiva é em si duvidosa; a natureza, porém, é um *conceito do entendimento* que demonstra, e tem necessariamente de demonstrar, a sua realidade por exemplos da experiência.

Embora daqui resulte uma dialéctica da razão, uma vez que, pelo que respeita à vontade, a liberdade que a esta se atribui parece estar em contradição com a necessidade natural, e nesta encruzilhada a razão, sob o *ponto de vista especulativo*, acha o caminho da necessidade natural muito mais plano e praticável do que o da liberdade, no entanto, sob o *ponto de vista prático*, o caminho de pé posto da liberdade é o único por que é possível fazer uso da razão nas nossas acções e omissões; pelo que será impossível à mais subtil // filosofia como à razão humana mais vulgar

(1) *Zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne*. — Morente (pág. 120) traduz: «...el conocimiento de los objectos de los sentidos, compuesto según leyes universales». (P.Q.)

eliminar a liberdade com argumentos sofisticos (1). Há pois que pressupor que entre liberdade e necessidade natural dessas mesmas acções humanas se não encontra nenhuma verdadeira contradição; pois não se pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade.

Entretanto é preciso pelo menos eliminar de modo convincente esta aparente contradição, mesmo quando se não pudesse nunca conceber como é que é possível a liberdade. Pois se até o pensamento de liberdade se contradiz a si mesmo ou à natureza, que é igualmente necessária, teria ela que ser abandonada inteiramente em face da necessidade natural.

E impossível, porém, escapar a esta contradição se o sujeito, que se crê livre, se pensasse *no mesmo sentido* ou *na mesma relação* quando se chama livre que quando se considera submetido à lei natural, com respeito à mesma acção. Por isso é um problema inevitável da filosofia especulativa mostrar, pelo menos, que a sua ilusão por causa desta contradição assenta em que pensamos o homem em sentido e relação muito diferente quando lhe chamamos livre do que quando o consideramos como peça da natureza e // submetido às suas leis, e que ambos, não só *podem* muito bem estar juntos, senão que devem ser pensados como *necessariamente unidos* no mesmo sujeito; porque, de contrário, não se poderia explicar por que havíamos de sobrecarregar a razão com uma ideia que, embora se deixe unir sem *contradição* a outra suficientemente estabelecida, vem no entanto enredar-nos numa questão que põe a razão no seu uso teórico em grandes dificuldades. Mas este dever incumbe apenas à filosofia especulativa para poder

(1) ...*die Freiheit wegzuvernünfteln*. — Delbos (pág. 197): «...mettre en doute la liberté par des arguties». — Lachelier (pág. 110): «...écarter la liberté par des sophismes». — Morente (pág. 121): «...exclure la liberté». (P. Q.)

abrir caminho livre à filosofia prática. Não cabe, portanto, no arbítrio do filósofo resolver ou deixar intacta a aparente contradição; pois neste último caso a teoria a este respeito é um *bonum vacans*, em cuja posse pode instalar-se com razão o fatalista e expulsar toda a moral do seu pretensão domínio que ela possui sem título algum.

Não se pode contudo dizer ainda aqui que começa a fronteira da filosofia prática. Pois aquela liquidação do debate não lhe pertence de maneira alguma; o que ela exige da razão especulativa é somente que acabe com esta discórdia em que se acha embaraçada em questões teóricas, para que a razão prática tenha repouso e segurança em face dos ataques exteriores que poderiam disputar-lhe o terreno sobre que quer instalar-se.

// Mas a pretensão legítima que mesmo a razão humana vulgar tem à liberdade da vontade funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão quanto a causas determinantes puramente subjectivas, que no conjunto constituem o que pertence somente à sensação e, por conseguinte, cai sob a designação geral de sensibilidade. O homem que, desta maneira, se considera como inteligência, coloca-se assim numa outra ordem de coisas e numa relação com princípios determinantes de espécie totalmente diferente, quando se pensa como inteligência dotada de vontade e por conseguinte de causalidade, do que quando se percebe como um fenómeno no mundo sensível (o que realmente também é) e subordina a sua causalidade, segundo leis da natureza, a uma determinação externa ⁽¹⁾. Ora em breve se apercebe de que ambas

(1) «...und seine Kausalität ausserer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft». — Delbos (pág. 199) traduz, menos exactamente: «...et qu'il subordonne sa causalité, selon une détermination extérieure, aux lois de la nature». — Lachelier (pág. 112), semelhantemente: «...et qu'il subordonne sa causalité à la détermination extérieure des lois naturelles». (P.Q.)

as coisas podem, e até devem, acontecer ao mesmo tempo. Pois que uma *coisa na ordem dos fenómenos* (como pertencente ao mundo sensível) esteja submetida a certas leis, de que essa mesma coisa, como *coisa* ou *ser em si*, é independente, isso não contém a menor contradição; mas que o homem tenha que representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objecto afectado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência, quer dizer como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto como pertencente ao mundo inteligível).

// Daqui provém que o homem se arrogue uma vontade que não deixa medrar nada que apenas pertença aos seus apetites e inclinações, e que, pelo contrário, pensa como possíveis por si, e mesmo como necessárias, acções que só podem acontecer desprezando todos os apetites e todas as solicitações dos sentidos. A causalidade dessas acções reside nele como inteligência e nas leis dos efeitos e acções segundo princípios de um mundo inteligível, do qual nada mais sabe senão que nesse mundo só dá a lei a razão, e a razão pura, independente da sensibilidade. Igualmente, como nesse mundo é ele, como inteligência, que é o eu verdadeiro (ao passo que como homem é apenas fenómeno de si mesmo), essas leis importam-lhe imediata- e categoricamente, de sorte que aquilo a que solicitam as inclinações e apetites (por conseguinte toda a natureza do mundo sensível) em nada pode lesar as leis do seu querer como inteligência; mais ainda, ele não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e não as atribui ao seu verdadeiro eu, isto é à sua vontade; o que ele se imputa, sim, é a complacência que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre as suas máximas com prejuízo das leis racionais da vontade.

Ao introduzir-se assim pelo *pensamento* num mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa em nada os seus

limites; mas ultrapassá-los-ia se quisesse *entrar* nesse mundo por *intuição*, por *sentimento* (1). Aquele primeiro é apenas um pensamento // negativo com respeito ao mundo sensível, o qual não dá leis à razão na determinação da vontade; só é positivo neste único ponto: que essa liberdade, como determinação negativa, está ligada ao mesmo tempo a uma faculdade (positiva) e até a uma causalidade da razão a que chamamos uma vontade e que é a faculdade de agir de tal modo que o princípio das acções seja conforme ao carácter essencial de uma causa racional, quer dizer, à condição da validade universal da máxima como lei. Mas se a razão quisesse ainda tirar do mundo inteligível um *objecto da vontade*, isto é um móbil, então ultrapassaria ela os seus limites e pretenderia conhecer alguma coisa de que nada sabe. O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenómenos *para se pensar a si mesma como prática*, o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, o que porém é necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si mesmo como inteligência, por conseguinte como causa racional e actuante pela razão, isto é livremente eficiente. Este pensamento traz na verdade consigo a ideia de uma outra ordem e legislação do que a do mecanismo natural que conerne o mundo sensível, e torna necessário // o conceito de um mundo inteligível (isto é, o todo dos seres racionais como coisas em si mesmas), mas isto sem a mínima pretensão de ultrapassar aqui o pensamento do que é simplesmente a sua condição

(1) «...wohl aber, wenn sie sich hineinschauen, hineinempfinden wollten». — Delbos (pág. 201); «elle ne les dépasserait que si elle voulait, en entrant dans ce monde, s'y apercevoir, s'y sentir». — Lachelier (pág. 113); «...comme elle le ferait si elle voulait s'y apercevoir et s'y sentir». — Morente (pág. 124): «los traspasa cuando quiere intuirse, sentirse en ese mundo». (P.Q.)

formal, quer dizer a universalidade da máxima da vontade como lei, por conseguinte a autonomia da vontade, que é a única que pode ser compatível com a sua liberdade; pelo contrário, todas as leis que se relacionem com um objecto têm como resultado heteronomia, que só se pode encontrar em leis naturais e se refere só ao mundo sensível.

Mas a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a *explicar como é* que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que *explicar como é que é possível a liberdade*.

Pois nós nada podemos explicar senão aquilo que podemos reportar a leis cujo objecto possa ser dado em qualquer experiência possível. Ora a liberdade é uma mera ideia cuja realidade objectiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida. Ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é duma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão independentemente de // instintos naturais). Ora, onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação*, e nada mais resta senão a *defesa*, isto é, a repulsão das objecções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declaram a liberdade impossível. Pode-se-lhes mostrar somente que a contradição que eles julgam ter descoberto aqui não consiste senão no seguinte: — para tornar válida a lei natural no que concerne as acções humanas, eles tiveram de considerar o homem necessariamente como fenómeno; e agora, quando se exige deles que o pensem também, enquanto inteligência, como coisa em si mesma, eles continuam ainda a considerá-lo como fenómeno; e então,

em verdade, o facto de subtrair a causalidade do homem (quer dizer a sua vontade) a todas as leis naturais do mundo sensível em um e o mesmo sujeito, constituiria uma contradição; mas esta contradição desaparece se eles quiserem reflectir e confessar, como é justo, que por trás dos fenómenos têm de estar, como fundamento deles, as coisas em si mesmas (ainda que ocultas), a cujas leis eficientes se não pode exigir que sejam idênticas àquelas a que estão submetidas as suas manifestações fenomenais.

A impossibilidade subjectiva de *explicar* a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um // interesse (*) que o homem possa tomar pelas leis morais; e, no entanto, é um facto que ele toma realmente interesse por elas, cujo fundamento em nós é o que chamamos sentimento moral, sentimento que alguns têm falsamente apresentado como padrão do nosso juízo moral, quando é certo que ele deve ser considerado antes como o efeito *subjectivo* que a lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece os princípios objectivos.

(*) Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna em causa determinante da vontade. Por isso se diz só de um ser racional que ele toma interesse por qualquer coisa; as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis. A razão só toma um interesse imediato na acção quando a validade universal da máxima desta acção é princípio suficiente de determinação da vontade. Só um tal interesse é puro. Mas quando a razão só pode determinar a vontade por meio de um outro objecto do desejo ou sob o pressuposto de um sentimento particular do sujeito, então ela só toma na acção um interesse mediato; e, como a razão não pode descobrir por si mesma, sem experiência, nem objectos da vontade nem um sentimento particular que lhe sirva de fundamento, este último interesse seria apenas empírico e não um interesse racional puro. O interesse lógico da razão (para fomentar os seus conhecimentos) nunca é imediato, mas pressupõe sempre propósitos do seu uso. (Nota de Kant.)

Para que um ser, ao mesmo tempo racional e afectado pelos sentidos, queira aquilo que só a razão lhe prescreve como dever, é preciso sem dúvida uma faculdade da razão que *inspire* um *sentimento de prazer* ou de satisfação no cumprimento do dever, e, por conseguinte, que haja uma causalidade // da razão que determine a sensibilidade conforme aos seus princípios. Mas é totalmente impossível compreender, isto é tornar concebível *a priori*, como é que um simples pensamento, que não contém em si nada de sensível, pode produzir uma sensação de prazer ou de dor; pois isto é uma espécie particular de causalidade, da qual, como de toda a causalidade, absolutamente nada podemos determinar *a priori*, mas a respeito da qual temos de consultar só a experiência. Ora, como esta não nos pode oferecer relação alguma de causa a efeito senão entre dois objectos da experiência, e como aqui a razão pura deve ser, por simples ideias (que não fornecem nenhum objecto para a experiência), a causa de um efeito que reside, sem dúvida, na experiência, é-nos totalmente impossível a nós homens explicar como e porquê nos interessa a *universalidade da máxima como lei*, e, portanto, a moralidade. Apenas uma coisa é certa: — e é que não é *porque tenha interesse* que tem validade para nós (pois isto seria heteronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base, e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora), mas sim interessa porque é válida para nós como homens, pois que nasceu da nossa vontade, como inteligência, e portanto do nosso verdadeiro eu; *mas o que pertence ao simples fenómeno é necessariamente subordinado pela razão à constituição da coisa em si mesma.*

// À pergunta, pois: — Como é possível um imperativo categórico? — pode, sem dúvida, responder-se na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer a ideia da liberdade, e igualmente na medida em que se pode aper-

ceber a necessidade deste pressuposto, o que para o *uso prático* da razão, isto é para a convicção da *validade deste imperativo*, e portanto também da lei moral, é suficiente; mas como seja possível esse pressuposto mesmo, isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão humana. Mas pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a consequência necessária é a *autonomia* dessa vontade como a condição formal que é a única sob que ela pode ser determinada. Não é somente muito *possível* (como a filosofia especulativa pode mostrar) pressupor esta liberdade da vontade (sem cair em contradição com o princípio da necessidade natural na ligação dos fenómenos do mundo sensível), mas é também *necessário*, sem outra condição, para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão, por conseguinte de uma vontade (distinta dos desejos), admiti-la praticamente, isto é na ideia, como condição de todas as suas acções voluntárias. Ora *como* uma razão pura, sem outros móveis, venham eles donde vierem, possa por si mesma ser prática, isto é, como o *simples princípio da validade // universal de todas as suas máximas como leis* (que seria certamente a forma de uma razão pura prática), sem matéria alguma (objecto) da vontade em que de antemão pudesse tomar-se qualquer interesse, possa por si mesma fornecer um móbil e produzir um interesse que pudesse chamar-se puramente *moral*; ou, por outras palavras: *como uma razão pura possa ser prática* — explicar isto, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz; e todo o esforço e todo o trabalho que se empreguem para buscar a explicação disto serão perdidos.

É exactamente o mesmo como se eu buscasse descobrir como seja possível a liberdade mesma como causalidade de uma vontade. Pois aqui abandono eu o princípio filosófico da explicação, e não tenho nenhum outro. É verdade que poderia agora aventurar-me a voos fantásticos no mundo inteligível, que ainda me resta, no mundo das inteligências;

// BA 125

mas, posto que dele tenha uma *ideia*, e bem fundada, não tenho, contudo, o menor *conhecimento* dele nem posso nunca vir a tê-lo com todo o esforço da minha faculdade natural da razão. Este mundo ⁽¹⁾ significa apenas alguma coisa que subsiste depois de eu ter excluído dos princípios determinantes da minha vontade tudo o que pertence ao mundo sensível, só para restringir o princípio dos móveis tirados do campo da sensibilidade, limitando esse campo e mostrando que ele não abrange o todo no todo, mas que fora dele há ainda algo mais; este algo mais, porém, // não o conheço. Da razão pura que pensa este ideal nada mais me resta, depois de separar dela toda a matéria, isto é, todo o conhecimento dos objectos, do que a forma, quer dizer a lei prática da validade universal das máximas e, em conformidade com ela, pensar a razão em relação com um mundo puro inteligível como causa possível eficiente, isto é, como causa determinante da vontade; aqui o móbil tem que faltar inteiramente, a não ser que esta ideia de um mundo inteligível fosse ela mesma o móbil ou aquilo por que a razão toma originariamente interesse; mas tornar isto concebível é exactamente o problema que nós não podemos resolver.

E aqui, pois, que se encontra o limite extremo de toda a investigação moral; mas determiná-lo é de grande importância já para que, dum lado, a razão não vá andar no mundo sensível, e por modo prejudicial aos costumes, à busca do motivo supremo de determinação e dum interesse, concebível sem dúvida, mas empírico, e para que, por outro lado, não agite em vão as asas, sem sair do mesmo sítio, no espaço, para ela vazio, dos conceitos transcenden-

(1) «Este mundo...» — Delbos (pág. 207) e Lachelier (pág. 119) traduzem o «*sie*» do original como reportando-se a «ideia»: «*cette idée...*» — Parece-me que Morente (pág. 130) interpreta melhor: «*Ese mundo...*» (P.Q.)

// BA 126

tes, sob o nome de mundo inteligível, e para que se não perca entre quimeras. De resto a ideia de um mundo inteligível puro, como um conjunto de todas as inteligências, ao qual pertencemos nós mesmos como seres racionais (posto que, por outro lado, sejamos ao mesmo tempo membros do mundo sensível), continua a ser uma ideia utilizável e lícita em vista de uma crença // racional, ainda que todo o saber acabe na fronteira deste mundo, para, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos *fins em si mesmos* (dos seres racionais), ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza, produzir em nós um vivo interesse pela lei moral.

NOTA FINAL

O uso especulativo da razão, *com respeito à natureza*, conduz à absoluta necessidade de qualquer causa suprema do mundo; o uso prático da razão, *com respeito à liberdade*, conduz também a uma necessidade absoluta, mas somente das leis das acções de um ser racional como tal. Ora, é um princípio essencial de todo o uso da nossa razão levar o seu conhecimento até à consciência da sua *necessidade* (pois sem ela não seria nunca conhecimento da razão). Mas também é uma *limitação* igualmente essencial da mesma razão não poder ela conhecer a *necessidade* nem do que existe ou acontece, nem do que deve acontecer, sem pôr uma *condição* sob a qual isso existe ou acontece ou deve acontecer. Desta sorte, porém, pela constante pesquisa da // condição, vai sendo sempre adiada a satisfação da razão. Por isso ela busca sem descanso o incondicional-necessário e vê-se forçada a admiti-lo, sem meio algum de o tornar concebível a si mesma; feliz bastante quando pode achar já só o conceito que se compadece com este

// BA 127, 128

pressuposto. Não é, pois, nenhum defeito da nossa dedução do princípio supremo da moralidade, mas é sim uma censura que teria de dirigir-se à razão humana em geral, o ela não poder tornar concebível uma lei prática incondicionada (como tem que sê-lo o imperativo categórico) na sua necessidade absoluta; pois não há que censurá-la por que ela o não queira fazer por meio de uma condição, quer dizer por meio de qualquer interesse posto por fundamento, porque então não seria uma lei moral, isto é, uma lei suprema da liberdade. E assim nós não concebemos, na verdade, a necessidade prática incondicionada do imperativo moral, mas concebemos, no entanto, a sua *inconcebibilidade*, e isto é tudo o que, com justiça, se pode exigir de uma filosofia que aspira a atingir, nos princípios, os limites da razão humana.