IMMANUEL KANT

FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

LiteraMundo

Fundamentação da Metafísica dos Costumes Immanuel Kant Tradução de Antônio Pinto de Carvalho Companhia Editora Nacional

PREFÁCIO

A ANTIGA filosofia grega repartia-se em três ciências: a Física, a Ética e a Lógica.. Esta divisão está inteiramente de acordo com a natureza das coisas, nem temos que introduzir-lhe qualquer espécie de aperfeiçoamento, a não ser acrescentar o princípio em que ela se baseia, para que desse modo possamos, por um lado, possuir a certeza de ela ser completa e, por outro lado, determinar com exatidão as subdivisões necessárias. Todo conhecimento racional é ou material e refere-se a qualquer objeto, ou formal e ocupa-se exclusivamente com a forma do entendimento e da razão, um e outro em si mesmos considerados, e com as regras universais do pensamento em geral, sem distinção de objetos. A filosofia formal denomina-se LÓGICA, mas a filosofia material, que trata de objetos determinados e das leis a que eles estão sujeitos, divide-se, por sua vez, em duas, visto estas leis serem ou leis da natureza ou leis da liberdade. A ciência das primeiras chama-se FÍSICA; a das segundas, ÉTICA. Aquela dá-se também o nome de Filosofia da natureza ou Filosofia natural; a esta, o de Filosofia dos costumes. A Lógica não pode comportar parte empírica, ou seja, parte na qual as leis universais e. necessárias do pensamento estribem em princípios tomados da experiência; de contrário, não seria lógica, isto é, cânone do entendimento e da razão, válido para todo pensamento e capaz de ser demonstrado. Ao invés, tanto a Filosofia natural como a Filosofia moral podem, cada uma, possuir uma parte empírica, pois devem aplicar suas leis, aquela à natureza como a objeto da experiência, e esta à vontade humana enquanto afetada pela natureza: leis, no primeiro, caso, em conformidade com as quais tudo acontece; leis, no segundo caso, de acordo com as quais tudo deve (388) acontecer, tomando todavia em consideração as condições, mercê das quais muitas vezes não acontece o que deveria acontecer.

Pode-se denominar empírica toda filosofia que se apóia em princípios da experiência; e pura, a que deriva suas doutrinas exclusivamente de princípios a priori. Esta, quando simplesmente formal, chama-se Lógica; mas, se for circunscrita a determinados objetos do entendimento, recebe o

nome de Metafísica.

Deste modo, surge a idéia de uma dupla metafísica: uma Metafísica da natureza e uma Metafísica dos costumes. A Física terá pois, além de sua parte empírica, uma parte racional . Outro tanto sucede com a Ética; embora, aqui, a parte empírica possa denominar-se particularmente Antropologia prática, e a parte racional receber o nome de Moral.

Todas as indústrias, mesteres e artes lucraram com a divisão do trabalho. Devido a ela, não é um só que faz todas as coisas, mas cada qual se circunscreve àquela tarefa peculiar que, por seu modo de execução, se distingue sensivelmente das demais, a fim de poder cumpri-la com o máximo de perfeição e de facilidade possível. Onde os trabalhos não são assim divididos e discriminados, e cada artista tem de realizar tudo por si, as indústrias permanecem numa fase de grande barbárie. Ora seria, por certo, questão digna de ser examinada, perguntar se a filosofia pura não exige em todas as suas

partes uni especialista que se lhe dedique exclusivamente, e se, para o conjunto desta indústria que é a ciência, não seria preferível que os que estão habituados a apresentar, conforme ao gosto do público, o empírico imiscuído com o racional, combinado em toda a sorte de proporções que eles próprios desconhecem, que a si próprios se qualificam de autênticos pensadores ao mesmo tempo que apodam de visionários os que se ocupam da parte puramente racional, se não seria preferível, digo, que esses tais fossem advertidos a que não se incumbissem simultaneamente de duas tarefas que devem ser desempenhadas de maneira inteiramente diferente, cada uma das quais reclama sem dúvida talento particular, e cuja reunião numa só pessoa conduz fatalmente a produzir obra imperfeita. Limito-me, entanto, aqui, a perguntar se a natureza da ciência não exige que se separe sempre com sumo cuidado a parte empírica da parte racional, que se faça preceder a Física propriamente dita (empírica) de uma Metafísica da natureza, e a Antropologia prática de uma Metafísica dos costumes, as quais Metafísicas deveriam ser cuidadosamente expurgadas de todo elemento (389) empírico, com o intuito de saber tudo o que a razão pura pode fazer em ambos os casos e em que mananciais ela haure esta sua doutrinação a priori, quer semelhante tarefa seja empreendida por todos os moralistas (que não têm

conto), quer somente por alguns que para tal se sintam especialmente chamados.

Como aqui não tenho em vista senão propriamente a filosofia moral, limito a estes termos a questão proposta: não seria de suma necessidade elaborar, de vez, uma Filosofia moral. pura completamente expurgada de tudo quanto é empírico e pertence à Antropologia? Que tal filosofia deva existir resulta manifestamente da idéia comum do dever e das leis morais. Deve-se concordar que uma lei, para possuir valor moral, isto é, para fundamentar uma obrigação, precisa de implicar em si uma absoluta necessidade; requer, além disso, que o mandamento: "Não deves mentir" não seja válido somente para os homens, deixando a outros seres racionais a faculdade de não lhe ligarem importância. O mesmo se diga das restantes morais propriamente ditas. Por conseguinte, o princípio da obrigação não deve ser aqui buscado na natureza do homem, nem nas circunstâncias em que ele se encontra situado no mundo, mas a priori. só nos conceitos da razão pura]; e qualquer outra prescrição, que estribe nos princípios da simples experiência, mesmo que sob certos aspectos fosse prescrição universal, por pouco que se apóie em razões empíricas, nem que seja por um motivo apenas, pode ser denominada regra prática, nunca porém lei moral.

Pelo que, em todo conhecimento prático não só as leis morais, juntamente com seus princípios, se distinguem essencialmente de tudo o que contém algum elemento empírico, como também toda filosofia moral se apóia inteiramente em sua parte pura, e, aplicada ao homem, não deduz coisa alguma do conhecimento do que este é (Antropologia), senão que lhe confere, na medida em que ele é ser racional, leis a priori. Sem dúvida tais leis exigem uma faculdade de julgar aguçada pela experiência, capaz de, em parte, discernir em que casos elas são aplicáveis e, em parte, procurar-lhes acesso à vontade humana e influência para a prática; porque o homem, sujeito como se encontra a tantas inclinações, possui decerto capacidade para conceber a idéia de uma razão pura prática, mas não pode assim com facilidade Tornar essa idéia eficaz in concreto em seu procedimento.

(390) Uma Metafísica dos costumes é pois rigorosamente necessária, não só por motivo de necessidade da especulação, a fim de indagar a origem

dos princípios práticos que existem a priori em nossa razão, mas também porque a própria moralidade está sujeita a

toda a espécie de perversões, enquanto carecer deste fio condutor e desta norma suprema de sua exata apreciação. Com efeito, para que uma ação seja moralmente boa, não basta que seja conforme com a lei moral; é preciso, além disso, que seja praticada por causa da mesma lei moral; de contrário, aquela conformidade e apenas muito acidental e muito incerta, visto como o princípio estranho à moral produzirá, sem dúvida, de quando em quando, ações conformes com a lei, mas muitas vezes também ações que lhe são contrárias - Ora, a lei moral em sua pureza e genuinidade (e justamente é isto o que mais importa na prática) não deve ser buscada senão numa Filosofia pura; donde, a necessidade de esta (a Metafísica) vir em primeiro lugar, pois sem ela não pode haver filosofia moral. Nem a filosofia, que confunde princípios puros com princípios práticos merece o nome de filosofia (pois esta distingue-se do conhecimento racional comum, precisamente por expor numa ciência à parte o que este conhecimento comum apreende apenas de modo confuso); merece menos ainda o nome de filosofia moral, porque justamente devido a tal confusão prejudica a pureza da moralidade e vai de encontro a seu próprio fim.

Não se pense todavia que o que se requer aqui se encontre já na propedêutica que o ilustre WOLFF antepõe à sua filosofia moral, a saber na obra a que deu o título de Filosofia prática universal, e que, por conseguinte, não há campo inteiramente novo que explorar. Precisamente porque essa propedêutica devia ser uma filosofia prática universal, considerou ela, não uma vontade de qualquer espécie particular, como seria, por exemplo, uma vontade determinada, não por motivos empíricos, mas só por princípios a priori, e que pudesse ser denominada vontade pura, mas o querer em geral, com todas as ações e condições que lhe convém dentro deste significado geral; distingue-se pois da Metafísica dos costumes, do mesmo modo que a Lógica geral se distingue da Filosofia transcendental: a Lógica geral expõe as operações e regras do pensamento em geral, ao passo que a Filosofia transcendental expõe unicamente as operações e regras particulares do pensamento puro, ou seja, do pensamento, por meio do qual os objetos são conhecidos inteiramente a priori. É que a Metafísica dos costumes deve indagar a

idéia e os princípios de uma vontade pura possível, e não as ações e condições do humano querer em geral, as quais, e m sua maioria, são tomadas da Psicologia. O fato de na Filosofia prática geral se falar igualmente (391) (embora sem razão) de leis morais e de dever não constitui objeção contra o que afirmo. Com efeito, os autores dessa ciência permanecem fiéis, neste ponto, à idéia que dela formam; não distinguem, entre os princípios de determinação, aqueles que, como tais, são representados absolutamente a priori pela só razão e são propriamente morais, daqueles que são empíricos, e que o entendimento erige em conceitos gerais por um simples confronto das experiências; consideram-nos, ao invés, sem atentarem na diferença de suas origens, apenas segundo seu número maior ou menor (pois os encaram como sendo todos da mesma espécie) e formam assim seu conceito de obrigação. Na verdade, este conceito é tudo menos moral; mas é o único que se pode esperar de uma filosofia que, sobre a origem de todos os conceitos práticos possíveis, não decide de maneira nenhuma se se produzem a priori ou só a posteriori.

Ora, propondo-me publicar, um dia, uma Metafísica dos costumes, faço-a preceder deste opúsculo que lhe serve de fundamentação. Decerto não há, um rigor, outro fundamento em que da possa assentar, de não seja a Crítica de uma razão pura prática, do mesmo modo que, para fundamentar a Metafísica, se requer a Crítica da razão pura especulativa por mim já publicada. Mas, em parte, a primeira destas Críticas não é de tão extrema necessidade como a segunda, porque em matéria moral a razão humana, mesmo entre o

comum dos mortais, pode ser facilmente levada a alto grau de exatidão e de perfeição, ao passo que no seu uso teorético, mas puro, da é totalmente dialética; e, em parte, no que concerne à Crítica de uma razão pura prática, para que ela seja completa, reputo imprescindível que se mostre ao mesmo tempo a unidade da razão prática e da razão especulativa num princípio comum; pois que, em última instância, só pode haver uma e a mesma razão, e só na aplicação desta há lugar para distinções. Ora, não me seria possível aqui realizar um trabalho tão esmiuçado e completo, sem introduzir considerações de ordem inteiramente diferente e sem lançar a confusão no ânimo do leitor. Por isso, em vez de dar a este livrinho o título de Crítica da razão pura prática, denominei-o

Fundamentação da Meta física dos costumes.

Mas, porque, em terceiro lugar, uma Metafísica dos costumes, não obstante o que o título comporta de assustador, pode entanto ser exposta em forma popular e adequada à inteligência do vulgo, afigura-se-me útil publicar à parte este trabalho preliminar, no qual são assentes os fundamentos, (392) para posteriormente não me ver obrigado a imiscuir sutilezas, inevitáveis em semelhante matéria, a doutrinas de mais fácil compreensão.

A presente Fundamentação não é mais do que a pesquisa e a determinação do princípio supremo da moralidade, o bastante para constituir um todo completo, separado e distinto de qualquer outra investigação moral. Certamente minhas afirmações sobre tão momentoso problema, e que até ao presente não foi tratado de modo satisfatório, muito pelo contrário, receberiam ampla e elucidativa confirmação, se o princípio em questão fosse aplicado a todo o sistema, mercê do poder de explicação suficiente que ele em tudo manifesta; vi-me porém obrigado a renunciar a esta vantagem, que, no fundo, estaria mais de acordo com o meu amor próprio do que com o interesse geral, uma vez que a facilidade de aplicação de um princípio bem como sua aparente suficiência não fornecem prova absolutamente segura de sua exatidão, antes, pelo contrário, suscitam em nós certa atitude de parcialidade capaz de nos induzir a não examiná-lo e apreciá-lo rigorosamente por si mesmo, sem atender às conseqüências.

Segui, neste opúsculo, o método que penso ser o mais conveniente, quando pretendemos elevar-nos analiticamente do conhecimento vulgar à determinação do princípio supremo do mesmo, e, depois, por caminho inverso, tornar a descer sintèticamente do exame deste princípio e de suas origens ao conhecimento vulgar, onde se verifica sua aplicação. A divisão da obra é pois a seguinte: 1) Primeira secção: Passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico.

2) Segunda secção: Passagem da filosofia moral popular à Metafísica dos costumes. 3) Terceira secção: Último passo da Metafísica dos costumes à Crítica da razão pura prática.

PRIMEIRA SEÇÃO

Passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico NÃO É POSSÍVEL conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrição possa ser considerada boa, a não ser uma só: uma BOA VONTADE. A inteligência, o dom de apreender as semelhanças das coisas, a faculdade de julgar, e os

demais talentos do espírito, seja qual for o nome que se lhes dê, ou a coragem, a decisão, a perseverança nos propósitos, como qualidades do temperamento, são sem dúvida, sob múltiplos respeitos, coisas boas e apetecíveis; podem entanto estes dons da natureza tornar-se extremamente maus e prejudiciais, se não for boa vontade que deles deve servir-se e cuja especial disposição se denomina caráter. O mesmo se diga dos dons da fortuna. O poder, a riqueza, a honra, a própria saúde e o completo bem-estar e satisfação do próprio estado, em resumo o que se chama felicidade, geram uma confiança em si mesmo que muitas vezes se converte em presunção, quando falta a boa vontade para moderar e fazer convergir para fins universais tanto a imprudência que tais dons exercem sobre a alma como também o princípio da ação. Isto, sem contar que um espectador razoável e imparcial nunca lograria sentir satisfação em ver que tudo corre ininterruptamente segundo os desejos de uma pessoa que não ostenta nenhum vestígio de verdadeira boa vontade; donde parece que a boa vontade constitui a condição indispensável para ser feliz.

Há certas qualidades favoráveis a esta boa vontade e que podem facilitar muito sua obra, mas que, não obstante, (394) não possuem valor intrínseco absoluto, antes pressupõem sempre uma boa vontade. É esta uma condição que limita o alto apreço em que, justificadamente, as temos, e que não permite reputá-las incondicionalmente boas. A moderação nos afetos e paixões, o domínio de si e a calma reflexão, não são apenas bons sob múltiplos aspectos, mas parece constituírem até uma parte do valor intrínseco da pessoa; falta contudo ainda muito para que sem restrição possam ser considerados bons (a despeito do valor incondicionado que os antigos lhes atribuíam). Sem os princípios de uma boa vontade podem tais qualidades tornar-se extremamente más: por

exemplo, o sangue frio de um celerado não só o torna muito mais perigoso, como também, a nossos olhos, muito mais detestável do que o teríamos julgado sem ele. A boa vontade é tal, não por suas obras ou realizações, não por sua aptidão para alcançariam fim proposto, mas só pelo "querer " por outras palavras, é boa em si e, considerada em si mesma, deve sem comparação ser apreciada em maior estima do que tudo quanto por meio dela poderia ser cumprido unicamente em favor de alguma inclinação ou, se , se prefere, em favor da soma de todas as inclinações. Mesmo quando, por singular adversidade do destino ou por avara dotação de uma natureza madrasta, essa vontade fosse completamente desprovida do poder de levar a bom termo seus propósitos; admitindo até que seus esforços mais tenazes permanecessem estéreis; na hipótese mesmo de que nada mais restasse do que a só boa vontade (entendendo por esta não um mero desejo, mas o apelo a todos os meios que estão ao nosso alcance), ela nem por isso deixaria de refulgir como pedra preciosa dotada de brilho próprio, como alguma coisa que em si possui valor. A utilidade ou inutilidade em nada logra aumentar ou diminuir esse valor. A utilidade seria, por assim dizer, apenas o engaste que faculta o manejo da jóia no uso corrente, ou capaz de fazer convergir para si a atenção dos que não são suficientemente entendidos no assunto, mas que nunca poderia torná-la recomendável aos peritos nem determinar-lhe o valor.

Há todavia nesta idéia do valor absoluto da simples vontade, neste modo de a estimar prescindindo de qualquer critério, de utilidade, algo de tão estranho que, a despeito do completo acordo existente entre ela e a razão comum, pode todavia surgir uma suspeita: quem sabe se, na realidade, não se alberga aqui, no fundo, senão uma vaporosa fantasmagoria e (395) se não será compreender falsamente a natureza em sua intenção de conferir à razão a direção de nossa vontade. Pelo que, propomo-nos examinar, desde este ponto de vista, a idéia do valor absoluto da pura vontade.

Na constituição natural de um ser organizado, ou seja, de um ser constituído em vista da vida, assentamos como princípio fundamental que não existe órgão destinado a uma função, que não seja igualmente o mais próprio e adaptado a essa função. Ora, se num ser prendado de razão e de vontade a natureza tivesse como fim peculiar a sua conservação, o seu

bem-estar, numa palavra, a sua felicidade, devemos confessar que ela teria tomado muito mal suas precauções, escolhendo a razão desse ser como executora de sua intenção. Todas as ações, que um tal ser deve cumprir para realizar este fim, bem como a regra completa de seu comportamento, ter-lhe-iam sido indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, podendo desse modo aquele fim ter sido muito mais facilmente alcançado do que por meio da razão; e se a uma tal criatura devesse ser concedida por acréscimo a razão, esta não deveria servir-lhe senão para refletir sobre as felizes disposições de sua natureza, para as admirar, para delas se regozijar e se mostrar grata à Causa benfazeja; que não para submeter àquela, fraca e ilusória direção sua potência apetitiva, estragando assim os planos da natureza, Numa palavra, a natureza teria impedido que a razão se imiscuísse num uso prático e tivesse a presunção de, com suas fracas luzes, formular para si o plano da felicidade e os meios de a alcançar; a natureza teria tomado sobre si a escolha, não só dos fins, como também dos meios, e com sábia previdência os teria confiado ao instinto .

É fato que, quanto mais uma razão cultivada se afadiga na busca dos prazeres da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento; donde acontece que para muitos, e justamente para os mais experimentados no uso da razão, se eles são bastante sinceros para o confessar, surge um certo grau de mesologia ou, por outras palavras, de ódio da razão. Feito o cômputo das vantagens que auferem, não digo da descoberta de todas as artes que convergem no luxo vulgar, mas também das ciências (que, no fim, lhes aparecem como um luxo do entendimento), verificam eles que as fadigas sofridas superam em muito a felicidade desfrutada; (396) e, por tal motivo, comparando-se com a categoria de homens inferiores, que de preferência se deixam guiar pelo instinto, nem concedem à razão senão diminuta influência sobre seu procedimento, acabam por sentir mais inveja do que desprezo deles. Importa, além disso, confessar que o juízo de tais homens que rebaixam muito e chegam a reduzir a nada as pomposas glorificações das vantagens que a razão nos deveria proporcionar relativamente à felicidade e contentamento da vida, não provém de maneira nenhuma do mau humor ou da falta de agradecimento à bondade da Providência; mas que, no fundo deste juízo, se alberga a idéia, não expressa, de que o fim de sua

existência é, de fato, diferente e muito mais nobre, que a este fim e não à felicidade a razão é peculiarmente destinada, e que, por conseguinte, a ele, como a condição suprema, devem as mais das vezes submeter-se as intenções particulares do homem.

Com efeito, dado que a razão não é suficientemente capaz de guiar com segurança a vontade no concernente a seus objetos e satisfação de todas as nossas necessidades (que ela em parte concorre para multiplicar), e que um instinto natural inato a guiaria mais seguramente a esse fim; atendendo entanto a que a razão nos foi outorgada como potência prática; isto é, como potência que deve exercer influência sobre a vontade, é mister que sua verdadeira destinação seja produzir uma vontade boa, não como meio para conseguir qualquer outro fim, mas boa cm si mesma; para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que, em tudo o mais, a natureza, na repartição de suas propriedades, procedeu de acordo com. fins determinados. Esta vontade poderá não ser o único bem, o bem integral; deve porém ser necessariamente o bem supremo, a

condição donde dependem os restantes bens, e até mesmo a aspiração à felicidade. ""Neste caso, é perfeitamente coadunável com a sabedoria da natureza o fato de a cultura da razão, indispensável para obter o primeiro destes fins que é incondicionado, limitar de muitos modos, ao menos nesta vida, a obtenção segundo, que é sempre um fim condicionado, ou seja, a felicidade, até ao ponto de reduzir a nada a sua realização. Nisto a natureza não age contra toda finalidade, pois a razão, que reconhece que seu supremo destino prático consiste em criar uma boa vontade, não pode encontrar o cumprimento deste propósito senão satisfação a ela adequada, ou seja, resultante da realização de um fim que só ela determina, embora daí redunde algum prejuízo para os fins da inclinação.

A fim de elucidar o conceito de uma vontade (397) altamente estimável em si, de uma vontade boa independentemente de qualquer intenção ulterior, conceito já inerente a todo entendimento são e que precisa não tanto de ser ensinado quanto apenas de ser explicado; a fim de elucidar este conceito, que ocupa sempre o posto mais elevado na apreciação do valor completo de nossas ações e constitui a condição de tudo o mais, examinaremos o conceito do DÊVER, que contém o de uma boa vontade, com certas restrições, e certo, e com certos entraves subjetivos, mas que,

longe de o dissimularem e tornarem irreconhecível, mais o salientam por contraste e o tornam mais esplendente. Passo aqui em silêncio todas as ações geralmente havidas por contrárias ao dever, se bem que, deste ou daquele ponto de vista, possam ser úteis, pois nelas não se põe a questão de saber se podem ser praticadas por dever\ uma vez que estão em contradição com ele. Deixo também de lado as ações que são realmente conformes com o dever, para as quais entanto os homens não sentem inclinação imediata, mas que apesar disso executam sob o impulso de outra tendência porque, em tal caso, é fácil distinguir se a ação conforme com o dever foi realizada por dever ou por cálculo interesseiro. Muito mais difícil é notar esta distinção, quando, sendo a ação conforme com o dever, o sujeito sente para com ela uma inclinação imediata. Por exemplo, é manifestamente conforme com o dever que o comerciante não peça um preço demasiado elevado a um comprador inexperiente, e, mesmo quando o comércio é intenso, o comerciante hábil não procede desse modo; mantém, pelo contrário, um preço fixo igual para todos, de sorte que uma criança lhe pode comprar uma coisa pelo mesmo preço que qualquer outro cliente. As pessoas são pois servidas lealmente; mas isso não basta para crer que o negociante procedeu assim por dever ou por princípios de probidade; movia-o o interesse; e não se pode supor neste caso que ele tivesse, além disso, uma inclinação imediata para com seus clientes, que o induzisse a fazer, por amor, preços mais convenientes a um do que a outro. Eis aí uma ação cumprida não por dever, nem por inclinação imediata, mas tão- somente por cálculo interesseiro.

Pelo contrário, conservar a própria vida é um dever, e é, além disso, uma coisa para a qual todos sentimos inclinação imediata. Justamente por isso a solicitude muitas vezes angustiante que a maior parte dos homens demonstra pela vida é destituída de todo valor intrínseco, e a máxima, que, (398) exprime tal solicitude, não tem nenhum valor moral. De fato, eles conservam a vida conformemente ao dever, mas não por dever. Ao invés, se contrariedades ou uma dor sem esperança tiraram a um homem todo o prazer da vida, se o infeliz, de ânimo forte, se sente mais enojado de sua sorte que descoroçoado ou abatido, se deseja a morte, e, no entanto, conserva a vida sem a amar, não por inclinação ou temor, mas por dever, então sua máxima comporta valor moral.

Ser benfazejo, quando se pode, é um dever; contudo há certas almas tão propensas à simpatia que, sem motivo de vaidade ou de interesse, experimentam viva satisfação em' difundir em volta de si a alegria e se comprazem em ver os outros felizes, na medida em que isso é obra delas. Mas afirmo que, em tal caso, semelhante ação, por conforme ao dever e por amável que seja, não possui valor moral verdadeiro; é simplesmente concomitante com outras inclinações, por exemplo, com o amor da glória, o qual, quando tem em vista um objeto em harmonia com o interesse público e com o dever, com o que, por conseguinte, é honroso, merece louvor e estímulo, mas não merece respeito; pois à máxima da ação falta o valor moral, que só está presente quando as ações são praticadas, não por inclinação, por dever. Imaginemos pois a alma deste filantropo anuviada por um daqueles desgostos pessoais que sufocam toda simpatia para com a sorte alheia; que ele tenha ainda a possibilidade de minorar os males de outros desgraçados, sem que todavia se sinta comovido com os sofrimentos deles, por se encontrar demasiado absorvido pelos seus próprios; e que, nestas condições, sem ser induzido por nenhuma inclinação, se arranca a essa extrema insensibilidade e age, não por inclinação, mas só por dever: só nesse caso seu ato possui verdadeiro valor moral. Mais ainda. Se a natureza houvesse deposto no coração deste ou daquele pequena dose de inclinação para a simpatia se um tal homem (aliás honesto), fosse de temperamento frio e indiferente para com os sofrimentos alheios, talvez porque, sendo prendado de especial dom de resistência e de paciente energia contra os sofrimentos próprios, supõe igualmente nos outros, ou deles exige, qualidades idênticas; se a natureza não tivesse particularmente formado este homem (que, na verdade, não seria a sua pior obra) para dele fazer um filantropo, não encontraria ele em si estofo com que se atribuir um valor muito superior ao de um homem de temperamento naturalmente benévolo?. Por certo quê sim. E justamente aqui transparece o valor moral incontestavelmente mais elevado de seu (399) caráter, resultante de ele praticar o bem, não por inclinação, {mas por dever. assegurar a própria, felicidade é um, dever (ao menos, indireto), porque o não estar satisfeito com o seu estado, o viver oprimido por inumeráveis preocupações e no meio de necessidades não preenchidas pode muito facilmente converter-se em grande tentação de infringir seus deveres. Mas, uma vez mais, independentemente do dever, todos os homens possuem dentro em si uma inclinação muito forte

e muito profunda para a felicidade, pois que justamente nesta idéia de felicidade se unem todas as suas tendências. Simplesmente o preceito, que nos manda buscar a felicidade, apresenta muitas vezes caráter tal que prejudica algumas de nossas inclinações, de sorte que não é possível ao homem formar idéia nítida e bem definida do complexo de satisfação de seus desejos, a que dá o nome de felicidade. Não há pois motivo para ficar surpreendido de que'uma só inclinação, determinada quanto ao prazer que promete e quanto à época em que poderá ser satisfeita, seja capaz de sobrepujar uma idéia vaga. Por exemplo, um gotoso preferirá saborear um acepipe de seu agrado, não se lhe dando de sofrer as conseqüências, porque segundo seus cálculos, ao menos nesta circunstância, acha preferível não se privar de um prazer atual, pela esperança acaso infundada de uma felicidade associada à saúde. Mas, também neste caso, se a saúde, para ele ao menos, não fosse coisa a que devesse outorgar lugar preponderante em seus cálculos, permaneceria ainda de pé, neste como nos demais casos, uma lei, a saber, a lei que manda trabalhar pela própria felicidade, não por inclinação, por inclinação, mas por dever. Só então seu comportamento possui autêntico valor moral. Assim devem, sem dúvida, ser compreendidos também os passos da Escritura, onde se ordena amar o próximo e ate os inimigos. Com efeito, o amor, como inclinação, não pode ser comandado; mas praticar o bem por dever, quando nenhuma inclinação a isso nos incita, ou quando uma aversão natural e invencível se opõe, eis um amor prático e

não patológico, que reside na vontade, e não na tendência da sensibilidade, nos princípios da ação, e não numa compaixão emoliente. Ora, é este único amor que pode ser comandado.

Venhamos à segunda proposição. Uma ação cumprida por dever tira seu valor moral não do fim que por ela deve ser alcançado, mas da máxima que a determina. Este valor (400) não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas unicamente do princípio do querer, segundo o qual a ação foi produzida, sem tomar em conta nenhum dos objetos da faculdade apetitiva. De tudo quanto precede, segue-.se que os fins que podemos ter em nossas ações, bem como os efeitos daí resultantes, considerados como fins e molas da vontade, não podem comunicar às ações nenhum valor moral absoluto. Onde pode pois residir esse valor, se não deve encontrar-se na relação da vontade com os resultados esperados destas

ações ? Em nenhuma outra parte é possível encontrá-lo senão no principio da vontade, abstraindo dos fins que podem ser realizados por meio de uma tal ação. De fato, a vontade, situada entre seu princípio a. priori, que é formal e seu móbil a posteriori, que é material, está como que na bifurcação de dois caminhos; e, como é necessário que alguma coisa a determine, será determinada pelo princípio formal do querer em geral, sempre que a ação se pratique por dever, pois lhe é retirado todo princípio material.

Quanto à terceira proposição, conseqüência das duas precedentes, eis como a formulo o dever é a necessidade de cumprir uma ação pelo respeito à lei. Para. o objeto concebido como efeito da ação que me proponho, posso verdadeiramente sentir inclinação, nunca porém respeito, precisamente porque ele é simples efeito, e não a atividade de uma vontade. Do mesmo modo, não posso ter respeito a uma inclinação em geral, seja ela minha ou de outrem; quando muito, posso aprová-la no primeiro caso, no segundo caso talvez até amá-la, isto é, considerá-la como favorável a meu interesse. Só o que está ligado à minha vontade unicamente como princípio, e nunca como efeito, o que não serve a minha inclinação mas a domina, e ao menos a exclui totalmente da avaliação no ato de decidir, por conseguinte a simples lei por si mesma é que pode ser objeto de respeito, e, portanto, ordem, para mim. Ora, se uma ação cumprida por dever elimina completamente a influência da inclinação e, com ela, todo objeto da vontade," nada resta capaz de determinar a mesma vontade, a não ser objetivamente a. lei e subjetivamente um puro respeito a esta lei prática, portanto a máxima (*) de obedecer a essa lei, embora com dano de todas as minhas inclinações" Portanto, o valor moral da ação não reside no (401) efeito que dela se espera, como nem em qualquer princípio da ação que precise de tirar seu móbil deste efeito esperado. Com efeito, todos estes resultados (contentamento de seu estado, e até mesmo contribuição para a felicidade alheia) poderiam provir de outras causas; não é necessária para isso a vontade de um ser raciona, muito embora somente nesta se possa encontrar o supremo bem, o bem incondicionado. Por isso a representação da lei cm si mesma, que seguramente só tem lugar num ser racional, com a condição de ser esta representação, e não o resultado esperado, o princípio determinado da vontade, eis o que só é capaz de

constituir o bem tão excelente que denominamos moral, o qual já se encontra presente na pessoa que age segundo essa idéia, mas que não deve ser esperado somente do efeito de sua ação(**).

(•) Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o princípio capaz de servir também subjetivamente' de principio pratico para todos os seres racionais, se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade apetitiva) é a lei prática (58).

(**) Poderiam objetar-me que, servindo-me do termo respeito, tento apenas refugiar-me num sentimento obscuro, em vez de aclarar a questão por meio de um conceito da razão. Mas, conquanto o respeito seja um sentimento, não é todavia sentimento proveniente de influência estranha, mas, sim, pelo contrário, sentimento espontaneamente produzido por um conceito da razão, e por isso mesmo especificamente distinto dos sentimentos da primeira espécie, referentes à inclinação ou ao temor. O que reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que exprime simplesmente a consciência que tenho da subordinação de minha vontade a uma lei, sem intromissão de outras influências em minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei, e a consciência que tenho dessa determinação, chama-se respeito, de sorte que este deve ser considerado, não como causa da lei, mas como efeito, da mesma sobre o sujeito. Em rigor de expressão o respeito é a representação — de um valor que vai de encontro ao meu amor próprio. Conseguintemente é alguma coisa que não é considerada nem como objeto de inclinação, nem como de temor, se bem que apresente alguma analogia com ambos ao mesmo tempo. O objeto do respeito é pois simplesmente, a lei, lei que nos impomos a nós mesmos, mas que no entanto é necessária em si. Enquanto lei, estamos -lhes sujeitos, sem consultar nosso amor próprio; enquanto imposta por nós a nós mesmos, é conseqüência de nossa vontade. Do primeiro ponto de vista oferece analogia com o temor; do segundo ponto de vista, tem analogia com a inclinação. O respeito que se sente para com uma pessoa, na realidade não 6 mais do que* o respeito da lei (da honestidade, etc.) de qu e essa pessoa nos dá exemplo. Do mesmo modo que consideramos um dever cultivar nossos talentos, assim também vemos numa pessoa prendada de talentos como que o exemplo de. uma lei (que ordena que nos exercitemos cm nos assemelhar-nos nela nisto): eis o que constitui o

nosso respeito. Tudo quanto se designa interesse moral consiste unicamente no respeito da lei. (402) Mas que lei pode ser esta, cuja representação, sem qualquer espécie de consideração pelo efeito que dela se espera, deve determinar a vontade, para que esta possa ser denominada boa absolutamente e sem restrição ? Após ter despojado a vontade de todos os impulsos capazes de nela serem suscitados pela idéia dos resultados provenientes da observância de uma lei, nada mais resta do que a conformidade universal das ações a uma lei em geral que deva servir-lhe de princípio: noutros termos, devo portar-me sempre de modo que eu possa também querer que minha máxima se torne em lei universal. A simples conformidade com a lei em geral (sem tomar por base uma determinada lei para certas ações) é a que serve aqui de princípio à vontade, e por conseguinte deve igualmente servir-lhe de princípio, se o dever não é ilusão vã e conceito quimérico. O bom -senso vulgar, no exercício de seu juízo prát ico, concorda plenamente com o princípio exposto, e nunca o perde de vista. Tomemos, por exemplo, a questão seguinte: ser -me-á lícito, em meio de graves apuros, fazer uma promessa com intenção de a não observar ? Não oferece dificuldade distinguir os dois sentidos que a questão pode comportar, consoante se deseja saber se é prudente, ou se é conforme ao dever, fazer uma promessa falsa. Sem dúvida que muitas vezes pode ser prudente; mas é claro que não basta safar-me, mercê deste expediente, de um embaraço presente; devo ainda examinar com cuidado se dessa mentira não me redundarão, no futuro, aborrecimentos muito mais graves do que aqueles de que me liberto neste momento; e como, a despeito de toda minha sagacidade, não são fáceis de prever as conseqüências, de meu ato, devo./ recear que a perda de confiança por parte de ou trem me acarrete maiores prejuízos que todo o mal que neste momento penso evitar. Agirei pois mais sensatamente, portando- me, nesta ocorrência em conformidade com uma máxima universal e procurando criar o hábito de nada prometer sem intenção de cumprir, Mas depressa se me afigura evidente que tal máxima estriba sempre no temor das conseqüências. Ora, uma coisa é ser sincero por dever, e outra coisa ser sincero pôr temos das conseqüências desagradáveis: no primeiro caso, o conceito da ação em si mesma contém já uma lei para mim; mas no segundo caso, preciso, antes de mais nada, tentar descobrir alhures quais as conseqüências que se seguirão à minha ação. Porque, se me desvio do

princípio do dever, cometo decerto uma ação má; mas se abandono minha máxima de prudência, posso, em certos casos, auferir daí grandes (403) vantagens, embora, na verdade, seja mais seguro ater-me a ela. Afinal de contas, no concernente à resposta a esta questão: se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, o meio mais rápido e infalível de me informar consiste em perguntar a mim mesmo: ficaria eu satisfeito, se minha máxima (tirar -me de dificuldades por meio de uma promessa enganadora devesse valer como lei universal (tanto para mim como para os outros? Poderei dizer a mim mesmo: pode cada homem fazer uma promessa falsa, quando se encontra em dificuldades, das quais não logra safar-se de outra maneira ? Deste modo, depressa me convenço que posso bem querer a mentira! mas não posso, de maneira nenhuma querer uma lei que mande mentir; pois, como conseqüência de tal lei, não mais haveria qualquer espécie de promessa, porque seria, de fato, inútil manifestar minha vontade a respeito de minhas ações futuras a outras pessoas que não acreditariam nessa declaração, ou que, se acreditassem à toa, me retribuiriam depois na mesma moeda; de sorte que minha máxima, tão logo fosse arvorada em lei universal, necessariamente se destruiria a si mesma.

Portanto não preciso de possuir grande perspicácia para saber o que devo fazer, a fim de que minha vontade seja moralmente boa. Mesmo que me faleça a experiência das coisas do mundo, e me sinta incapaz de enfrentar todos os acontecimentos que nele se produzem, basta que a mim próprio pergunte: Podes querer qu e também tua máxima se converta em lei universal ? Se isso não for possível, deve a máxima, ser rejeitada, não precisamente por causa de algum dano que daí possa resultar para ti ou também pára outros, mas porque ela não pode ser admitida como princípio de uma possível legislação universal. Com efeito, a razão me constrange a um respeito imediato para com essa legislação; e se, de momento, não enxergo ainda qual seja o fundamento de tal respeito (o que pode ser objeto de pesquisa por parte do filósofo), ao menos compreendo bem que se trata aqui de apreciar um valor que sobrepuja o valor de tudo o que é exaltado pela inclinação, e que a necessidade em que me encontro de agir por puro respeito à lei prática, constitui o que se denomina dever, perante o qual qualquer outro motivo deve ceder, visto ele ser a condição de uma vontade boa em si, cujo valor está acima de

tudo. Por esta forma, no conhecimento moral da razão humana comum, chegamos àquilo que é o princípio da mesma, princípio que, por certo, ela não concebe assim separado numa forma universal, mas que, no entanto, sempre tem diante (404) dos olhos, e do qual se serve como de regra de seu juízo. Muito fácil seria mostrar aqui como, com este compasso na mão, a razão possui, em todos os casos supervenientes, plena competência para distinguir o que é bom e o que é mau, o que é conforme e o que é contrário ao dever, bastando que, sem nada lhe ensinarem de novo e aplicando apenas o método de SÓCRATES , a tornem simplesmente atenta a seu próprio princípio; mostrando-lhe como não precisa de ciência nem de filosofia para saber como é que uma pessoa se deve portar para ser honesta e boa, e até sábia e virtuosa. Já desde o inicio se podia supor que o conhecimento daquilo que a todo homem compete fazer, e por conseguinte também saber, é propriedade de todos os seres humanos, por vulgares que sejam. A este propósito, não pode deixar de causar admiração o fato de, na inteligência comum da humanidade, a faculdade de julgar em matéria prática prevalecer grandemente sobre a faculdade de julgar em matéria teorética. Nesta última, quando a razão comum ousa afasta-se das leis da experiência e das percepções dos sentidos, ela cai em manifestos absurdos e contradições consigo mesma, cai pelo menos num caos de incertezas de obscuridades e de inconseqüências. Pelo contrário, em matéria prática^ a

faculdade de julgar começa justamente a mostrar suas vantagens, quando a inteligência comum exclui das leis práticas todos os impulsos sensíveis. Ela torna-se então sutil, quer queira chicanar com a sua consciência ou com outras opiniões relativas àquilo que deve ser considerado honesto, quer pretenda, para sua própria instrução, determinar exatamente o valor das ações; e, o que é sumamente importante, pode ela, neste último caso, esperar ser bem sucedida na tarefa de determinar o valor das ações, tão bem quanto qualquer filósofo; mais ainda, pode proceder com maior segurança do que este, porque o filósofo, não dispondo de outros princípios diferentes dos dela, pode deixar-se enredar facilmente por uma série de considerações estranhas ao assunto, que o desviam do reto caminho. Não seria, portanto, mais sensato, ater-se, nas questões morais, ao juízo da razão comum, e não recorrer à filosofia senão para expor, quando muito, o sistema da moralidade de maneira mais completa e mais

compreensiva, para apresentar as regras, que lhe dizem respeito, de maneira mais cômoda para o uso (e mais ainda para a discussão), nunca porém para privar a inteligência humana, mesmo do ponto de vista prático, de sua ditosa simplicidade, nem para fazer que ela enverede, com o auxílio da filosofia, por um novo caminho de investigação e de instrução ? Esplêndida coisa é a inocência; mas é para lamentar que ela não saiba preservar-se e que se deixe seduzir com tanta facilidade. Pelo que,"a sabedoria-— que, aliás, consiste mais na conduta do que no saber — precisa também da ciência, não para dela tirar ensinamentos, senão para garantir a suas prescrições, influência e estabilidade. O homem sente, em seu foro íntimo, potente força de oposição a todos os preceitos do dever que a razão lhe apresenta como altamente dignos de respeito; e esta força é constituída por suas necessidades e inclinações, cuja satisfação completa se compendia naquilo a que dá o nome de felicidade. Ora, a razão enuncia seus preceitos, sem condescender com as inclinações, sem nunca ceder; por conseguinte, com uma espécie de desdém e sem consideração de espécie alguma por aquelas pretensões tão impetuosas e, por isso mesmo, aparentemente tão legítimas (que não consentem em se deixar suprimir por nenhum preceito). Daqui procede uma Dialética natural, ou seja, uma tendência para sofisticar contra aquelas severas leis do dever e pôr em dúvida a validade ou, ao menos, a pureza e o rigor das mesmas, bem como para tentar adaptá-las o mais possível a nossos desejos e inclinações; por outras palavras, para corrompê-las cm sua essência e destituí-las de toda dignidade: coisa que a razão prática vulgar, não pode, por forma alguma, aprovar.

Assim, a razão humana comum é impelida, não por necessidade de especulação (necessidade que ela não sente, enquanto se contenta cm ser apenas a sã razão), mas por motivos práticos, a sair de sua esfera e a dar um. passo no campo de uma filosofia prática, para recolher informações exalas e explicações claras acerca da origem do seu princípio e da definição precisa do mesmo, em oposição às máximas que estribam nas necessidades e inclinações. Por este meio, espera ela poder safar-se da dificuldade em presença de pretensões opostas e não correr o risco de perder, em conseqüência dos equívocos em que facilmente poderia incorrer, todos os genuínos princípios morais. Deste modo se desenvolve insensivelmente no uso prático da razão comum, quando esta é cultivada,

uma Dialética, que a constringe a buscar auxílio na filosofia, tal como lhe acontece no uso teórico; e, assim, tanto no primeiro caso como no segundo, ela não pode encontrar repouso senão numa crítica completa da nossa razão;

SEGUNDA SECÇÃO

Passagem da filosofia moral popular à metafísica dos costumes

SE ATÉ AQUI derivamos do uso comum de nossa razão prática o conceito do dever, nem por isso devemos concluir que o tratamos como sendo um conceito empírico. Ao invés, se voltarmos a atenção para a experiência do comportamento positivo e negativo dos homens, deparamos com contínuas e, segundo se nos afigura, justas queixas, sobre nossa impossibilidade de aduzir exemplos certos, que nos permitam julgar se houve a intenção de agir por puro dever. Muitas ações podem ser conformes àquilo que o dever prescrevessem que por isso desapareça a dúvida de que tenham sido realmente cumpridas por dever e, por conseguinte, de que possuam valor moral. Eis por que houve, em todos os tempos, filósofos que negaram absolutamente a realidade desta intenção às ações humanas, e que as atribuíram todas a um amor-próprio mais ou menos apurado. Não punham eles em dúvida a exatidão do conceito de moralidade. Pelo contrário, lamentavam grandemente a fraqueza e impureza da natureza humana, a qual, se por um lado é suficientemente nobre para tomar como regra de conduta uma idéia tão digna de respeito, por outro lado é demasiado fraca para a seguir; e que, além disso, se utiliza da razão, que deveria ditar-lhe leis, apenas para favorecer o interesse das inclinações, quer escolhendo uma entre as demais, quer, ao sumo, conciliando-as entre si da melhor maneira possível.

De fato, é absolutamente impossível estabelecer, (407) mediante a experiência, com plena certeza, um só caso, em que a máxima de uma ação, aliás, conforme ao dever, estribe na Representação do dever. Na verdade, acontece, por vezes, que, malgrado o mais escrupuloso exame de nós próprios, não encontramos absolutamente motivo que, fora do princípio moral do dever, tenha sido capaz de nos incitar à prática desta ou daquela boa ação, deste ou daquele grande sacrifício; mas daqui não se

pode com certeza concluir que um secreto impulso do amor-próprio, sob a simples miragem da idéia do dever, não tenha sido a verdadeira causa determinante da vontade. Na verdade, de bom grado nos lisonjeamos, atribuindo -nos falsamente um princípio de determinação mais nobre; de fato, porém, nunca podemos, nem mesmo mediante o mais rigoroso exame, penetrar inteiramente em nossos mais secretos impulsos. Ora, quando se trata de valor moral, o que importa não são as ações exteriores que se vêem, mas os princípios internos da ação, que se não vêem.

Àqueles que zombam de toda moral, como de quimera da imaginação humana, que por presunção a si mesma se exalta, não se pode prestar serviço mais conforme a seus desejos, do que conceder-lhes que os conceitos do dever (bem como por comodidade se crê facilmente serem todos os outros conceitos) devem ser derivados exclusivamente da experiência; pois assim se lhes prepara um triunfo seguro. Por amor da humanidade, concedo que a maior parte das nossas ações seja conforme ao dever; mas, examinando de mais perto o móbil e fim delas, esbarramos por toda a parte com o Eu querido, que termina sempre por levar a melhor. Sobre este Eu, e não sobre o rígido comando do dever, que as mais das vezes exigiria a abnegação de nós próprios, se fundamenta o impulso donde tais ações promanam. Sem ser precisamente inimigo da virtude, basta observar com sangue frio e não confundir o bem com o vivo desejo de o ver realiz ado, para que, em certas circunstâncias (principalmente em idade já avançada, e quando se tem a faculdade de julgar, por um lado, amadurecida pela experiência e, por outro lado, aguçada pela observação) duvidemos de que realmente se possa encontrar no mundo alguma virtude verdadeira. Por conseguinte, para nos preservar da falência total de nossas idéias sobre o dever, bem como para manter na alma um respeito bem fundado da lei que o prescreve, nenhuma outra coisa existe, a não ser a convicção clara de que,

mesmo quando nunca houvessem sido praticadas ações derivadas de fontes tão puras, o que importa não é saber se este ou aquele ato se verificou mas sim que a razão por si mesma, e independentemente (408) de todos os fenômenos, ordena o que eleve acontecer; e que, conseqüentemente, ações, de que o mundo até hoje nunca talvez tenha oferecido exemplo, e cuja possibilidade de execução poderia ser posta fortemente em dúvida por aquele mesmo que tudo fundamenta sobre a

experiência, são prescritas sem remissão alguma pela razão. Por exemplo, a pura lealdade na amizade, embora até ao presente não tenha existido nenhum amigo leal, e imposta a todo homem essencialmente,.pelo fato de tal dever estar implicado..como dever em geral, anteriormente a toda experiência, na idéia de uma razão que determina a vontade segundo princípios a priori.

Acrescente-se que, a não ser que se conteste ao conceito moral toda verdade e toda relação com qualquer objeto possível, não se pode desconhecer que a lei moral possua um significado a tal ponto extenso que deva ser válida não só para os homens, mas para todos os seres racionais em geral, e isto não só debaixo de condições contingentes e com exceções, mas de maneira absolutamente necessária; assim sendo, manifesto que nenhuma experiência pode levar à. conclusão da simples possibilidade de tais leis apodícticas. Pois, com que direito poderemos converter em objeto de respeito ilimitado, em prescrição universal para toda natureza racional, o que [talvez não vale senão para as condições contingentes da humanidade ? E como é que as leis de determinação de nossa vontade deveriam ser tomadas como leis de determinação da vontade do ser racional em geral e, apenas nessa qualidade, como leis igualmente aplicáveis à nossa própria vontade, se elas fossem puramente empíricas, e não derivassem sua origem completamente a priori de uma razão pura, mais pratica ?

Além disso, não se poderia prestar pior serviço à moralidade, do que fazê-la derivar de exemplos. Porque todo exemplo, que me seja proposto, deve primeiramente ser julgado segundo os princípios da moralidade, para se poder saber se merece servir de exemplo original, isto é, de modelo; mas não pode, por forma alguma, fornecer por si só, e primariamente, o conceito de moralidade. Mesmo o Justo do Evangelho deve ser primeiramente confrontado com o nosso ideal de perfeição moral, para que possa ser reconhecido como tal; por isso, ele diz de si mesmo: "Por que me chamais bom (a mim que vedes) ? Ninguém é bom (o protótipo do bem) senão (409) Deus (a quem não vedes)". Mas donde nos advém o conceito de Deus considerado como supremo bem ? Unicamente da idéia que a razão traça a priori da perdição moral, e que ela liga indissoluvelmente ao conceito de uma vontade livre. Em matéria moral não tem cabimento a imitação, e os exemplos servem apenas de

estímulo, isto é, põem fora de dúvida a {possibilidade daquilo que a lei impõe, tornam evidente aquilo que a lei prática exprime de modo mais geral; mas nunca logram autorizar que ponhamos de parte o seu verdadeiro original, que reside na razão, e que regulemos por eles o nosso procedimento.

Portanto, se não há nenhum autêntico princípio supremo de moralidade, que não deva apoiar-se unicamente na razão pura, independentemente de toda experiência, penso não ser sequer necessário perguntar se vale a pena expor estes conceitos sob forma universal (in abstracto). tais como existem a priori, juntamente com os princípios que lhes dizem respeito, dado que o conhecimento propriamente dito deve distinguir-se do conhecimento vulgar e denominar-se filosófico. Mas, em nossos dias, talvez seja necessário pôr esta questão. Com efeito, se se procedesse a uma votação para averiguar

qual deva ser preferido, se o conhecimento racional puro isento de todo elemento empírico, e portanto a metafísica dos costumes, ou se a filosofia prática popular, depressa se descobriria para que lado pende a balança.

De fato, é muito louvável este processo de descer aos conceitos populares, contanto que primeiro nós tenhamos elevado aos princípios da razão pura, de modo que o espírito quede plenamente satisfeito. Proceder deste modo equivale a fundamentar a doutrina dos costumes sobre uma metafísica, e, depois de esta ter sido firmada em base sólida, a. torná-la acessível a todos, por meio da vulgarização. Mas seria extremamente absurdo aquiescer com este processo de agir desde as primeiras investigações, das quais depende a exatidão dos princípios. Tal maneira de proceder jamais poderia pretender para si o mérito extremamente raro de uma verdadeira vulgarização filosófica, porque, de fato, não é difícil fazer-se compreender do comum dos homens, quando para isso se renuncia a toda profundidade de pensamento; mas redundaria em fastidiosa mescla de observações a trouxe-mouxe amontoadas e de princípios de uma razão só a meias raciocinante, na qual somente cérebros vazios se repastam, porque, apesar de tudo, há aí alguma coisa de útil para os bate-papos de todos os dias; mas os espíritos clarividentes só encontram aí confusão, e insatisfeitos, sem saberem que partido tomar, desviam a (410) atenção. Quanto aos filósofos, que não se deixam iludir

por aparências enganosas, esses não desfrutam de grande aceitação, sempre que se propõem suspender, por um tempo, a pretensa vulgarização, a fim de poderem com direito tornar-se populares, só depois de haverem obtido conhecimentos bem definidos.

Basta examinar ao de leve as obras de moral compostas em conformidade com aquele gosto preferido, para nelas se encontrar ora a idéia do destino peculiar da natureza humana (de quando em quando, aparece também a idéia de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade; aqui, o sentimento moral, ali, o temor de Deus; um pouco disto e também um pouco daquilo, em maravilhosa confusão, sem que ao espírito ocorra perguntar se é propriamente no conhecimento da humana natureza (que, decerto, não pode provir senão da experiência) que se devem procurar os princípios da moralidade. Se assim não for, se estes princípios devem ser encontrados completamente a priori, independentemente de toda matéria empírica, e só nos puros conceitos da razão e em nenhuma outra parte, mesmo assim a ninguém ocorre a idéia de isolar completamente esta investigação, para considerá-la como pura filosofia prática (ou, se é lícito empregar um nome tão suspeito), como Metafísica (*) dos costumes, como nem a idéia de desenvolvê-la até ser cabalmente perfeita e de exortar o público, ávido de vulgarização, que contemporize até a empresa ser levada a bom termo. (*) Do mesmo modo que se dist ingue a matemática pura da matemática aplicada, e a lógica pura da lógica aplicada, também, se quisermos, é possível distinguir a filosofia pura dos costumes (Metafísica) da filosofia dos costumes aplicada (á natureza humana). Toda esta terminologia nos mostra imediata- mente que os princípios morais não devem ser fundados sobre as propriedades da natureza humana, mas devem existir por si mesmos a priori;'e que de tais princípios é que devem ser derivadas regras práticas válidas para toda natureza racional, e portanto também para a natureza humana. Ora, uma tal metafísica dos costumes completamente isolada, não imiscuída de antropologia, nem de teologia, nem de física ou de hiperfísica menos ainda de quaisquer qualidades ocultas (que se poderiam denominar hipofísicas), não é apenas o indispensável substrato de toda teoria dos deveres claramente definida, mas é igualmente um desiderato da mais alta importância para o cumprimento efetivo de suas

prescrições. Com eleito, a representação do dever, e em geral da lei moral, quando é pura, ou seja, não mesclada de acréscimos estranhos de impulsos sensíveis, exerce sobre o coração humano, por via da só razão (a qual então, pela primeira vez, se dá conta de que pode ser prática por si mesma) uma influência muito mais eficaz do que a de todos os outros (411) impulsos (*) que se podem invocar no domínio da experiência, de sorte que a razão, cônscia de sua dignidade, despreza esses impulsos e pouco a pouco se torna capaz de os dominar. Ao invés, uma doutrina moral bastarda e confusa, formada de impulsos derivados de sentimentos e de inclinações, e ao mesmo tempo de conceitos da razão, torna necessariamente o espírito hesitante entre motivos de ação irredutíveis a qualquer princípio, e que só por acaso podem guiar ao bem, mas muitas vezes também podem conduzir ao mal.

(*) Tenho uma carta do falecido Sulzer (8-1), na qual me pergunta por que motivo as doutrinas da virtude, por mais convincentes que possam ser para a razão, possuem tão pouca eficácia. Adiei a resposta, para que esta pudesse sair completa. A resposta é só uma, a saber: aqueles mesmos que ensinam tais doutrinas não reconduziram seus princípios ao estado de pureza e, querendo procedei demasiado bem, enquanto procuram principalmente motivos que incitem ao bem moral, a fim de tornarem o remédio mais enérgico, o estragam. Consoante o mostra a mais comezinha observação, se se apresentar um ato de probidade, imune de iodo fim interessado neste mundo ou no outro, praticado por um Animo corajoso no meio das maiores tentações, provocadas pela miséria ou pelo atrativo de certas vantagens, ele deixa atrás de si e eclipsa qualquer outro ato análogo, que também só em mínima escala haja sido causado por um impulso estranho; ele eleva a alma e excita o desejo de proceder do mesmo modo. Até mesmo crianças de meia idade experimentam esta impressão, o penso que nunca os deveres lhes deviam ser expostos senão desta maneira.

De quanto precede ressalta que todos; os conceitos morais têm sua sede e origem completamente a priori na razão, na razão humana mais comum tanto quanto na razão que se eleva ao alto grau de especulação; que eles não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico, e, por conseguinte puramente contingente que a pureza de sua origem é justamente o que os torna dignos de servirem de princípios práticos

supremos; que quanto mais se lhes acrescenta de empírico, tanto mais diminui sua verdadeira influência e o valor absoluto das ações; que não é só exigência da mais premente necessidade, do ponto de vista teórico, em que se trata tão-somente de especulação, mas que é ainda da maior importância prática criar estes conceitos e estas leis, tirando-os da razão pura, sem mescla de qualquer espécie; e mais ainda, determinar o âmbito de todos estes conhecimentos racionais práticos ou puros, isto é, determinar todo o poder da razão pura prática, abstendo-se, contudo (na medida em que a filosofia especulativa o permita e mesmo, por vezes, encontre necessário) de fazer depender tais princípios da natureza especial da razão humana; mas, antes já (412) que as leis morais devem ser válidas para todo ser racional em geral, deduzindo-as do conceito universal de um ser racional em geral. Deste modo, toda a moral, que em sua aplicação à humanidade precisa da antropologia, será exposta, independentemente desta última ciência, como filosofia pura, isto é, como metafísica, e isto de modo completo (o que é fácil de fazer neste gênero de conhecimento inteiramente separado). E convém ter presente que, sem estar de posse desta metafísica, é trabalho inútil, não digo o determinar exatamente por meio do juízo especulativo o elemento moral do dever em tudo o que é conforme ao dever; mas que é impossível, em tudo o que concerne puramente ao uso comum e prático, e particularmente à instrução moral, fundamentar a moralidade sobre seus verdadeiros princípios, produzir, mediante ela, sentimentos morais puros e infundi-los nas almas, para que daí redunde o maior bem no mundo.

Ora, para progredir neste trabalho, avançando por gradações naturais, não simplesmente do juízo moral comum (aqui muito apreciável) ao juízo filosófico, como já foi indicado, mas de uma filosofia popular, que não vai mais além do que ela pode alcançar as apalpadelas por meio de exemplos, até à metafísica. (que não se deixa deter por nenhuma influência empírica, e que, devendo medir todo o domínio do conhecimento racional desta espécie, se ergue, em todo caso, até à região das Idéias, onde os próprios exemplos nos abandonam), importa seguir e expor claramente a potência prática da razão, partindo das suas regras universais de determinação até ao ponto em que dela brota o conceito do dever.

Todas as coisas na natureza operam segundo leis. Apenas um ser racional possui a faculdade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou, por outras palavras, só ele possui uma vontade. E, uma vez que, para das leis derivar as ações, é necessária a razão, a vontade outra coisa não é senão a razão prática. Quando, num ser, a razão determina infalivelmente a vontade, as ações deste ser, que são Reconhecidas objetivamente necessárias, são necessárias também subjetivamente; quer dizer que então a vontade é uma faculdade de escolher somente aquilo que a razão, independentemente de toda inclinação, reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom. Mas se a razão não determina suficientemente por si só a vontade, se esta é ainda subordinada (413) a condições subjetivas (ou a certos impulsos) que nem sempre concordam com as condições objetivas; numa palavra, se a vontade não é cm si completamente conforme à razão (como acontece realmente com os homens), então as ações reconhecidas necessárias objetivamente são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade conformemente a leis objetivas é uma coação; por outras palavras, a relação das leis objetivas com uma vontade não completamente boa é representada como sendo a determinação da vontade de um ser racional por meio de princípios da razão, aos quais entanto aquela vontade, mercê de sua natureza, não é| necessariamente dócil.

A representação de um princípio objetivo, na medida em que coage a vontade, denomina-se mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se

IMPERATIVO.

Todos os imperativos são expressos pelo verbo (dever e indicam, por esse modo, a relação entre uma lei objetiva da razão e uma vontade que, por sua constituição subjetiva, não é necessariamente determinada por essa lei (uma coação)- Declaram eles, que seria bom fazer tal coisa ou abster-se dela, mas declaram -no a uma vontade que nem sempre faz uma coisa, porque lhe é apresentada como boa para ser feita. Portanto, praticamente é bom o que determina a vontade por meio de representações da razão, isto é, não em virtude de causas subjetivas, mas

objetivamente, quer dizer por meio de princípios que são válidos para todo ser racional enquanto tal. O bem prático é, pois, distinto do agradável, isto é, do que exerce influxo sobre a vontade unicamente por meio da sensação, por causas puramente subjetivas, válidas apenas para a sensibilidade deste e daquele, e não como princípio da razão, válido para todos (*). Uma vontade perfeitamente boa estaria, pois, tão (414) sujeita ao império de leis objetivas (leis do bem) quanto uma vontade imperfeita; mas nem por isso poderia ser representada como coagida a ações conformes à lei, porque, mercê de sua constituição subjetiva, ela só pode ser determinada pela representação do bem. Eis por que não há imperativo válido para a vontade divina, e em geral para uma vontade santa; o dever não tem aqui cabimento, porque o querer já por si é necessariamente concorde com a

lei. Por isso, os imperativos são apenas fórmulas que exprimem a relação entre as leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana.

.

(*) A dependência da faculdade apetitiva a respeito de sensações denomina-se inclinação, e, por conseguinte, esta é sempre prova de uma necessidade. A dependência de uma vontade, capaz de ser determinada de modo contingente pelos princípios da razão, chama-se interesse. O interesse encontra-se, pois, tão- somente numa vontade dependente, a qual não é por si mesma sempre conforme à razão; na vontade divina é impossível conceber qualquer interesse. Mas também a vontade humana pode tomar interesse por uma coisa, sem por isso agir por interesse. A primeira expressão significa o interesse prático pela ação; a segunda, o interesse patológico pelo objeto da ação. A primeira indica apenas a dependência da vontade a respeito dos princípios da razão em si mesma; a segunda, a dependência da vontade a respeito dos princípios da razão posta ao serviço da inclinação, no qual caso, a razão ministra somente a regra prática para poder satisfazer as necessidades da inclinação. No primeiro caso, interessa-me a ação; no segundo, interessa-me o objeto da ação (na medida em que me é agradável). Na Primeira Secção, verificamos que, numa ação executada, por dever, importa considerar, não o interesse pelo objeto, mas unicamente o Interesse pela própria ação

e seu princípio racional (a lei). Ora, todos os Imperativos preceituam ou hipoteticamente ou categoricamente. Os imperativos hipotéticos representam a necessidade de uma ação possível, como meio para alcançar alguma outra coisa que se pretende (ou que, pelo menos, é possível que se pretenda). O imperativo categórico seria aquele que representa uma ação como necessária por si mesma, sem relação com nenhum outro escopo, como objetivamente necessária.

.

Dado que toda lei prática representa uma ação possível como boa é, conseguintemente, como necessária para um sujeito capaz de ser determinado praticamente pela razão, todos os imperativos são fórmulas, pelas quais é determinada a ação que, segundo os princípios de uma vontade de qualquer modo boa, é necessária. Ora, quando a ação não é boa senão como meio de obter alguma outra coisa , o imperativo é hipotético; mas, quando a ação é representada como boa em si, e portanto como necessária numa vontade conforme em si mesma a razão considerada como princípio do querer, então o imperativo é categórico.

O imperativo indica, pois, qual ação, para mim possível. I seria boa, e representa a regra prática em relação com uma vontade que não executa imediatamente urna ação porque é boa, em parte porque o sujeito não sabe sempre se ela é boa, e, em parte, porque, mesmo que o soubesse, suas máximas poderiam, não obstante, ser contrárias aos 'princípios objetivos de uma razão prática.

(415) O imperativo hipotético significa, portanto, apenas, que a ação é boa com relação a um escopo possível ou real. No primeiro caso, é um princípio PROBLEMÀTICAMENTE prático; no segundo caso, é um princípio ASSERTORICAMENTE prático. Pelo contrário, o imperativo categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com algum fim, isto é, sem qualquer outro fim, tem o valor de princípio

APODÍCTICAMENTE prático.

Podemos imaginar que tudo quanto é possível apenas pelas forças de algum ser racional é também um escopo possível para qualquer vontade;

por isso, os princípios da ação, enquanto esta é representada como necessária para a aquisição de algum fim possível, susceptível de ser por ela realizado, são, de fato, infinitos em número- Todas as ciências têm uma parte prática, constante de problemas que supõem que qualquer fim é possível para nós, e de imperativos que indicam como tais fins podem ser alcançados. Estes imperativos podem, por isso, chamar-se em geral imperativos da HABILIDADE. Não se trata, neste caso, de saber se o escopo é racional e bom, mas só de saber o que se deve fazer para o alcançar. As prescrições que um médico segue para curar radicalmente o seu enfermo, e as do envenenador para o matar seguramente, têm igual valor, na medida em que umas e outras servem para realizar perfeitamente o escopo que se tem em vista. Como nos primeiros anos da juventude ignoramos as surpresas que a vida nos reserva no porvir, os pais empenham-se principalmente em que os filhos aprendam quantidade de coisas diversas, e cuidam em que eles se tornem hábeis no uso dos meios necessários para alcançarem toda sorte de fins desejáveis. São eles incapazes de saber se algum desses fins virá a ser, mais tarde, realmente desejado por seus filhos, mas ê possível que isso aconteça um dia; e esta preocupação é tão grave, que eles comumente se descuidam de formar e corrigir o juízo dos filhos acerca do valor das coisas que estes poderiam propor-se como fins.

Há todavia um escopo, que se pode supor real para todos os seres racionais (na medida em que os imperativos se aplicam a estes seres considerados como dependentes); portanto, um escopo que eles não só podem propor-se, mas do qual se pode certamente admitir que todos o propõem a si efetivamente, em virtude de uma necessidade natural, e este escopo é a felicidade. O imperativo categórico, que apresenta a necessidade prática da ação como meio para alcançar a felicidade, é ASSERTÓRIO. Não podemos apresentá-lo simplesmente tomo indispensável à realização de um fim incerto, puramente possível, mas de um fim que se pode seguramente e a priori supor em todos os homens, porque faz parte da natureza (416) deles. Pode dar-se o nome de prudência (*), com a condição de tomar este vocábulo em seu mais estrito significado! à habilidade em escolher os meios que nos proporcionam maior bem-estar. Sendo assim, o imperativo que se refere à escolha dos meios capazes de assegurar nossa felicidade pessoal, isto é, a prescrição

da prudência, é sempre hipotético; a ação é ordenada, não de modo absoluto, mas só como meio de alcançar outro escopo.

(*) A palavra prudência é tomada em duplo sentido: no primeiro sentido, designa a prudência nas relações que lemos com o mundo; no segundo sentido, a prudência pessoal. A primeira indica a habilidade que um homem possui de aluar sobre outros, para deles se servir em benefício de seus fins. A segunda é a sagacidade em fazer convergir estes fins para sua vantagem pessoal e estável.A esta última se reduz propriamente o valor da primeira; e daquele que é prudente no primeiro sentido, não o sendo no segundo, com melhor razão se diria (pie é engenhoso e astuto, mas, em suma, imprudente.

Enfim, há um imperativo que, sem assentar como condição fundamental a obtenção de um escopo, ordena imediatamente este procedimento. Tal imperativo é CATEGÓRICO. Diz respeito, não à matéria da ação, nem às conseqüências que dela possam redundar, mas à forma e ao princípio donde ela resulta; donde, o que no ato há de essencialmente bom consiste na intenção, sejam quais forem as conseqüências. A este imperativo pode

dar-se o nome de IMPERATIVO DA MORALIDADE.

O ato de querer segundo estas três espécies de princípios é ainda claramente especificado pela diferença que existe no gênero de coação por eles exercida sobre a vontade. Para tornar sensível esta diferença, penso não haver maneira mais apropriada de os designar em sua ordem do que dizendo: tais princípios são ou regras da habilidade, ou conselhos da prudência, ou ordenações (leis) da moralidade. De fato, só a lei implica em si o conceito de necessidade incondicionada, verdadeiramente objetiva e, conseqüentemente, válida para todos, e as ordenações são leis a que é mister obedecer, isto é, devem ser seguidas, mesmo quando contrariam a inclinação. Os conselhos implicam, sem dúvida, uma necessidade, mas uma necessidade só válida sob uma condição subjetiva contingente, consoante este ou aquele homem considera esta ou aquela coisa como parte de sua felicidade; ao invés, o imperativo categórico não é limitado por nenhuma condição, e como é absolutamente, embora praticamente, necessário, pode propriamente ser denominado prescrição. Aos imperativos da primeira espécie podemos ainda dar o nome de

técnicos (417) (referentes à arte); aos da segunda espécie, o de pragmáticos (*) (referentes ao bem-estar); aos da terceira espécie, o de morais (referentes ao livre comportamento em geral, isto é, aos costumes). (*) Parece-me que o significado próprio da palavra pragmático pode ser exatamente determinado deste modo. Com efeito, chamam -se pragmáticas as sanções que não derivam propriamente do direito dos Estados como leis necessárias, mas sim da solicitude pelo bem-estar geral. Uma história è composta pragmaticamente, quando nos torna prudentes, isto é, quando ensina à sociedade hodierna os meios de cuidarem de seus interesses melhor ou, pelo menos, tão bem como a sociedade de outros tempos.

Apresenta-se aqui a questão: como são possíveis todos estes imperativos ? Esta questão visa a indagar a maneira de imaginar, não o cumprimento da ação que o imperativo ordena, mas tão-somente a coação da vontade que o imperativo exprime, na tarefa que propõe. Como seja possível um imperativo da habilidade, é coisa que decerto não requer peculiar explicação. Quem quer o fim, quer também (na medida em que a razão tem influxo decisivo sobre suas ações) os meios indispensàvelmente necessários de o alcançar, e que estão em seu poder. Esta proposição é, no que respeita ao querer, analítica, porque o ato de querer um objeto, efeito de minha atividade, supõe já a minha causalidade, como causalidade de uma causa agente, isto é, o uso dos meios; e o imperativo extrai, do conceito da volição de um fim, a idéia das ações necessárias para chegar a esse fim (sem dúvida, para determinar os meios aptos para alcançar um escopo prefixado, são absolutamente exigidas proposições sintéticas, mas estas referem-se ao princípio de realização, não do ato da vontade, mas do objeto). Que para dividir, segundo um princípio certo, uma linha reta em duas partes iguais, eu deva traçar desde as extremidades desta linha dois arcos de círculo, a matemática o ensina unicamente por meio de proposições sintéticas; mas que, sabendo que por este processo só se obtém o objeto proposto, eu, querendo plenamente o efeito, deva querer igualmente a ação por ele exigida, é uma proposição analítica; pois que, representar-me uma coisa como um efeito que eu posso produzir de certo modo, e representar-me a mim mesmo, em relação a esse efeito, como agindo do mesmo modo, é, de fato, uma e a mesma coisa. Os imperativos da prudência concordariam plenamente com os da habilidade, e seriam

igualmente analíticos, sei fosse fácil dar um conceito determinado da felicidade. Pois

tanto aqui como ali se poderia dizer que quem quer o fim quer também necessariamente segundo a razão) os (418) meios indispensáveis para o obter, que estejam ao seu alcance. Mas, por desgraça, o conceito da felicidade é conceito tão indeterminado que, não obstante o desejo de todo homem de ser feliz, ninguém todavia consegue dizer em termos precisos e coerentes o que verdadeiramente deseja e quer. A razão disso é que os elementos, que integram o conceito da felicidade, são todos quantos empíricos, isto é, devem ser extraídos da experiência, e, não obstante, a idéia da felicidade implica a idéia de um todo absoluto, um máximo de bem-estar no meu estado presente e em toda minha condição futura. Ora, é impossível que um ser, embora imensamente perspicaz e, ao mesmo tempo, potentíssimo, mas finito, faça uma idéia determinada daquilo que verdadeiramente quer. Quer ele riqueza ? Que de preocupações, invejas, ciladas não vai atrair sobre si! Quer maior soma de conhecimentos e de ilustração ? Talvez isso lhe aumente o poder de penetração e a perspicácia do olhar, lhe revele de maneira ainda mais terrível os males que por ora lhe estão ocultos e que não podem ser evitados ou incremente a exigência de seus desejos que muito a custo consegue satisfazer. Quer vida longa ? E quem lhe afiança que ela não se converteria em longo sofrimento ? Quer, ao menos, a saúde ? Mas quantas vezes a indisposição do corpo impediu excessos, em que uma perfeita saúde o teria feito cair ! E assim por diante. Em suma, ele é incapaz de determinar com plena certeza segundo qualquer princípio, o que o tornará verdadeiramente feliz, pois para tal precisaria de ser onisciente. Portanto, para ser feliz, não é possível agir segundo princípios determinados, mas apenas segundo conselhos empíricos, que recomendam, por exemplo, um regime dietético, a economia, a delicadeza, a reserva, etc, coisas estas que, de acordo com os ensinamentos da experiência, contribuem, em tese, grandemente, para o bem-estar. Donde se segue que os imperativos da prudência, rigorosamente falando, não podem ordenar coisa alguma, isto é, não podem apresentar ações de maneira objetiva como praticamente necessárias. É mister considerá-los, antes, como conselhos (consilia), do que como preceitos (praecepta) da razão. O problema de determinar, de

maneira certa e geral, quais as ações capazes de favorecer a felicidade de um ser racional, é problema, de fato, insolúvel, e, por conseguinte, relativamente a ele, não há imperativo capaz de ordenar, no sentido rigoroso da palavra, que se faça aquilo que dá a felicidade, porque a felicidade é um ideal, não da razão, mas da imaginação, fundado unicamente (419) sobre princípios empíricos, dos quais em vão se espera que possam determinar uma ação, um modo de agir, por meio do qual se alcance a totalidade de uma série de conseqüências verdadeiramente infinita. Este imperativo da prudência, mesmo admitindo que os meios de chegar à felicidade se possam fixar com certeza, seria, em todo caso, apenas uma proposição prática analítica, pois se distingue do imperativo da habilidade só porque, para este último, o fim é simplesmente possível, ao passo que para aquele é dado efetivamente; mas, como ambos prescrevem unicamente os meios para alcançar aquilo que se supõe que queremos como fim, o imperativo, que ordena àquele, que quer o fim, que queira também os meios, é, nos dois casos, analítico. Acerca de um imperativo deste gênero não subsiste, pois, dificuldade.

Pelo contrário, a possibilidade do imperativo da moralidade é, sem dúvida, a única questão que precisa de ser solucionada, porque tal imperativo não é absolutamente hipotético, e, por isso, sua necessidade, objetivamente representada, não pode apoiar-se em nenhuma suposição, como sucede nos imperativos hipotéticos. Só que não se deve aqui perder nunca de vista, que não é possível decidir por meio de algum exemplo, e portanto empiricamente, se, na realidade, há algum imperativo deste gênero; convém

não esquecer que todos os imperativos, que parecem ser categóricos, podem ser imperativos hipotéticos disfarçados. Quando, por exemplo, se diz: "não deves fazer falsas promessas", e se supõe que a necessidade desta proibição não é simples conselho que se deva seguir, a fim de evitar algum mal, não é conselho que se reduza mais ou menos a dizer: "não deves fazer falsas promessas, para não perderes o crédito, no caso em que se viesse a apurar a verdade"; mas, antes se assevere que uma ação deste gênero deve ser considerada em si mesma como má, de modo que o imperativo, que a proíbe, seja categórico, todavia não se pode afirmar com certeza, em nenhum exemplo, que a vontade não é determinada por nenhum outro impulso, embora o pareça, mas unicamente pela lei. Com

efeito, é sempre possível que o temor da vergonha, e acaso também uma vaga apreensão de outros perigos exerça influência secreta sobre a vontade. Como provar, mediante a experiência, a não-existência de uma causa, desde que essa experiência não ensina mais do que nossa impossibilidade de distinguir aquela causa ? Neste caso, o pretenso imperativo moral, que, como tal, parece categórico e incondicionado, não seria, na realidade, senão um preceito pragmático, que faz convergir nossa atenção sobre o nosso interesse e unicamente nos ensina a tomá-lo em consideração.

Devemos, pois, examinar inteiramente a priori a possibilidade de um imperativo categórico, visto aqui não nos ser concedida a vantagem de encontrar este imperativo (420) realizado na experiência, de sorte que não tenhamos de examinar a possibilidade d ele senão para o explicar, e não para o estabelecer. Entretanto, de momento, importa preliminarmente admitir que só o imperativo categórico tem o valor de LEI prática, ao passo que os demais imperativos em conjunto podem bem ser denominados princípios, mas não leis da vontade. Com efeito, o que é simplesmente necessário fazer para alcançar um fim almejado, pode em si ser considerado como contingente (109), nós poderemos sempre ser libertos das prescrições, renunciando ao fim; ao invés, o preceito incondicionado não entrega, por forma alguma, ao beneplácito da vontade a faculdade de optar pelo contrário: portanto só ele implica em si aquela necessidade que reclamamos para a lei.

Em segundo lugar, no que concerne a este imperativo categórico, ou a esta lei da moralidade, a causa da dificuldade (de apreender a sua possibilidade) é também assaz considerável. Este imperativo é uma proposição prática sintética (*) a priori, e visto haver tamanha dificuldade no conhecimento teórico para compreender a possibilidade de proposições deste gênero, é fácil presumir que no conhecimento prático a dificuldade não será menor.

Para resolver esta questão, importa, antes de mais nada, verificar, se não seria possível que o conceito simples de imperativo categórico fornecesse também a fórmula do mesmo, fórmula que contivesse a proposição que só pode ser um imperativo categórico; pois a questão de saber como seja possível um tal mandamento absoluto, mesmo quando lhe conhecemos a

fórmula, exigirá ainda, de nossa parte, um esforço peculiar e difícil, do qual trataremos na derradeira Secção desta obra.

(*) Eu, sem pressupor condições derivadas de qualquer inclinação, ligo o ato a vontade; ligo-o a priori, portanto necessariamente (embora só objetivamente, ou seja, tomando como ponto de partida a idéia de uma razão dotada de plenos poderes sobre todas as causas subjetivas de determinação). Esta é, pois, uma proposição prática, que não deriva analiticamente o fato de querer uma ação de um outro querer já pressuposto (porque não temos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente ao conceito da vontade de um ser racional, como algo que nele

não está contido.

Quando imagino um imperativo hipotético em geral, não sei com antecedência o que ele conterá, enquanto não me for dada a condição do mesmo. Mas, se imagino um imperativo categórico, sei imediatamente o seu conteúdo. Não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade de a máxima (*) se conformar à lei, e não contendo esta (421) lei nenhuma condição a que esteja sujeita, nada mais resta que a universalidade de uma lei em geral, à que a máxima da ação deve ser conforme, e é só esta conformidade que o imperativo apresenta propriamente como necessária. O imperativo categórico é, pois, um só e precisamente este: Procede apenas .segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se tome em lei universal.

(*) A máxima é o princípio subjetivo da ação, e imporia distingui-la do principio objetivo, isto é, da lei prática. A máxima contém a regra prática que determina a razão segundo as condições do sujeito (em muitos casos, segundo a sua ignorância, ou também segundo suas inclinações, e, deste modo, é o principio fundamental, segundo o qual o sujeito age; a lei, pelo contrário é o princípio objetivo válido para todo ser racional, o princípio segundo o qual ele deve agir, ou seja, um imperativo.

Ora, se deste só imperativo podem ser derivados, como de seu princípio, todos os imperativos do dever, embora deixamos de lado a questão de saber se aquilo, a que se dá o nome de dever, não é, no fundo, um conceito oco, poderemos todavia, ao menos, mostrar o que entendemos

por isso e o que este conceito pretende significar. Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual se produzem efeitos, constitui o que propriamente se chama natureza no sentido mais geral (quanto à forma), isto é, constitui a existência dos objetos, enquanto determinada por leis universais, o imperativo universal do dever pode ainda ser expresso nos termos seguintes: Procede como se a máxima de tua ação devesse ser erigida, por tua vontade, em LEI UNIVERSAL

DA NATUREZA.

Enumeremos agora alguns deveres, de acordo com a divisão ordinária dos deveres em deveres para conosco e deveres para com os outros, em deveres perfeitos e deveres imperfeitos. (*) (*) Convém observar que me reservo tratar da divisão dos deveres numa futura Metafísica cios costumes; pelo que, a divisão agora proposta obedece apenas a um critério de comodidade (para classificação dos exemplos que apresento). Aliás, por "dever perfeito" emendo aqui o dever que não admite exceções em favor da inclinarão; assim"~~sendo, admito não só deveres perfeitos exteriores, mas também deveres perfeitos interiores, o que está em contradição com a terminologia empregada nas escolas; não é porém meu intento justificar aqui. Cita concepção pois pouco se me dá que ela seja admitida ou não (114). 1. Um homem, por uma série de males que o levaram ao (422) desespero, sente grande nojo de viver, muito embora mantenha o suficiente domínio de si para se perguntar se o atentar contra a própria vida não constitui uma violação do dever para consigo mesmo. Procura então averiguar se a máxima de sua ação pode converter-se em lei universal da natureza. Sua máxima seria esta: "por amor de mim mesmo, estabeleço o princípio de

poder abreviar minha existência, se vir que, prolongando-a, tenho mais males que temer do que satisfações que esperar dela". A questão agora está apenas em saber se tal princípio do amor de si pode ser erigido em lei universal da natureza. Mas imediatamente se vê que uma natureza, cuja lei fosse destruir a vida, em virtude justamente daquele sentimento que tem por função peculiar estimular a conservação da vida, estaria em contradição consigo mesma e não poderia subsistir como natureza, Conseguintemente, esta máxima não pode, por forma alguma, ocupar o

posto de lei universal da natureza, e por tal motivo é inteiramente contrária ao princípio supremo de todo dever.

2. Outro homem é impelido pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Sabe que não poderá restituí-lo, mas sabe igualmente que nada lhe será emprestado, se não tomar o sério compromisso de satisfazer a dívida dentro de determinado prazo. Sente vontade de fazer essa promessa, mas tem ainda bastante consciência para a si mesmo perguntar se não será proibido e contrário ao .dever tentar safar-se da necessidade por meio de tal expediente. Supondo que tome esta decisão, a máxima de sua ação significaria isto: quando penso estar falto de dinheiro, peço emprestado, prometendo restituí-lo, embora saiba que nunca o farei. Ora, é bem possível que este princípio do amor de si ou da utilidade própria se prenda com todo o meu bem-estar futuro, mas, de momento, a questão consiste em saber se isso é justo. Transformo, pois, a exigência do amor de si em lei universal, e ponho a questão seguinte: que sucederia, se minha máxima se convertesse em lei universal ? Ora, imediatamente vejo que ela nunca poderia valer como lei universal da natureza e estar de acordo consigo mesma, mas que deveria necessariamente contradizer-se. Admitir como lei universal que todo homem, que julgue encontrar-se em necessidade, possa prometer o que lhe vem à mente, com o propósito de não cumprir, equivaleria a tornar impossível toda promessa, e inatingível o fim que com ela se pretende alcançar, pois ninguém acreditaria mais naquilo que se lhe promete e todos se ririam de semelhantes declarações, como de fingimentos vãos. 3. Um terceiro sente -se dotado de aptidões que, devidamente cultivadas, poderiam fazer dele um homem útil sob múltiplos aspectos. Mas, encontrando-se bem instalado(423) na vida, prefere entregar-se a uma existência de prazer do que esforçar-se por ampliar e aperfeiçoar suas boas disposições naturais. Contudo, ele pergunta a si mesmo se. a sua máxima "descurar os dons naturais", além de concordar com sua tendência para o prazer, concorda também com o que se chama o dever. Ora, ele vê bem que, sem dúvida, uma natureza que tivesse uma lei universal deste gênero poderia subsistir, mesmo que o homem (como o indígena insular do Mar do Sul) deixasse enferrujar seus talentos e não pensasse senão em aplicar sua vida ao ócio, ao prazer, à propagação da espécie, numa palavra, ao gozo; mas ele não pode absolutamente QUERER que isto se converta em lei universal da

natureza, ou que seja inato em nós como instinto natural. Como ser racional, ele quer necessariamente que todas as suas faculdades atinjam seu pleno desenvolvimento, visto que lhe são de utilidade e lhe foram dadas para toda espécie de fins possíveis.

4. Enfim, um quarto homem, a quem tudo cor re pelo melhor, vendo que outros seus semelhantes (a quem poderia ajudar) se encontram a braços com graves dificuldades, raciocina da seguinte forma: E a mim que se me dá ? Cada qual seja feliz, consoante ao céu apraz ou de acordo com suas próprias posses; não lhe subtrairei a mínima porção do que ele possui, nem sequer tenho inveja dele; só que não me empenharei em contribuir de qualquer maneira para o seu bem-estar ou para auxiliá-lo em sua necessidade. Se tal

modo de pensar se convertesse em lei universal da natureza, a espécie humana continuaria sem dúvida subsistindo, e, na verdade, em melhores condições do que quando alguém fala constantemente de simpatia e de benevolência, e se afadiga em praticar ocasionalmente estas virtudes, mas, logo em seguida, desde que se lhe oferece ocasião de ludibriar, trafica o direito dos homens ou os prejudica de qualquer outra maneira. Embora seja possível existir uma lei universal da natureza conforme àquela máxima, é todavia impossível QUERER que tal princípio seja universalmente válido como lei da natureza. Com efeito, uma vontade, que tomasse tal decisão, a si mesma se contradiria, uma vez que, apesar de tudo, podem apresentar-se casos, em que se tenha necessidade do amor e da simpatia dos outros, e então, em virtude desta lei oriunda de nossa vontade, ficaríamos privados de toda esperança de obter a assistência que desejaríamos.

Estes são alguns dos inúmeros deveres reais, ou ao menos por nós tidos como tais, cuja dedução, a partir do único (424) princípio por nós aduzido, salta manifestamente aos olhos. É mister que possamos querer que uma máxima de nossa ação se torne em lei universal: este o cânone de apreciação moral de nossa ação em geral. Ações há de tal natureza, que a máxima das mesmas nem sequer pode ser concebida sem contradição como lei universal da natureza; estamos portanto muito longe de querer desejar que ela deva tornar-se tal. Noutras, e certo, não se encontra essa possibilidade interna, sendo todavia impossível querer que

a máxima delas obtenha a universalidade de uma lei da natureza, porque tal vontade a si mesma se contradiria. Facilmente se vê que a máxima das primeiras é contrária ao dever estrito ou rígido (rigoroso), ao passo que a máxima das segundas só é contrária ao dever em sentido lato (meritório). Assim sendo, todos os deveres, no que tange ao gênero de obrigação que impõem (não ao objeto das ações que determinam) aparecem plenamente, graças a estes exemplos, como sendo redutíveis ao princípio único por nós emitido.

Examinando agora atentamente o que em nós ocorre todas as vezes que transgredimos um dever, verificamos que não queremos realmente que a nossa máxima se converta em lei universal, pois isso é impossível; pelo contrário, a máxima oposta deve continuar sendo universalmente uma. lei; só que tomamos a liberdade de (só por esta vez) abrir uma exceção em nosso favor, a fim de satisfazermos nossa inclinação. Por conseguinte, se considerarmos tudo debaixo de um único e mesmo ponto de vista, isto é, do ponto de vista da razão, encontraremos uma contradição em nossa própria vontade, pois queremos que certo princípio seja necessário objetivamente como lei universal, e que, no entanto, não tenha valor universal subjetivamente, mas admita exceções. Mas, se considerarmos nossa ação do ponto de vista de uma vontade plenamente conforme à razão, e, em seguida, do ponto de vista de uma vontade influenciada pela inclinação, então não encontramos realmente nenhuma contradição, senão, antes, uma resistência da inclinação às prescrições da razão (antagonismus), pela qual a universalidade do princípio (universalitas) é convertida em simples generalidade (generalitas), de sorte que o princípio prático da razão e a máxima deverão encontrar-se a meio caminho. Ora, conquanto este compromisso não possa ser justificado, quando julgamos imparcialmente, contudo ele mostra que reconhecemos realmente a validade do imperativo categórico e que (não obstante todo o respeito que temos pelo mesmo) nos permitimos algumas exceções, ao que parece, sem importância, e que nos são impostas por uma espécie de coação.

Pensamos deste modo ter conseguido, ao menos, (425) provar que, se o dever é um

conceito que tem um significado e que contem uma legislação real para nossas ações, esta. legislação deve ser expressa apenas em imperativos

categóricos, e de maneira nenhuma em imperativos hipotéticos; ao mesmo tempo, e isto já é importante, expusemos claramente e numa fórmula que o determina em todas as suas aplicações, o conteúdo do imperativo categórico, que deve encerrar o princípio de todos os deveres (se é que há deveres em geral). Más não logramos ainda demonstrar a priori que um tal imperativo existe realmente, que existe uma lei prática que comanda absolutamente por si mesma, sem qualquer móbil que a solicite, e que a obediência a esta lei é o dever. Para chegarmos a tal resultado, é da mais alta importância ter sempre presente esta advertência: não se pense, de maneira nenhuma, em querer derivar da constituição peculiar da natureza humana a realidade deste princípio. Com efeito, sendo o dever uma necessidade prática incondicionada da ação, deve ser válido para todos os seres racionais (os únicos, aos quais se pode aplicar absolutamente um imperativo), e só por isso ele é também uma lei para todas as vontades humanas. Pelo contrário, tudo o que deriva da disposição natural própria da humanidade, de certos sentimentos e de certas tendências, e até mesmo, se fosse possível, tudo o que deriva de uma direção especial, peculiar à razão humana, e não devesse necessariamente valer para a vontade de todo ser racional, tudo isso pode bem fornecer uma máxima para nosso uso, nunca porém uma lei: um princípio subjetivo, que somos talvez levados a seguir por inclinação e tendência, não porém um princípio objetivo, segundo o qual estivéssemos obrigados a agir, mesmo de encontro a todas as tendências, inclinações e disposições de nossa natureza. Tão certo isto é, que a sublimidade e a dignidade intrínseca da prescrição expressa num dever tanto mais avultam, quanto menos os motivos subjetivos o favorecem, ou, antes, quanto mais lhe são contrários, sem que por isso a coação imposta pela lei .seja enfraquecida nalguma coisa ou privada de alguma parcela de sua validade. Como se vê, a filosofia encontra-se aqui colocada em situação crítica: precisa ela de conquistar uma posição firme e estável, sem todavia lobrigar, nem no céu nem sobre a terra, ponto de apoio a que se aterre. Necessita de demonstrar aqui sua pureza, arvorando-se em guardiã de suas próprias leis, em vez de se apresentar como arauto daquelas que lhe são sugeridas por um senso inato ou por não sei que natureza tutelar. Sem dúvida, estas, em seu conjunto, valem mais do (426) que nada; nunca porém podem subministrar princípios como os ditados pela razão, aos quais a origem plena e inteiramente a priori afiança esta autoridade

imperativa, não esperando coisa alguma da inclinação do homem, mas tudo da supremacia da lei e do respeito que lhe é devido, de contrário condenando o homem a desprezar-se e a sentir horror de si mesmo. Portanto, todo elemento empírico não só é impróprio para servir de auxiliar ao princípio da moralidade, mas é também prejudicial, no mais alto grau, à pureza dos costumes, nos quais o valor próprio, incomparavelmente superior a tudo,de uma vontade absolutamente boa consiste precisamente em que o princípio da ação é independente de toda influência exercida por princípios contingentes, os únicos que a experiência pode fornecer. Contra estas fraquezas, ou melhor contra este baixo modo de pensar, que induz a procurar o princípio moral no meio de impulsos e leis empíricas, todas as advertências que fizermos são poucas, porque a razão, quando cansada, de boamente repousa sobre esta almofada e, deixando-se embalar em seu sonho de doces ilusões (as quais, todavia, a fazem abraçar, em vez de Juno, uma nuvem), substitui a moral por um monstro bastardo, formado pela reunião artificial de membros heterogêneos, monstro que se assemelha a tudo quanto se quiser, exceto à virtude, para aquele que uma vez a tenha encarado em sua verdadeira forma (*).

A questão, que se põe, é, pois a seguinte: será uma lei necessária para todos os seres

racionais, julgar sempre suas ações segundo máximas tais, que possam eles mesmos querer erigi-las em leis universais ? Se tal lei existe, ela deve, antes de tudo, estar ligada (inteiramente a priori) ao conceito da vontade de um ser racional em geral. Mas, para descobrir esta conexão, é mister, por mais que isso custe, dar um passo à frente, em direção à Metafísica, embora num de seus domínios, distinto da filosofia especulativa: numa (427) palavra, em direção à Metafísica dos costumes. Numa filosofia prática, onde se trata de estabelecer, não princípios do que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que isso nunca venha a acontecer, ou seja, das leis objetivas práticas, não há, de fato, necessidade de investigar os motivos pelos quais uma coisa agrada ou desagrada, ou em que é que o prazer da simples sensação se distingue do gosto, ou se o gênero difere de uma satisfação universal da razão; nem devemos perguntar-nos qual a base em que repousa o sentimento do prazer e da pena, e como deste sentimento se originam os desejos e as

inclinações, e como de tais desejos e inclinações derivam, mediante a cooperação da razão, as máximas: tudo isto faz parte de uma ciência empírica da alma, que deveria constituir a segunda parte de uma doutrina da natureza, se se considera esta como filosofia da natureza, enquanto fundada sobre leis empíricas. Mas aqui trata-se da lei objetiva prática, conseqüentemente da relação de uma vontade consigo mesma, enquanto determinada a agir unicamente pela razão; no qual caso, tudo quanto se refere de algum modo ao que é empírico desaparece por si mesmo, uma vez que, se a razãosó por si mesma determina o comportamento (e é justamente disto que devemos agora determinar a possibilidade), ela o deve fazer necessariamente a priori. (*) Encarar a virtude em sua verdadeira forma, não é mais do que expor a moralidade isenta de toda mescla de elementos sensíveis e despojada de todo falso ornamento que lhe provenha do atrativo da recompensa ou do amor de si próprio. Quanto ela obscurece tudo que parece ser sedutor para as inclinações, pode cada qual facilmente verificá-lo, servindo-se de sua razão, desde que esta não seja de todo privada da faculdade de abstrair. A vontade é concebida como faculdade de se determinar a si mesma a agir conformemente à representação de certas leis. E tal faculdade só se pode encontrar num ser racional. Ora, o que serve à vontade de princípio subjetivo de determinação é o fim, e, se este é dado unicamente pela razão, deve valer igualmente para todos os seres racionais. O que, ao invés, contém simplesmente o princípio da possibilidade da ação, de que o efeito é o fim, chama-se o meio. O princípio subjetivo é o impulso, o princípio objetivo do querer é o motivo; daqui a diferença entre os fins subjetivos que se apoiam sobre impulsos e os. fins objetivos que se referem a motivos válidos para todos os seres racionais. Os princípios práticos são formais, quando abstraem de todos os fins subjetivos; são, pelo contrário, materiais, quando supõem fins subjetivos, e conseqüentemente certos impulsos. Os fins que um ser racional se propõe a seu bel- prazer, como efeitos de sua ação (fins materiais), são todos apenas relativos, pois somente a relação deles com a natureza especial da faculdade apetitiva do sujeito lhes confere o valor que possuem. Por tal motivo, estes fins não podem subministrar princípios universais para todos os seres racionais, como nem princípios válidos e necessários para cada vontade, ou, por outras palavras, não (428) podem subministrar leis práticas. Pelo que todos estes fins relativos determinam apenas imperativos hipotéticos.

Supondo, porém, que existe alguma coisa, cuja existência cm si mesma possua valor absoluto, alguma coisa que, como fim em si mesmo, possa ser um princípio de leis determinadas, então nisso e só nisso se poderá encontrar o princípio de um imperativo categórico possível, isto é, de uma lei prática.

Agora digo: o homem, e em geral todo ser racional, existe como fim em si, não apenas como meio, do qual esta ou aquela vontade possa dispor a seu talento; mas, em todos os seus atos, tanto nos que se referem a ele próprio, como nos que se referem a outros seres racionais, ele deve sempre ser considerado ao mesmo tempo como fim. Todos os objetos das inclinações têm somente valor condicional, pois que, se as inclinações, e as necessidades que delas derivam, não existissem, o objeto delas seria destituído de valor. Mas as próprias inclinações, como fontes das necessidades, possuem tão reduzido valor absoluto que as torne desejáveis por si mesmas, que o desejo universal de todos os seres racionais deveria consistir, antes, em se poderem libertar completamente delas. Pelo que é sempre condicional o valor dos objetos que podemos conseguir por nossa atividade. Os seres, cuja existência não depende precisamente de nossa vontade, mas da natureza, quando são seres desprovidos de razão, só possuem valor relativo, valor de meios e por isso se chamam coisas. Ao invés, os seres racionais são chamados pessoas, porque a natureza deles os designa já como fins em si mesmos, isto é, como alguma coisa que não pode ser usada unicamente como meio, alguma coisa que, conseqüentemente, põe um limite, em certo sentido, a todo livre arbítrio (e que é objeto de respeito). Portanto, os seres racionais não são fins simplesmente subjetivos, cuja existência, como efeito de nossa atividade, tem valor para nós; são fins objetivos, isto é, coisas cuja existência é um fim em si mesma, e justamente um fim tal que não pode ser substituído por nenhum outro, e ao serviço do qual os fins subjetivos deveriam pôr-se simplesmente como meios, visto como sem ele nada se pode encontrar dotado de valor absoluto. Mas, se todo valor fosse condicional, e portanto contingente, seria absolutamente impossível encontrar para a razão um princípio prático supremo.

Conseqüentemente, se deve existir um princípio prático supremo e, no referente à vontade humana, um imperativo categórico, é preciso que este seja tal que derive da representação daquilo que, por ser fim cm si

mesmo, necessariamente é um fim para todos os homens, um princípio objetivo (429) da vontade; por esta forma, poderá servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é o seguinte: A natureza racional existe como fim em si mesma. O homem concebe deste modo necessariamente sua própria existência; e, neste sentido, tal princípio é igualmente um princípio subjetivo da atividade humana. Mas todos os outros seres racionais concebem de igual maneira sua existência, em conseqüência do mesmo princípio racional que vale também para mim(*); por conseguinte, este princípio é, ao mesmo tempo, um princípio objetivo, do qual, como de um fundamento prático supremo, devem poder derivar-se todas as leis da vontade. O imperativo prático será, pois, o seguinte: Procede de maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca como puro meio. Vejamos se esta fórmula é realizável. Limitemo-nos aos exemplos acima mencionados: (*) Esta proposição, apresento -a como postulado, As razões disso serão dadas na última secção.

Em primeiro lugar, segundo o conceito do dever necessário para consigo mesmo, aquele que cogita de se suicidar, perguntar-se-á se o seu ato pode coexistir simultaneamente com a idéia da humanidade como fim em si mesma. Se, para escapar a uma situação difícil, ele se destrói a si próprio, serve-se de uma pessoa, unicamente como de meio destinado a conservar ate ao fim da vida uma situação suportável. Mas o homem não é uma coisa, não e, por conseguinte, objeto para ser tratado unicamente como meio, senão que, pelo contrário, deve ser considerado sempre, em todos os seus atos, como fim em

si. Portanto, não posso dispor do homem em minha pessoa, de maneira absoluta, quer para o mutilar, quer para o danificar ou matar. (Deixo aqui de lado uma determinação mais exata deste princípio, como aliás conviria fazê-lo, para evitar qualquer equívoco, no caso em que, por exemplo, se tratasse de deixar que me amputassem os membros para me salvar, ou de arriscar a vida para a conservar; tal determinação compete à moral propriamente dita).

Em segundo lugar, no que concerne ao dever necessário ou dever estrito para com outrem, aquele que tem a intenção de fazer aos outros uma falsa

promessa, vê imediatamente que pretende servir-se de um outro homem simplesmente como de meio, sem que este último contenha, ao mesmo tempo, o fim em si. Com efeito, o homem que eu, mediante aquela (430) promessa, pretendo fazer servir a meus propósitos, não pode, por forma alguma, aderir ao meu modo de proceder com ele e, deste modo, conter em si mesmo o fim desta ação. Mais claramente salta à vista a violação do princípio da humanidade em outros homens, quando os exemplos são tomados de atentados contra a liberdade ou propriedade alheia. Vê-se então claramente como aquele que usurpa os direitos dos outros homens tem a intenção de servir-se da pessoa de outrem, unicamente como de meio, sem considerar que os outros, como seres racionais, devem ser sempre considerados ao mesmo tempo como fins, ou seja, apenas como seres que devem poder conter também em si mesmos o fim desta mesma ação(*). (*) Não se pense que a fórmula comum "quod tibi non vis fieri", etc., possa servir de regra ou de princípio. Como ela deriva unicamente do princípio por nós assente, embora com algumas restrições, não pode ser lei universal porque não contém o princípio dos deveres para consigo mesmo, como nem o dos deveres de caridade para com outrem (visto que muitos consentiriam de bom grado em que os outros não fossem obrigados a lhes fazer bem, contanto que eles possam ser dispensados de fazer bem a outrem), nem enfim o princípio dos deveres estritos dos homem entre si, porque, segundo este princípio, o criminoso poderia argumentar contra o juiz que o pune.

Em terceiro lugar, no que se refere ao dever contingente (meritório) para consigo mesmo, não basta que a ação não esteja em contradição com a humanidade em nossa pessoa, como fim em si; é mister, além disso, que esteja em acordo com ela. Ora, há na humanidade disposições para uma perfeição mais elevada, que fazem parte dos fins que a natureza tem em mira relativamente à humanidade em nossa pessoa. Descurar tais disposições poderia, em rigor, ser compatível com a conservação da humanidade como fim em si, mas não com a consecução deste fim.

Em quarto lugar, no concernente ao dever meritório para com outrem, o fim natural, comum a todos os homens, é a sua própria felicidade. Ora, certamente que a humanidade poderia subsistir, mesmo quando ninguém contribuísse em coisa alguma para a felicidade alheia, abstendo-se entanto de prejudicar os outros deliberadamente; isso seria tão-somente

um acordo negativo, não positivo, com a humanidade como fim em si, se cada qual não procurasse outrossim favorecer, na medida de suas posses, os fins dos outros. Pois, sendo o sujeito fim em si mesmo, é mister que os seus fins sejam também, tanto quanto possível, meus fins, se quero que a idéia de tal finalidade produza em mim toda eficácia.

Este princípio, segundo o qual a humanidade e toda natureza racional em geral são consideradas como fins (431) em si (condição suprema limitadora da liberdade de ação de todos os homens), não deriva da experiência; primeiramente, por causa de sua universalidade, porque se estende a todos os seres racionais em geral, relativamente aos

quais nenhuma experiência é bastante para determinar qualquer coisa; em segundo lugar, porque, neste princípio, a humanidade é representada, não como fim puramente humano (subjetivo), isto é, como objeto que, na realidade, por nós mesmos tomamos como sendo um fim, mas como um fim objetivo, o qual, quaisquer que sejam os fins que nos proponhamos, deve constituir, na qualidade de lei, a condição suprema restritiva de todos os fins subjetivos. Ora, tal princípio deriva necessariamente da razão pura, É que o princípio de toda legislação prática reside objetivamente na regra e na forma da universalidade que (segundo o primeiro princípio) a torna capaz de ser uma lei (que, em rigor, se poderia denominar lei da natureza), e subjetivamente reside no fim. Mas o sujeito de todos os fins (de acordo com o segundo princípio) é todo ser racional, como fim em si; donde resulta o terceiro princípio prático da vontade, como condição suprema de seu acordo com a razão prática universal, o mesmo é dizer, a idéia da vontade de todo ser racional considerada como vontade promulgadora de uma legislação universal.

Segundo este princípio, serão rejeitadas todas as máximas que não possam estar de acordo com a legislação universal própria da vontade. A vontade não é, pois, exclusivamente subordinada à lei; mas é-lhe subordinada de modo que deva ser considerada também como promulgadora da lei, e justamente por tal motivo deve ser subordinada à lei (da qual se pode considerar autora).

Os imperativos, segundo as fórmulas por nós acima apresentadas, tanto a que exige que as ações sejam conformes a leis universais como a uma

ordem da natureza, quanto aquela segundo a qual os seres racionais têm a prerrogativa universal de fins em si, excluíam, sem dúvida, de sua autoridade soberana toda mescla de qualquer interesse a título de móbil, precisamente por serem representados como categóricos; mas não eram aceitos como categóricos, senão porque precisávamos de admiti-los como tais, se quiséssemos explicar o conceito do dever. Mas que haja proposições práticas que ordenam categoricamente, é uma verdade que não podia demonstrar-se desde o princípio, como nem é possível que tal demonstração possa ser feita agora nesta Secção. Entanto, uma coisa não podia deixar de se fazer: a saber, que a renúncia a todo interesse no ato de querer por dever, considerado como característica que distingue o imperativo categórico do imperativo hipotético, fosse indicada ao mesmo tempo no próprio imperativo, por meio de alguma determinação que lhe fosse inerente, (432) e é justamente o que acontece nesta terceira fórmula do princípio, isto é, na idéia da vontade de todo ser racional considerada como vontade promulgadora de urna legislação universal.

De fato, se concebemos uma tal vontade, veremos que, enquanto existe a possibilidade de uma vontade sujeita a leis estar ainda ligada a estas leis por um interesse, todavia é impossível que uma vontade, que seja suprema legisladora, dependa neste sentido de um interesse qualquer; pois uma vontade assim dependente precisaria de outra lei, que adstringisse o interesse de seu amor-próprio à condição de ser capaz de valer como lei universal. Pelo que, o princípio, segundo o qual toda vontade humana aparece como vontade que, mediante suas máximas, institui uma legislação universal (*), se ostentasse consigo a prova de sua exatidão, conviria perfeitamente ao imperativo categórico, uma vez que, precisamente por causa da idéia de uma legislação universal, ele não se apóia cm nenhum interesse e, por isso mesmo, de todos os imperativos possíveis, só ele pode ser incondicionado; ou melhor ainda, invertendo a proposição: se há um imperativo categórico (isto é, uma lei válida para a vontade de todo ser racional),

ele pode apenas ordenar que procedemos sempre segundo a máxima de sua vontade, isto é, de uma vontade tal que possa, ao mesmo tempo, considerar-se como objeto, enquanto legisladora universal. Só então o princípio prático é incondicionado, do mesmo modo que o imperativo a que a vontade obedece, visto não haver nenhum interesse, sobre o qual

possa fundamentar-se.

(*) Posso aqui ser dispensado de aduzir exemplos para esclarecimento deste princípio, visto como os anteriormente aduzidos para explicar o imperativo categórico e suas íórmulas podem aqui ser empregados para o mesmo um.

Se considerarmos os esforços envidados até ao presente para descobrir o princípio da moral, não devemos estranhar que todos necessariamente tenham falhado. Via-se que o homem estava ligado por seus deveres a leis, mas não se refletia que ele só está sujeito à sua própria legislação, e portanto a uma legislação universal, e que não está obrigado a agir senão conformemente à sua vontade própria, mas à sua vontade que, por destino da natureza, institui uma legislação universal. Pois, se o imaginássemos sujeito a uma lei (qualquer que (433) ela fosse), esta implicaria necessariamente cm si um interesse sob forma de atração ou de obrigação, e, nesse caso, não derivaria, enquanto lei, da sua vontade, e esta vontade seria coagida a agir, em certo modo, conformemente à lei, mas por algum outro motivo. Ora, graças a esta conseqüência absolutamente inevitável, todo esforço para encontrar um princípio supremo do dever era irremediavelmente perdido. Nunca se descobria o dever, mas sim a necessidade de agir por um certo interesse. Que este interesse fosse pessoal ou estranho, o imperativo apresentava então sempre necessariamente um caráter condicional, e não podia valer como prescrição moral. Chamarei, pois, a este princípio, princípio da AUTONOMIA da vontade, em oposição a qualquer outro princípio, que, por isso, qualifico de HETERONÍMIA. O conceito, em virtude do qual todo ser racional deve considerar-se como fundador de uma legislação universal por meio de todas as máximas de sua vontade, de sorte que possa julgar-se a si mesmo e a suas ações sob este ponto de vista, conduz-nos a uma idéia muito fecunda que com ele se prende, a saber, à idéia de um reino dos fins. Pela palavra reino entendo a união sistemática de diversos seres racionais por meio de leis comuns. E como as leis determinam os fins quanto ao seu valor universal, se se abstrai das diferenças pessoais existentes entre os seres racionais e também do conteúdo de seus fins particulares, poder-se-á conceber um conjunto de todos os fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como dos fins próprios que cada qual pode propor-se), um todo que forme uma união

sistemática, ou seja, um reino dos fins, possível segundo os princípios precedentemente enunciados.

Os seres racionais estão todos sujeitos à lei, em virtude da qual cada um deles nunca deve tratar-se a si e aos outros como puros meios, mas sempre e simultaneamente como fins em si. Daqui brota uma união sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, ou seja, um reino o qual atendendo a que tais leis têm precisamente por escopo a relação mútua de todos estes seres, como fins e como meios, pode ser denominado reino dos fins (o que, na verdade, é apenas um ideal). Mas um ser racional pertence, na qualidade de membro, ao reino dos fins, pois que, muito embora ele aí promulgue leis universais, no entanto está sujeito a essas leis. Pertence-lhe, na qualidade de chefe, enquanto, como legislador, não está sujeito a nenhuma vontade alheia.

O ser racional deve sempre considerar-se como (434) legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer ele nesse reino exista como membro quer como chefe. Não pode todavia reivindicar a categoria de chefe unicamente pelas máximas de sua vontade; só o poderá fazer, se for um ser completamente independente, sem necessidades de qualquer espécie, e dotado de um poder de ação, sem restrições, adequado à sua vontade.

A moralidade consiste, pois, na relação de todas as ações com a legislação, a qual e só ela, possibilita um reino dos fins. Esta legislação deve porém encontrar-se em todo ser racional, e deve poder emanar de sua vontade, cujo princípio será o seguinte: agir somente segundo uma máxima tal que possa ser erigida em lei universal; tal, por conseguinte, que a vontade possa, mercê de sua máxima, considerar-se como promulgadora, ao mesmo tempo, de uma legislação universal. Mas, se as máximas não são já por sua natureza necessariamente conformes a este princípio objetivo dos seres racionais, considerados como autores de uma legislação universal, a necessidade de agir segundo aquele princípio chama-se coação prática, isto é, dever. No reino dos fins, o dever não compete ao chefe, mas sim a cada membro, e a todos em igual medida. A necessidade prática de agir segundo este princípio, ou seja, o dever, não repousa, de fato, sobre sentimentos, impulsos e inclinações, mas unicamente sobre a relação mútua dos seres racionais, na qual relação a

vontade de todo ser racional, deve sempre ser considerada ao mesmo tempo como legisladora, pois de outro modo não poderia ser concebida como fim cm si. A razão refere assim toda máxima da vontade, concebida como legisladora universal, a toda outra vontade, e também a toda ação que o homem ponha para consigo: procede assim, não tendo em vista qualquer outro motivo prático ou vantagem futura, mas levada pela idéia da dignidade de um ser racional que não obedece a nenhuma outra lei que não seja, ao mesmo tempo, instituída por ele próprio. No reino dos fins tudo tem um PREÇO ou uma DIGNIDADE. Uma coisa que tem um preço pode ser substituída por qualquer outra coisa equivalente; pelo contrário, o que está acima de todo preço e, por conseguinte, o que não admite equivalente, é o que tem uma dignidade.

Tudo o que se refere às inclinações e necessidades gerais do homem tem um preço de mercadoria; o que, embora não pressuponha uma necessidade, é conforme a um certo gosto, (435) isto é, à satisfação que nos advém de um simples jogo, mesmo destituído de finalidade, de nossas faculdades intelectuais, tem um preço de sentimento; mas o que constitui a só condição capaz de fazer que alguma coisa seja um fim em si, isso não tem apenas simples valor relativo, isto é, um preço, mas sim um valor intrínseco, uma dignidade.

Ora, a moralidade é a única condição capaz de fazer que um ser racional seja um fim em si, pois só mediante ela é possível ser um membro legislador no reino dos fins. Pelo que, a moralidade, bem como a humanidade, enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que possuem dignidade. Habilidade e diligencia no trabalho têm um preço de mercadoria; talento, imaginação e bom humor, têm um preço de sentimento; pelo contrário, fidelidade às promessas, benevolência baseada em princípios (não a benevolência instintiva), têm um valor intrínseco. A natureza e a arte não contêm nada que possa substituir estas qualidades, se por acaso vierem a faltar, porque o valor delas não provém dos efeitos delas resultantes, nem das vantagens ou utilidade que trazem, mas reside nas intenções, isto é, nas máximas da vontade, sempre dispostas a se traduzirem em atos, embora as conseqüências destes não sejam vantajosas. Estas ações

não precisam também de ser recomendadas por qualquer disposição ou inclinação subjetiva, que no-las faça encarar com favor e prazer imediatos; não precisam de nenhuma tendência e inclinação, que nos incite imediatamente a cumpri-las; elas mostram a vontade que as executa como objeto de respeito imediato; e só a razão é requerida para as impor à vontade, e não para as obter desta por meio de lisonjas, o que, aliás, em matéria de deveres, seria uma contradição. Esta estimação leva-nos a reconhecer o valor de tal maneira de pensar como uma dignidade, e coloca-a infinitamente acima de todo preço, com o qual não pode ser nem avaliada nem confrontada, sem que de algum modo se lese sua santidade.

Por conseguinte, que coisa autoriza a intenção moralmente boa ou a virtude a ter tão altas pretensões ? Não é senão a faculdade que ela confere ao ser racional de participar na legislação universal e que, por essa forma, o torna capaz de ser membro de um possível reino dos fins; mas a isto já ele estava destinado por sua própria natureza como fim em si, e, precisamente por isso, como legislador no reino dos fins, como livre em relação a todas as leis da natureza, não obedecendo senão às que ele próprio promulga, àquelas que conferem a suas máximas o caráter de legislação universal (à qual ele (436) ao mesmo tempo se submete). De fato, nenhuma coisa possui valor, a não ser o que lhe é assinado pela lei. Mas a própria legislação, que determina todos os valores, deve ter, justamente por isso, uma dignidade, isto é, um valor incondicionado, incomparável, para o qual só o termo respeito fornece a expressão conveniente da estima que todo ser racional lhe deve tributar. A autonomia é, pois, o princípio da dignidade da natureza humana, bem como de toda natureza racional.

As três maneiras, por nós indicadas, de representar o princípio da moralidade não são, no fundo, senão outras tantas fórmulas de uma só e mesma lei, fórmulas cada uma da quais contém cm si, e por si mesma, as outras duas. Entretanto, existe entre elas uma diferença que, a falar verdade, é antes subjetivamente que objetivamente prática, isto é, tal que serve para aproximar (segundo uma certa analogia) a idéia da razão e a intuição e, por meio desta, o sentimento. Todas as máximas possuem: 1. uma forma, que consiste na universalidade; no qual caso, a fórmula do imperativo moral é a seguinte: as máximas devem ser escolhidas, como se devessem valer como leis universais da natureza; 2. uma matéria, ou

seja, um fim; e eis então o enunciado da fórmula: o ser racional, sendo por sua natureza um, fim, e portanto um fim em si mesmo, deve constituir para toda máxima uma condição, que sirva de limitar todo fim puramente relativo e arbitrário; 3. uma determinação completa de todas as máximas por meio desta nova fórmula, a saber: que todas as máximas, oriundas de nossa própria legislação, devem concorrer para um reino possível dos fins como para um reino da natureza (*). O progresso aqui realiza-se de algum modo por meio das categorias, indo da unidade da forma da vontade (da universalidade da mesma) à pluralidade da matéria (dos objetos, isto é, dos fins), e daqui à totalidade ou integralidade dos sistemas dos mesmos fins. Mas, tratando-se de emitir um juízo moral, é preferível proceder sempre segundo o método m.ais rigoroso. e tomar por princípio a fórmula universal do imperativo (437) categórico: Procede segundo a máxima que possa ao mesmo tempo erigir-se em lei universal. Contudo, se ao mesmo tempo se pretende facultar à lei moral o acesso à alma, importa fazer passar a mesma ação pelos três conceitos indicados e aproximá-la, tanto quanto possível, da intuição.

(*) A teleologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um reino possível dos fins como um reino da natureza. Ali, o reino dos fins ó uma idéia teórica, destinada a explicar aquilo que 6 dado. Aqui, é uma idéia prática, que serve para cumprir o que não foi dado, mas que. pode tornar-se real pelo nosso modo de agir, s isso de acordo com essa mesma idéia.

Podemos agora terminar por onde começamos, a saber, pelo conceito de uma vontade incondicionalmente boa. É absolutamente boa a vontade que não pode ser má, portanto aquela vontade, cuja máxima, quando convertida em lei universal, não pode contra dizer-se a si mesma. Portanto, sua lei suprema é o princípio seguinte: procede sempre segundo uma máxima tal, que possas querer ao mesmo tempo que ela seja arvorada em lei universal. Esta é a única condição, que faz que uma vontade nunca possa estar em contradição consigo mesma; e um tal imperativo é categórico. Uma vez que o caráter que a vontade possui de poder valer como lei universal para ações possíveis apresenta analogia com a conexão universal da existência das coisas segundo leis universais, que é o elemento formal da natureza em geral, o imperativo categórico pode ainda ser expresso da maneira seguinte: Procede segundo máximas

tais que possam ao mesmo tempo tomar-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza. Portanto, fica assim estabelecida a fórmula de uma vontade absolutamente boa. A natureza racional distingue-se de todas as outras, pelo fato de se propor a si mesma um fim. Este fim seria a matéria de toda boa vontade. Mas, assim como na idéia de uma vontade absolutamente boa, sem condições restritivas (qual pode ser a aquisição deste ou daquele fim), é mister abstrair de todo fim a obter (o qual não poderia tornar boa uma. vontade senão relativamente), como é mister que o fim seja concebido aqui, não como fim a realizar, senão como fim existente por si, portanto que seja concebido de maneira puramente negativa, isto é, como fim contra o qual nunca se deve agir, que nunca deve ser considerado como simples meio, mas sempre e ao mesmo tempo como fim em todo ato de querer. Ora, tal fim não pode ser senão o próprio sujeito de todos os fins possíveis, porque este é, ao mesmo tempo, o sujeito de toda vontade absolutamente boa possível; vontade esta que não pode, sem contradição, ser proposta a algum outro objeto. O princípio: procede para com todo ser racional (para contigo e para com os outros) de modo que ele tenha, na tua (438) máxima, o valor de fim em si, é, em suma, idêntico ao princípio: procede segundo uma máxima tal que contenha ao mesmo tempo em si a capacidade de valer universalmente para todo ser racional. Com efeito, dizer que no uso dos meios, empregados em vista de um fim, devo impor à minha máxima a condição limitativa de valer universalmente como lei para todo sujeito, equivale a dizer isto: que como fundamento básico de todas as máximas das ações se deve assentar que o sujeito dos fins, ou seja, o próprio ser racional nunca deve ser tratado como simples meio, mas sim como condição limitativa suprema no uso de todos os meios, o mesmo é dizer que deve sempre ser tratado como fim.

Ora, daqui segue-se indiscutivelmente que todo ser racional, como fim em si, deve poder, relativamente a todas as leis, a que ele possa estar sujeito, considerar-se ao mesmo tempo como legislador universal, pois é precisamente esta capacidade de suas máximas para constituir uma legislação universal que o distingue como fim em si; segue-se, além disso, que a sua dignidade (prerrogativa), superior a todos os puros seres da natureza, implica que ele deve considerar suas máximas sempre do seu próprio ponto de vista, que é, ao mesmo tempo, o ponto de vista de todo

considerado como legislador (por isso também tais seres são chamados pessoas). Deste modo se torna possível um mundo de seres racionais (mundus intelligibilis) considerado como um reino dos fins, e isto mercê da legislação própria de todas as pessoas como membros. Pelo que, todo ser racional deve agir como se ele fosse sempre, por suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins. O princípio formal destas máximas é: Procede como se tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal (para todos os seres racionais). Um reino dos fins não é possível senão por analogia como um reino da natureza; mas o primeiro não se constitui senão segundo máximas, isto é, segundo regras que a nós mesmos nos impomos, ao passo que o segundo se constitui apenas segundo leis de causas eficientes sujeitas a coação exterior. Não obstante isto, dá-se igualmente o nome de reino da natureza ao conjunto da natureza, considerado embora como máquina, na medida em que se relaciona com seres racionais considerados como seus fins. Ora, tal reino dos fins seria efetivamente realizado por meio de máximas, a norma das quais o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, como a condição de elas serem, universalmente seguidas. Mas, conquanto o ser racional não possa esperar que todos os outros sigam fielmente esta máxima, embora ele a observe pontualmente, nem que o reino da natureza e sua constituição teleológica concorram com ele, como com um membro digno de fazer parte da mesma, para realizar um (439) reino dos fins por si mesmo possível, ou, por outras palavras, favoreçam sua aspiração à felicidade, todavia esta lei: Procede segundo as máximas de um membro que institui uma legislação universal para um reino dos fins puramente possível, mantém toda sua eficácia, porque ordena de maneira categórica. E nisto justamente consiste o paradoxo de que só a dignidade dá humanidade como natureza racional, independentemente de qualquer fim ou vantagem a alcançar, e portanto só o respeito por uma simples idéia, deva servir de prescrição inflexível para a vontade, e que esta independência da máxima, relativamente a todo móbil, constitua precisamente sua sublimidade, e torne todo sujeito racional digno de ser membro legislador no reino dos fins; porque, de outro modo, ele deveria ser representado tão- somente como sujeito à lei natural de suas necessidades. Embora também o reino da natureza, do mesmo modo que

o reino dos fins fossem concebidos como reunidos sob um chefe supremo, de sorte que o segundo destes reinos não ficasse sendo apenas uma pura idéia, mas adquirisse verdadeira realidade, essa idéia lucraria decerto uma vantagem resultante do acréscimo de um forte impulso, nunca porém um acréscimo de seu valor intrínseco; pois, não obstante isso, seria necessário representar sempre esse legislador, único e limitado, como árbitro do valor de seres racionais que julga em conformidade com a conduta desinteressada que lhes é prescrita somente por esta idéia. A essência das coisas não se modifica em conseqüência de suas relações externas, e aquilo que, abstraindo de tais relações, basta para constituir por si o valor absoluto do homem, é, além disso, a medida, segundo a qual ele deve ser julgado por qualquer outro, até mesmo pelo Ser supremo. A moralidade é, pois, a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal que as máximas da vontade devem tornar possível- A ação, capaz de subsistir com a autonomia da vontade, é permitida; a que não concorda com ela, é proibida. A vontade, cujas máximas concordam necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade santa, isto é, absolutamente boa. A dependência de uma vontade, não absolutamente boa, a respeito dos princípios da autonomia (a coação moral) é a obrigação. A obrigação não pode, pois, referir-se por forma alguma a iam ente santo. A necessidade objetiva de um ato, em virtude da obrigação, é o dever.

Por tudo quanto sumariamente fica exposto, pode facilmente explicar-se por que motivo

acontece que, embora sob o conceito do dever imaginemos uma submissão à lei, (440) todavia nos representamos, ao mesmo tempo, uma certa sublimidade e uma dignidade, como inerentes à pessoa cumpridora de todos os seus deveres. Com efeito, ela não é sublime enquanto sujeita à lei moral, mas sim enquanto, relativamente a esta lei, ela é ao mesmo tempo legisladora, e só por isso lhe é subordinada. Também mostramos acima como nem o temor, nem a inclinação, mas somente o respeito da lei é o único móbil capaz de conferir valor moral à ação. Nossa própria vontade, supondo que não age senão sob a condição de uma legislação universal tornada possível por suas máximas, esta vontade ideal, que pode ser a nossa, é o objeto próprio do respeito; e a dignidade da humanidade consiste precisamente na aptidão que ela possui para estatuir

leis universais, embora com a condição de simultaneamente estar sujeita a esta legislação.

A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade A autonomia da vontade é a propriedade que a vontade possui de ser lei para si mesma (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é pois: escolher sempre de modo tal que as máximas de nossa escolha estejam compreendidas, ao mesmo tempo, como leis universais, no ato de querer. Que esta regra prática seja um imperativo, isto é, que a vontade de todo ser racional lhe esteja necessariamente ligada como a uma condição, é coisa que não pode ser demonstrada pela pura análise dos conceitos implicados na vontade, porque isso é uma proposição sintética; seria mister ultrapassar o conhecimento dos objetos e entrar numa crítica do sujeito, isto é, da razão pura prática; de fato, esta proposição sintética que prescreve apodicticamente, deve poder ser conhecida inteiramente a priori; contudo, tal tema mio pertence a esta Secção do livro. Mas que o princípio em questão da autonomia seja o único princípio da moralidade, explica-se muito bem por meio de simples análise do conceito de moralidade. Pois, dessa maneira, verifica-.se que o princípio da moralidade deve ser um imperativo categórico, e que este não prescreve nem mais nem menos do que a própria autonomia.

(441) A heteronímia da vontade como origem de todos os princípios ilegítimos da moralidade Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, noutro lugar que não na aptidão de suas máximas para instituir uma legislação universal que dela proceda; quando, por conseguinte, ultrapassando-se, busca esta lei na propriedade de algum de seus objetos, o resultado disso é sempre uma heteronímia. Neste caso, a vontade não dá a si mesma a lei; é o objeto que lha dá, mercê de sua relação com a vontade. Esta relação, quer se apóie sobre a inclinação quer sobre as representações da razão), não logra possibilitar senão imperativos hipotéticos: devo fazer esta coisa, porque quero alguma outra coisa. Pelo contrário, o imperativo moral, por conseguinte categórico, diz: devo proceder deste ou daquele modo, embora não queira nenhuma outra coisa. Por exemplo, segundo o primeiro imperativo, diremos: não devo mentir, se quero continuar sendo tido como pessoa honrada; de acordo com o segundo imperativo, diremos: não devo mentir, embora da

mentira não me advenha a menor ignomínia. O imperativo categórico deve pois abstrair de todo objeto, de maneira que este não exerça nenhum influxo sobre a vontade. Em suma, importa que a razão prática (a vontade) não se limite a administrar um interesse estranho, mas que manifeste unicamente sua própria autoridade imperativa, como legislação suprema. Assim, por exemplo, devo procurar concorrer para a felicidade de outrem, não como se eu estivesse de algum modo interessado em realizá-la

(quer por inclinação imediata, quer indiretamente por causa de alguma satisfação suscitada pela razão), mas tão-somente porque a máxima, que exclui esta felicidade, não pode estar compreendida num só e mesmo querer como lei universal. Classificação de todos os princípios da moralidade, que podem resultar do conceito fundamental da heteronímia, tal como o definimos A razão humana, aqui como em tudo o mais, enquanto lhe faltou a Crítica, tentou todas as falsas vias possíveis, antes de conseguir encontrar a única verdadeira. Todos os princípios, que se podem admitir, deste ponto de vista, são ou empíricos ou racionais. Os (442) primeiros, derivados do princípio da felicidade, fundamentam-se no sentido físico ou moral; os segundos, derivados do princípio da perfeição, baseiam-se ou no conceito racional da perfeição, considerada como efeito possível, ou no conceito, de uma perfeição existente por si (a vontade de Deus), considerada como causa determinante de nossa vontade.

Os princípios empíricos são sempre impróprios para servir de fundamento a leis morais. Porque a universalidade, com a qual estas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicionada que lhes é imposta, desaparecem, se o princípio das mesmas derivar da constituição peculiar da natureza humana, ou das circunstâncias contingentes em que ela se encontra. Contudo, o princípio da felicidade pessoal é o mais reprovável, não só por ser falso e porque a experiência contradiz a suposição de que o bem-estar se regula sempre pelo bom comportamento; não só também porque ele em nada contribui para a fundamentação da moralidade, visto serem coisas inteiramente diferentes tornar um homem feliz e torná-lo bom, torná-lo prudente e atento a seus interesses e torná-lo virtuoso; mas porque ele assenta como base da moralidade impulsos que antes a minam e lhe destroem toda grandeza; com efeito incluem na mesma classe os impulsos que

estimulam a virtude e os que impelem ao vício; ensinam apenas a calcular melhor, mas suprimem absolutamente a diferença específica existente entre uns e outros. Pelo contrário, o sentimento moral, este suposto senso especial (*) (embora seja prova de superficialidade de ânimo o recorrer a ele, visto como só os que são incapazes de pensar imaginam poder ajudar-se do sentimento, mesmo no que se refere unicamente a leis universais, e apesar de os sentimentos, que por natureza se distinguem uns dos outros por uma infinidade de graus, não conseguirem apresentar uma medida imparcial do bem e do mal, sem contar que quem julga movido pelo sentimento não pode julgar validamente para os outros), o sentimento moral, .digo, avizinha-se mais da moralidade e da dignidade que lhe é própria, porque rende à virtude a honra de lhe atribuir imediatamente a satisfação (443) que ela dá e o respeito que ela inspira, e porque lhe não declara, por assim dizer, frente a frente que não é a sua beleza, mas somente o interesse, a única coisa que a ela nos prende. Entre os princípios racionais da moralidade, o conceito ontológico da perfeição (embora oco, indeterminado e, conseguintemente, inservível para o fim de descobrir, no campo ilimitado da realidade possível, o máximo de perfeição que nos convém, e se bem que, tratando-se de distinguir especificamente de qualquer outra a realidade de que ora nos ocupamos, ele seja irresistivelmente atraído a rodar num círculo vicioso mal podendo esquivar-se a supor tàcitamente a moralidade que lhe cabe explicar), este conceito ontológico, vale todavia muito mais que o conceito teológico, o qual deriva a moralidade a partir de uma vontade divina absolutamente perfeita, não só porque não temos, apesar de tudo, a intuição da perfeição de Deus, e porque não podemos derivá-la senão de nossos conceitos, o principal dos quais é o da moralidade, mas também

porque, se não procedermos deste modo (para não nos expormos ao grosseiro círculo vicioso que, de fato, se produziria em nossa explicação), o único conceito que nos restaria da divina vontade, derivado dos atributos do amor da glória e da dominação, e ligado às temerosas representações do poder e da ira, assentaria necessariamente os fundamentos de um sistema de moral, que seria precisamente o contrário da moralidade. Mas, se tivesse que optar entre o conceito do senso moral e o da perfeição em geral (conceitos que, ao menos, não causam dano à moralidade, embora sejam completamente impotentes para a apoiarem

como princípios fundamentais), decidir-me-ia em favor do último conceito, porque este, ao menos, tira à sensibilidade, a fim de o remeter para o tribunal da razão pura, o trabalho de dirimir a questão e, embora não decida coisa alguma, todavia conserva, sem a falsear, a idéia indeterminada (de uma vontade boa em si), até que seja possível determiná-la de maneira mais precisa. Penso que posso dispensar-me de apresentar uma extensa refutação de todos estes sistemas. Essa refutação é tão fácil, é também, segundo todas as probabilidades, tão claramente apreendida por aqueles mesmos, cuja profissão exige que se declarem em favor de alguma destas teorias (porque os ouvintes não suportam de bom grado a interrupção de um juízo) que seria tempo perdido insistir nisto. Mas o que mais nos interessa aqui, é saber que estes princípios não estabelecem nenhum outro fundamento primeiro à moralidade, a não ser a heteronímia da vontade, e é justamente por isso que eles devem necessariamente falhar o seu escopo.

(*) Incluo o princípio do sentimento moral no princípio da felicidade, porque todo interesse empírico ocasionado pelo prazer que uma coisa provoca, quer isto aconteça imediatamente e sem qualquer consideração de vantagem, quer aconteça devido a intuitos interesseiros, promete contribuir para o bem-estar. Devemos outrossim incluir, com Hutcheson, o princípio da simpatia pela felicidade alheia neste mesmo princípio do senso moral admitido por ele. (444) Todas as vezes que se pensa cm tomar como fundamento um objeto da vontade, com o fim de prescrever a esta a regra que deve determiná-la, a regra não é senão heteronímia; o imperativo é condicionado, nos termos seguintes: se ou porque se quer este objeto, deve-se proceder deste ou daquele modo; por conseguinte, este imperativo nunca pode comandar moralmente, isto é, categoricamente. O objeto pode determinar a vontade ou por meio da inclinação, como no princípio da nossa própria felicidade pessoal, ou por meio da razão aplicada aos objetos possíveis de nossa vontade em geral, como no princípio da perfeição; em todo caso, porém, a vontade nunca se determina imediatamente a si própria por meio da representação da ação, mas só pelo impulso que o efeito previsto da ação exerce sobre a vontade: devo fazer esta coisa, porque quero esta outra; e aqui é ainda mister pôr como fundamento, no sujeito que eu sou, outra lei, segundo a qual quero necessariamente esta outra coisa, a qual lei, por seu turno, precisa de um

imperativo que imponha a esta máxima um sentido definido. Com efeito, como o atrativo, que a representação de um objeto realizável por nossas forças deve exercer sobre a vontade do sujeito, de acordo com suas faculdades naturais, faz parte da natureza do sujeito, quer da sensibilidade (da inclinação e do gosto), quer do intelecto e da razão, os quais, segundo a peculiar constituição de sua natureza, se aplicam a um objeto com prazer, daí vem que seria propriamente a natureza quem daria a lei, que, como tal, não só deve ser conhecida e demonstrada unicamente pela experiência, e portanto contingente em si e inadequada para estatuir urna regra prática apodíctica, tal como deve ser a regra moral, mas que nunca é senão heteronímia da vontade. A vontade, neste caso, nunca dá a si mesma a lei; mas um impulso estranho lha fornece, graças a uma' especial constituição do sujeito que o dispõe a recebê-la.

A vontade absolutamente boa, cujo princípio deve ser um imperativo categórico, será, pois. indeterminada a respeito de todos os objetos, e não contém senão a forma do dever em geral, e isto como autonomia; quer dizer que a aptidão da máxima de toda boa vontade para se arvorar em lei universal é a única lei que a vontade de todo ser racional se impõe a si própria, sem lhe acrescentar qualquer princípio oriundo da inclinação ou do interesse.

Como seja possível uma tal proposição prática sintética a priori, e a razão de sua necessidade é problema cuja solução não mais se encontra dentro dos limites da Metafísica dos costumes. Por isso, não afirmamos aqui a verdade (445) desta proposição; menos ainda alimentamos a pretensão de possuir uma prova dela. Mostramos tão-somente, por meio do desenvolvimento do conceito de moralidade universalmente aceito, que uma autonomia da vontade lhe está inevitavelmente ligada, ou antes que é o fundamento dele. Portanto, quem considera a moralidade como algo de real, e não como idéia quimérica destituída de verdade, deve admitir igualmente o princípio que nós lhe atribuímos. Esta Segunda Secção foi, pois, como a Primeira, puramente analítica. Para demonstrar agora que a moralidade não é pura quimera, asserto que se impõe de maneira inevitável, admitindo que o imperativo categórico é verdadeiro, bem como o é a autonomia da vontade, e se ambos são absolutamente necessários como princípios a priori, isso exige a possibilidade de um uso sintético da razão pura prática; o que todavia não podemos agora tentar,

sem que primeiro instituamos uma Crítica desta mesma faculdade da razão. Na última Secção, exporemos os traços principais da mesma, os bastantes para o nosso escopo. (446) Passagem da Metafísica dos costumes à crítica da razão pura prática O conceito da liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade. A VONTADE é uma espécie de causalidade dos seres viventes, enquanto dotados de razão, e a liberdade seria a propriedade que esta causalidade possuiria de poder agir independentemente de causas estranhas que a determinam; assim como a necessidade natural é a propriedade que tem a causalidade de todos os seres desprovidos de razão, de serem determinados a agir sob a influência de causas estranhas. Esta definição de liberdade é negativa, e, por conseguinte, não permite que lhe compreendamos a essência; dela porém deriva um conceito positivo da liberdade, muito mais rico e fecundo. Dado que o conceito de causalidade implica em si o de leis, segundo as quais alguma coisa que chamamos efeito deve ser produzida por alguma outra coisa que é a causa, a liberdade, embora não seja propriedade da vontade que se conforme com leis naturais, nem por isso está fora de toda lei; pelo contrário, ela deve ser uma causalidade que age segundo leis imutáveis, mas leis de peculiar espécie, pois, de outro modo, uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural é uma heteronímia das causas eficientes; porque todo efeito só é possível de acordo com esta lei: que a causa eficiente seja determinada a agir por alguma coisa (447) estranha. Em que pode pois consistir a liberdade da vontade senão numa autonomia, ou seja, na propriedade que o querer tem de ser para si mesmo sua lei ? Mas a proposição: a vontade é em todas as suas ações lei para si mesma, significa apenas o princípio de não agir senão de acordo com uma máxima tal, que possa também tomar-se como objeto a título de lei universal. Ora, esta é precisamente a fórmula do imperativo categórico, bem

como do princípio da moralidade; por conseguinte, uma vontade livre e uma vontade sujeita a leis morais são uma e a mesma coisa.

Suposta, pois, a liberdade da vontade, basta analisar-lhe o conceito, para daí deduzir a moralidade e seu princípio. Entanto, este princípio é sempre uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela, cuja máxima pode sempre em si conter a lei universal, que outra não é senão essa mesma máxima, e é sintética, porque pela análise do conceito de

vontade absolutamente boa não se pode descobrir aquela propriedade da máxima. Tais proposições sintéticas só são possíveis mediante a condição de as duas noções estarem ligadas uma à outra por uma terceira na qual ambas se encontrem. O conceito positivo da liberdade subministra este terceiro termo, que não pode ser, como para as causas físicas, a natureza do mundo sensível (cujo conceito compreende o conceito de alguma coisa, considerado como causa, e o conceito de alguma outra coisa, ao qual se refere a causa, e que é considerado como efeito). Mas que coisa seja este terceiro termo, para o qual a liberdade nos remete, e do qual temos uma idéia a priori, não se pode ainda indicar aqui, como nem mostrar de que maneira o conceito da liberdade se deduz da razão pura prática, nem como é possível o imperativo categórico. Tudo isto demanda ainda alguma preparação.

A liberdade deve ser suposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais Não basta atribuir, por qualquer motivo, a liberdade à nossa vontade, se não temos motivo suficiente para atribuí-la igualmente a todos os seres racionais. Uma vez que a moralidade não nos serve de lei senão enquanto somos seres racionais, daí se segue que ela deve valer igualmente para todos os seres racionais; e, visto ela derivar exclusivamente da propriedade da liberdade, é preciso também demonstrar a liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais; e (448) não basta aduzir como provas certas pretensas experiências da natureza humana (o que, aliás, é absolutamente impossível; pois que de possível só existe uma demonstração exclusivamente a priori); mas é preciso demonstrá-la como pertencente em geral à atividade de seres racionais e dotados de vontade. Portanto, digo: todo o ser que não pode agir de outra maneira senão sob a idéia da liberdade, é, por isso mesmo, do ponto de vista prático, realmente livre; quer dizer que todas as leis inseparàvelmente associadas à liberdade, valem para ele exatamente como se a sua vontade fosse também reconhecida livre em si mesma e por motivos válidos do ponto de vista da filosofia teorética (*). E afirmo que a todo ser racional dotado de vontade devemos atribuir necessariamente também a idéia da liberdade, mercê da qual somente ele pode agir. Com efeito, num tal ser concebemos uma razão que é prática, ou seja, dotada de causalidade em relação a seus objetos. Ora, é impossível conceber uma razão, que, plenamente

consciente de ser autora de seus juízos, recebe uma direção vinda de fora, porque, em tal caso, o sujeito atribuiria, não à razão, mas a um incitamento, a determinação de sua faculdade judicativa. A razão deve considerar-se como autora de seus princípios, independentemente de qualquer, influxo estranho; conseqüentemente, deve enquanto razão prática ou vontade de um ser racional, considerar-se como livre; por outras palavras, a vontade de um ser racional apenas pode ser uma vontade sua própria mediante a idéia da liberdade, e, além disso, uma tal vontade, deve ser, do ponto de vista prático, atribuída a todos os seres racionais. (*) Este método de não admitir a liberdade senão sob a forma de idéia, posta pelos seres racionais como fundamento de suas ações, basta para o fim que tenho em vista; e eu adoto-o para não ter de demonstrar também a liberdade, do ponto de vista teorético. Ainda que a demonstração teorética da liberdade ficasse incompleta, devem valer para um ser, que só pode agir sob a idéia de sua própria liberdade, as mesmas leis que valeriam para um ser que fosse

verdadeiramente livre. Podemos pois libertar-nos aqui do peso que onera a teoria. Do interesse próprio das idéias da moralidade Em fim de contas, reduzimos o conceito determinado da moralidade à idéia da liberdade; contudo, não foi possível (449) demonstrar esta como sendo algo de real em nós e na natureza humana. Limitamo-nos a verificar que devemos supô-la, se queremos conceber um ser como racional e dotado da consciência de sua causalidade relativamente às suas ações, ou seja, como dotado de vontade; e assim encontramos que, precisamente pelo mesmo motivo, devemos atribuir a todo ser dotado de razão e de vontade esta faculdade de determinar-se a agir sob a idéia de sua liberdade. Além disso, vimos que da suposição desta idéia deriva igualmente a consciência de uma lei, segundo a qual os princípios subjetivos da ação, isto é, as máximas devem ser sempre tais que possam valer também objetivamente, ou seja, universalmente, como princípios, e, por conseguinte, servir para uma legislação que, embora emanada de nós, seja legislação universal. Mas por que devo eu submeter-me a este princípio, e isto na minha qualidade de ser racional em geral ? E por que devem igualmente submeter-se a ele os demais seres dotados de razão ? Quero admitir que nenhum interesse me impele, pois nesse caso não haveria nenhum imperativo categórico; no entanto, é preciso que eu aceite

necessariamente um interesse e que veja como isto é possível; porque este dever é propriamente um querer em todo ser racional, com a condição ide que nele a razão seja prática sem impedimento; mas para os seres que, como nós, são dotados de sensibilidade, isto é, de impulsos de outra espécie, e nos quais não sucede sempre o que a razão sozinha faria por si, esta necessidade da ação exprime-se só pelo termo "dever", e a necessidade subjetiva distingue-se da necessidade objetiva. Parece, portanto, que nos contentamos com supor propriamente a lei moral, isto é, o próprio princípio da autonomia da vontade, na idéia da liberdade, sem podermos demonstrar a realidade e a necessidade objetiva deste princípio em si mesmo; todavia, mesmo assim teríamos ganho algo de muito importante, por havermos determinado, ao menos, o verdadeiro princípio, com maior exatidão do que se fez até ao presente; mas, em relação à sua validade e à necessidade prática de nos submetermos a ele, não teríamos avançado muito. Porque, se nos perguntassem como é que a validade universal de nossa máxima, como lei, deve ser a condição restritiva de nossas ações, e sobre que base fundamentamos o valor por nós atribuído a este modo de agir, valor tão considerável que não pode ser superado por nenhum outro interesse; como, além disso, acontece que, só por tal forma, o homem crê possuir o sentimento de seu valor pessoal, em comparação do (450) qual a importância, de um estado agradável ou desagradável deve ser tida por nula: a estas perguntas não poderemos dar resposta satisfatória. Sem dúvida afigura-se-nos bom poder interessar-nos por uma qualidade pessoal, da qual não depende, de fato, o interesse de nossa situação, mas que nos torna capazes de participar numa condição feliz, no caso em que esta fosse dispensada pela razão; por outras palavras, o simples fato de sermos dignos de felicidade, embora não nos mova o desejo de nela participar, pode interessar em si mesmo; mas este juízo é, na realidade, apenas o efeito da importância já pressuposta nas leis morais (enquanto por meio da idéia da liberdade nos despojamos de todo interesse empírico). Mas que nos devamos despojar de tal interesse empírico, isto é, que nos devamos considerar como livres na ação, e todavia reputar-nos subordinados a certas leis, no intuito de encontrar só em nossa pessoa um valor capaz de nos compensar da perda de tudo quanto confere valor à nossa condição, como isto seja possível, e, por conseguinte donde provém que a lei moral obrigue, é o que não podemos ainda compreender.

Devemos confessar com franqueza haver aqui uma espécie de círculo vicioso, do qual, segundo penso, não há meio de sair. Supomo-nos livres na ordem das causas eficientes, a fim de nos imaginarmos, na ordem dos fins, sujeitos a leis morais, e, em seguida, consideramo-nos sujeitos a estas leis, por nos havermos atribuído a liberdade da vontade; de fato, a liberdade e a legislação própria da vontade exprimem ambas autonomia; são, pois, conceitos recíprocos, e, justamente por tal motivo, não se pode usar um para explicar o outro e dar razão dele; ao sumo, tudo quanto se pode fazer é, do ponto de vista lógico, reduzir a um conceito único as representações, na aparência diversas, de um só e mesmo objeto (como se reduzem diversas frações de valor idêntico à expressão mais simples.

Resta-nos todavia uma saída, ou seja, procurar saber se, quando nos imaginamos, mercê da liberdade, como causas eficientes a priori, não nos situamos num ponto de vista diferente de quando nos representamos a nós mesmos, segundo nossas ações, como efeitos que estão patentes a nossos olhos.

Há que fazer uma observação, sem que para isso sejam necessárias sutis reflexões, por ela estar ao alcance da inteligência mais comum, embora esta a faça a seu modo, isto ê, por um obscuro discernimento da. faculdade judicativa, que (451) ela denomina sentimento: é que todas as representações que em nós se produzem, independentemente de nossa vontade (como as representações dos sentidos), não nos fazem conhecer os objetos senão segundo o influxo que eles em nós exercem, de sorte que ficamos ignorando o que eles possam ser em si mesmos; conseqüentemente acontece que, por meio de tais representações, nós, a despeito dos maiores esforços de atenção e de toda a clareza que o intelecto pode acrescentar, não podemos obter senão o conhecimento dos fenômenos, e nunca o das coisas em si. Uma vez feita esta distinção (e basta para isso a diferença já apontada entre as representações que nos vêm de fora, nas quais permanecemos passivos, e as que produzimos exclusivamente por nós próprios, e nas quais manifestamos nossa atividade), resulta naturalmente que devemos supor e admitir, por detrás dos fenômenos, alguma outra coisa que não é fenômeno, quero dizer precisamente as coisas em si; embora de boa mente concedamos que, por nunca podermos conhecê-las de outro modo senão pela maneira como elas nos afetam, nunca podemos avizinhar-nos delas o bastante para

sabermos o que elas são em si mesmas (182). Daqui resulta necessariamente uma distinção, um tanto grosseira, é certo, entre o mundo sensível e o mundo inteligível, o primeiro dos quais pode também ser muito variado, segundo a diferença de sensibilidade nos diversos espectadores, ao passo que o segundo, que serve de fundamento ao primeiro, permanece sempre o mesmo. O próprio homem, segundo o conhecimento que tem de si pelo senso íntimo, não pode gloriar-se do conhecer-se como é em si mesmo. Com efeito, como ele de nenhuma maneira se produz a si mesmo, nem recebe o conceito que tem de si a priori, mas empiricamente, é natural que não possa igualmente adquirir conhecimento de si mesmo senão pelo senso íntimo, isto é, somente mediante a aparência fenomenal de sua natureza e pelo modo como sua consciência é afetada. Ao. mesmo tempo, porém, deve admitir necessariamente, acima desta modalidade de seu próprio sujeito composto unicamente de fenômenos, alguma outra coisa que lhe sirva de fundamento, a saber o seu próprio Eu, seja qual for a maneira como este possa ser constituído em si mesmo; por conseguinte, no concernente à simples percepção e à capacidade de receber as sensações, deve ele considerar-se como fazendo parte do mundo sensível, ao passo que naquilo que pode ser atividade pura (isso é, naquilo que chega à consciência, não por

influxo exercido sobre os sentidos, senão imediatamente), deve considerar-se como fazendo parte do mundo inteligível, do qual todavia ele nada mais conhece. O homem que reflete deve chegar à mesma conclusão (452), relativamente todas as coisas que se lhe possam apresentar: é presumível até que a inteligência mais vulgar seja capaz de formular semelhante conclusão, pois é notório ser ela muito inclinada a supor, por detrás dos objetos dos sentidos, alguma realidade invisível que age por si mesma. Mas, por outro lado, ela corrompe esta tendência, pelo fato de o intelecto se representar este invisível debaixo de uma forma sensível, isto é, querendo fazer dele um objeto de intuição, e conseguintemente não tira daí nenhuma vantagem.

Mas o homem encontra realmente em si uma faculdade, por meio da qual se distingue de todas as outras coisas sensíveis, até mesmo de si próprio, enquanto pode ser afetado por objetos, e esta faculdade é a razão. Esta, como espontaneidade pura, é ainda superior ao entendimento; porque,

embora este seja também espontaneidade e não contenha só, como a sensibilidade, representações que brotam apenas sob a influência das coisas (conseguintemente, quando se é passivo), todavia ele não pode tirar de sua atividade nenhuns outros conceitos, a não ser os que servem unicamente para submeter o regras as representações sensíveis e, desse modo,,as reunir numa consciência; e sem este uso da sensibilidade, ele nada poderia pensar; ao invés, a razão manifesta naquilo, a que se dá o nome de idéias, uma espontaneidade tão pura, que por essa forma se alça muito acima de tudo quanto a sensibilidade lhe pode subministrar, e manifesta sua principal função, distinguindo um do outro, o mundo sensível do mundo inteligível, e marcando assim ao próprio entendimento os seus limites.

Por tal motivo, um ser racional deve, enquanto inteligência (e, portanto, não por suas faculdades inferiores), considerar-se como pertencente, não ao mundo sensível, mas ao mundo inteligível; tem, por conseguinte, dois pontos de vista, desde os quais pode considerar-se a si próprio e conhecer as leis do exercício de suas faculdades, isto é, de todas as suas ações: de um lado. enquanto pertencente ao mundo sensível, ele está sujeito a leis da natureza (heteronímia); do outro lado, enquanto pertencente ao mundo inteligível, está sujeito a leis independentes da natureza, não empíricas, senão fundadas unicamente na razão.

Na qualidade de ser racional, portanto pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode conceber a causalidade de sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade; pois a independência a respeito das causas determinantes do mundo sensível (independência, que a razão deve sempre atribuir a si) é liberdade. Com a idéia, da liberdade está inseparavelmente unido o conceito de autonomia, com este está unido o (453) princípio universal da moralidade, que idealmente serve de fundamento a todas as ações dos seres racionais,, da mesma maneira que a lei da natureza serve de fundamento a todos os fenômenos.

Deste modo se desfaz a suspeita, acima insinuada, segundo a qual estaria contido secretamente um círculo vicioso na nossa maneira de concluir da liberdade para a autonomia e desta para a lei moral. Com efeito, podia julgar-se que propúnhamos como fundamento a idéia da liberdade, só tendo em mira a lei moral, para em seguida concluir novamente a lei

moral, partindo da liberdade; que, por conseguinte, não podíamos dar absolutamente nenhuma demonstração desta lei, e que esta era apenas como que a imposição de um princípio, que as almas bem pensantes de bom grado nos concederiam,

mas que nós nunca poderíamos estatuir como proposição demonstrável. Agora vemos bem que, quando nos consideramos como livres, nos transportamos para o mundo inteligível como membros desse mundo, e que reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua conseqüência, a moralidade; mas, se nos imaginamos como sujeitos ao dever, consideramo-nos como pertencentes, a um tempo, ao mundo sensível e ao mundo inteligível.

Como é possível um imperativo categórico ?

O ser racional pertence, como inteligência, ao mundo inteligível, e só enquanto causa eficiente pertencente a este mundo, ele dá o nome de vontade à sua causalidade. Por outro lado, ele tem ainda consciência de si mesmo, como fazendo parte cio mundo sensível, no qual suas ações são consideradas como simples manifestações fenomenais dessa causalidade; é-lhe todavia impossível compreender como são possíveis estas ações provenientes de uma causalidade que não conhecemos; é, pois, forçado a encarar suas ações, enquanto pertencentes ao mundo sensível, como determinadas por outros fenômenos, a saber, por desejos e inclinações. Se eu fosse membro unicamente do mundo inteligível, minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; se eu fosse apenas parte do mundo sensível, elas deveriam ser encaradas como inteiramente conformes à lei natural dos desejos e das inclinações, e por conseguinte à heteronímia da natureza. (No primeiro caso, as minhas ações estribariam no princípio supremo da moral; no segundo caso, no princípio da felicidade). Mas, dado que o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e, conseqüentemente, também das leis do mesmo, e uma vez que relativamente à minha vontade (que pertence inteiramente ao mundo inteligível), ele é um princípio imediato de legislação e, portanto, deve (454) também ser pensado como tal, eu, como inteligível, embora seja, por outra parte, um ser pertencente ao mundo sensível, deverei reconhecer- me sujeito à lei do primeiro, isto é, a razão, que contém esta lei na idéia da liberdade, e portanto sujeito

igualmente à autonomia da vontade; conseqüentemente, deverei considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim, e, como deveres, as ações conformes a este princípio.

Deste modo, são possíveis imperativos categóricos, pelo motivo de a idéia da liberdade me fazer membro de um mundo inteligível. Donde resulta que, se eu fosse apenas isso, todas as minhas ações seriam sempre conformes à autonomia da vontade; como porém, ao mesmo tempo, me considero como membro do mundo sensível, é preciso dizer que elas devem ser conformes; este "dever" categórico representa uma proposição sintética a priori, pois que a uma vontade influenciada por desejos sensíveis acresce ainda a idéia desta mesma vontade, mas enquanto pertencente ao mundo inteligível, ou seja, pura e prática por si mesma, a qual contém a condição suprema da primeira segundo a razão; pouco mais ou menos, do mesmo modo que às intuições do mundo sensível se acrescentam os conceitos do entendimento, que por si mesmos nada mais significam do que a forma de uma lei em geral, e que, por isso, tornam possíveis proposições sintéticas a priori, sobre as quais repousa todo conhecimento de uma natureza. O uso prático, que os homens comumente fazem da razão, confirma a exatidão desta dedução. Não existe ninguém, nem sequer o pior celerado, contanto que esteja habituado a servir-se da razão, que, ao lhe serem apresentados exemplos de lealdade nas intenções, de perseverança na observância de máximas boas, de simpatia e de benevolência universal (tudo isto ligado ainda a grandes sacrifícios de vantagens e de

bem-estar), não deseje sentir-se também ele possuído de tais sentimentos. Ele não pode, sem dúvida, e unicamente movido de suas inclinações e impulsos, realizar este ideal em sua pessoa; mas nem por isso deixa de sentir o profundo desejo de se libertar dessas inclinações que lhe são gravosas. Mostra, por essa forma, que, com uma vontade imune dos impulsos da sensibilidade, ele se transporta com o pensamento a uma ordem de coisas inteiramente diversa daquela que constitui seus desejos no campo da sensibilidade; pois que de tal aspiração não pode esperar nenhuma satisfação de seus apetites, nem por conseguinte nenhum estado capaz de contentar alguma de suas inclinações reais ou imaginárias (uma vez que, por essa forma, a própria idéia, que lhe provoca o desejo, perderia sua preeminência); ele não pode esperar daí senão um maior

valor intrínseco (455) de sua pessoa. Ora, ele crê ser essa pessoa melhor, quando se situa no ponto de vista de membro do mundo inteligível, para o qual o arrasta forçadamente a idéia da liberdade, isto é, a independência relativamente às causas determinantes do mundo sensível; neste ponto de vista, ele tem consciência de uma boa vontade que, segundo sua própria confissão, constitui a lei para a vontade má, a que está sujeito enquanto membro do mundo sensível: lei, cuja autoridade ele reconhece, embora a transgrida. O dever moral é, pois, propriamente o querer necessário para todo membro de um mundo inteligível, e deve ser concebido por este como dever apenas na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível. Do extremo limite de toda filosofia prática Todos os homens se julgam livres em sua vontade. Daí procedem todos os juízos sobre as ações, declarando quais elas deveriam ter sido, embora não tenham sido tais. Todavia, esta liberdade não é um conceito da experiência, nem o pode ser, porque este conceito permanece sempre, embora a experiência mostre o contrário daquelas exigências que, na suposição da liberdade, são representadas como necessárias. Por outro lado, é igualmente necessário que tudo quanto sucede seja infalivelmente determinado segundo as leis da natureza, e esta necessidade natural não é também um conceito da experiência, precisamente por ser um conceito que implica em si o conceito de necessidade, por conseguinte o de um conhecimento a priori. Mas este conceito de uma natureza é confirmado pela experiência, e deve ser inevitavelmente pressuposto, se é que deve ser possível a experiência, ou seja, um conhecimento coerente dos objetos dos sentidos segundo leis universais. Pelo que, a liberdade é somente uma idéia da razão, cuja realidade objetiva é cm si duvidosa, ao passo que a natureza é um conceito do entendimento, que prova e deve necessariamente provar sua realidade por meio de exemplos tomados da experiência.

É esta, sem dúvida, a origem de uma dialética da razão, pois no concernente à vontade, a liberdade que se lhe atribui, parece estar em oposição com a necessidade dá natureza; todavia, embora a razão situada entre estas duas direções, do ponto de vista especulativo encontre o caminho da necessidade natural mais desimpedido e mais praticável que o da liberdade, todavia, do ponto de vista prático, a senda da (456) liberdade é a única onde seja possível lazer uso da razão em nosso

comportamento; daí o ser impossível, tanto à mais sutil filosofia quanto à mais vulgar razão, pôr em dúvida a liberdade, por meio de sofismas. Deve, pois, a razão admitir não ser possível encontrar nenhuma verdadeira contradição entre a liberdade e a necessidade natural das mesmas ações humanas, porque não lhe é dado renunciar ao conceito de natureza, como nem ao de liberdade.

Entretanto, esta aparente contradição deve ser desfeita de modo convincente, embora nunca se possa vir a compreender como seja possível a liberdade. Com efeito, se o conceito da liberdade fosse contraditório consigo ou com a idéia da natureza, que é igualmente necessária, deveria ela (a liberdade) ser sacrificada em proveito da necessidade natural.

Mas é impossível subtrair-.se a esta contradição, se o sujeito, que se supõe livre, se concebesse a si mesmo, quando se denomina livre, no mesmo sentido ou precisamente na mesma relação em que ele se supõe, relativamente à mesma ação, sujeito à lei da natureza. Ê pois, uma tarefa, a que a filosofia especulativa não pode subtrair-se, a de mostrar, ao menos, que aquilo que torna esta contradição ilusória é o fato de concebermos o homem, quando qualificamos de livre, num sentido diferente e sob uma relação diferente de quando o consideramos como sujeito, enquanto parte da natureza, às leis desta mesma natureza, e que não só as duas relações podem acomodar-se uma com a outra, senão que devem outrossim ser pensadas no mesmo sujeito como necessariamente unidas; pois, de outro modo, não se explicaria por que deveríamos sobrecarregar a razão com uma idéia que, embora consinta, sem contradição, em se unir a outra suficientemente justificada, nos envolve todavia num embaraço que entrava singularmente a razão em seu uso teorético. Mas semelhante tarefa compete exclusivamente à filosofia especulativa, a qual por essa forma, deve abrir livre caminho à filosofia prática. Não fica, pois à mercê do filósofo o cuidado de suprimir ou deixar intacta esta aparente contradição; porque, neste último caso, a teoria é, sob este respeito, um bonum vacans, do qual o fatalista pode com direito apossar-se, dele expulsando toda moral como de uma pretensa propriedade, que ela possui sem título. Todavia não se pode ainda aqui dizer que comece o campo da filosofia prática. Porque ela não é, por forma alguma, qualidade para dirimir o debate, mas exige apenas da

razão especulativa que ponha termo ao litígio, em que ela se encontra envolvida em matéria teorética, a fim de que (457) a razão prática possa gozar de repouso e segurança, relativamente a intromissões externas que poderiam contestar-lhe o terreno onde ela pretende estabelecer-se.

Mas a pretensão legítima, que tem a razão humana, mesmo a mais comum, à liberdade da vontade, funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão a respeito de causas de determinação puramente subjetivas, o conjunto das quais constitui o que pertence somente à sensação, por conseqüência o que recebeu o nome gerai de sensibilidade. O homem, que de tal modo se considera como inteligência, coloca-se, por isso mesmo, numa outra ordem de coisas, e, quando ele se concebe como inteligência dotada de vontade, portanto de causalidade, põe-se em relação com princípios determinantes de outra espécie inteiramente diferente, do que quando se considera como um fenômeno do mundo sensível (o que ele, na verdade, também é) e submete a sua causalidade, segundo uma determinação externa, a leis da natureza. Ora, ele imediatamente dá conta que ambas as coisas podem, e até devem, dar-se ao mesmo tempo. Pois, que uma coisa na ordem dos fenômenos (pertencente ao mundo sensível) esteja sujeita a certas leis, das quais é independente como coisa ou como ser em si mesmo, não contem em si a mínima contradição; que o próprio homem deva conceber- se e representar-se sob este duplo aspecto, é exigência que se funda, no que concerne ao primeiro ponto, na consciência de si como objeto afetado pelos sentidos, e, no que respeita ao segundo ponto, na consciência de si como inteligência, isto é, como ser independente, no uso da razão, das impressões sensíveis (portanto, como pertencente ao mundo inteligível).

Daqui deriva que o homem se atribui uma vontade que não consente em pôr no seu ativo coisa alguma do que pertença unicamente a seus desejos e inclinações, e que, ao invés, concebe como possíveis para ela, ou melhor, como necessárias, ações que não podem ser executadas senão mediante uma renúncia a todos os desejos e incitamentos sensíveis. A causalidade de tais ações reside nele enquanto inteligência e nas leis dos efeitos e das ações que são conformes aos princípios de um mundo inteligível, do qual mundo, todavia, ele nada mais sabe do que isto, que nele só a razão, e justamente a razão pura, independente da sensibilidade,

institui a lei. Além disso, como só enquanto inteligência ele é o verdadeiro eu (ao passo que, enquanto homem, ele é só fenômeno de si próprio), estas leis endereçam-se a ele imediatamente e categoricamente, de sorte que tudo aquilo a que as inclinações e impulsos o incitam (portanto toda a natureza do mundo (458) sensível), não pode causar dano às leis da sua vontade considerada como inteligência. Mais ainda. ele não assume a responsabilidade destas inclinações e tendências, nem as atribui ao seu verdadeiro eu, ou seja, à sua vontade; só se considera responsável da complacência que poderia ter para com elas, se porventura lhes concedesse alguma influência sobre suas máximas, com prejuízo das leis racionais da vontade.

Introduzindo-se assim por meio do pensamento num mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa, de fato, seus limites; só os ultrapassaria, se quisesse, entrando neste mundo, intuir-se, sentir-se nele. Isso não passa de uma concepção negativa em relação ao mundo sensível, o qual não dá leis à razão na determinação da vontade; concepção que só num ponto é positiva, a saber, que esta liberdade, como determinação negativa, está ligada, ao mesmo tempo, a uma faculdade (positiva), e precisamente a uma causalidade da razão, que denominamos vontade, isto é, à faculdade de agir de tal sorte que o princípio das ações seja conforme ao caráter essencial de uma causa racional, ou seja, à condição que a máxima erigida em lei seja universalmente válida. Mas, se a razão quisesse ainda derivar do mundo inteligível um objeto da vontade, isto é, um motivo, ultrapassaria, nesse caso, seus limites e teria a ilusão de conhecer uma coisa, da qual, na realidade, nada conhece. Portanto, o conceito de um mundo inteligível nada mais é que um ponto de vista, que a razão se vê obrigada a aceitar, fora dos fenômenos, para se concebera si própria como prática: o que não seria possível, se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, mas que todavia é necessário, se é que não devemos contestar-lhe a consciência de si mesmo como inteligência, portanto como causa racional e atuante por meio da razão, ou seja, livre em suas operações. Semelhante concepção implica a idéia de uma outra ordem e de uma outra legislação diferente da ordem e da legislação do mecanismo natural que se aplica ao mundo sensível, e torna necessário o conceito de um mundo inteligível (isto é, o sistema total dos seres racionais como coisas em si), mas sem a menor pretensão de ultrapassar

aqui 0 pensamento daquilo que é simplesmente a condição formal do mesmo, ou seja, a universalidade da máxima da vontade como lei e, portanto, a autonomia desta faculdade, autonomia que só pode existir com a liberdade da mesma; ao passo que todas as leis, que são determinadas por sua relação com um objeto, dão uma heteronímia que só se encontra nas leis naturais e que só se pode referir ao mundo sensível. A razão ultrapassaria todos os seus limites, se pretendesse explicar como é que uma razão pura pode ser prática, o (459) que equivaleria exatamente a explicar de que maneira a liberdade é possível.

De fato, só podemos explicar aquilo que podemos reduzir a leis, cujo objeto pode ser dado nalguma experiência possível. Ora, a liberdade é uma simples idéia, cuja realidade não pode por forma alguma ser demonstrada por leis da natureza, e portanto também em nenhuma experiência possível, e que, por isso mesmo que não se pode propor dela, segundo qualquer analogia, um exemplo, nunca pode ser compreendida, nem sequer só concebida. Ela vale apenas como suposição necessária da razão num ser que julga ter consciência de possuir uma vontade, ou seja, uma faculdade muito diferente da simples faculdade apetitiva (quero dizer: uma faculdade de se determinar a agir como inteligência, portanto segundo leis da razão, independentemente dos instintos naturais). Mas, onde cessa uma determinação segundo as leis da natureza, aí cessa também toda explicação, e nada mais resta do que manter-se na defensiva, isto é, refutar as objeções dos que pretendem haver penetrado mais profundamente na essência das coisas, e que, por tal motivo, declaram ousadamente a liberdade impossível. Apenas se lhes pode mostrar que a contradição, que eles pretendera haver descoberto, cm nada mais consiste senão em que, para tornar a lei da natureza válida relativamente às ações humanas, eles deveriam considerar necessariamente o homem como fenômeno; quando agora se exige que eles devam concebê-lo, enquanto inteligência, também como uma coisa em si, continuam todavia a considerá-lo sempre ainda como fenômeno; então, sem dúvida, o fato de subtrair a causalidade do homem (isto é, sua vontade) às leis naturais do mundo sensível num só e mesmo sujeito constituiria uma contradição; contudo, esta contradição desapareceria, se eles quisessem refletir e, como seria de justiça, reconhecer que, por detrás dos fenômenos, devem por certo existir (embora ocultas) as coisas em si,

as leis das quais não se pode pretender que sejam idênticas àquelas a que são sujeitas suas manifestações fenomenais.

A impossibilidade subjetiva de explicar a liberdade da (460) vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e de fazer compreender um interesse (*) que o homem possa tomar pelas leis morais; e, não obstante, é fato que o homem toma realmente interesse por elas, o primeiro do qual é em nós aquilo a que chamamos sentimento moral, sentimento que por alguns, falsamente, é dado como sendo o critério de nosso juízo moral quando, na verdade, deve ser antes considerado como o efeito subjetivo exercido pela lei sobre a vontade, do qual só a razão subministra os princípios objetivos. Para que um ser, que é, a um tempo, racional e afetado pela sensibilidade, queira o que só a razão prescreve como .dever, é preciso que a razão tenha a faculdade de lhe inspirar um sentimento de prazer ou de satisfação pelo cumprimento do dever, e, conseguintemente, uma causalidade, pela qual determine a sensibilidade conformemente a seus princípios. É porém, de fato, impossível compreender, isto é, explicar a priori, como um simples pensamento, que em si não contém coisa alguma de sensível, pode produzir um sentimento de prazer ou de repugnância; pois isto é uma espécie peculiar de causalidade, da qual nada podemos determinar absolutamente a priori, mas para a qual só podemos consultar a experiência. Mas, como esta não pode oferecer nenhuma relação entre causa e efeito, a não ser entre dois objetos da experiência, e como aqui a razão pura, unicamente por meio de idéias (que não subministram objetos para a experiência), deve ser a causa de um efeito, que certamente se encontra na experiência, por isso a nós homens e absolutamente impossível explicar como e por que a universalidade da máxima como lei, e por conseguinte a moralidade, nos interessa. Certo é apenas isto: que a moralidade não possui valor para nós pelo fato de interessar (pois isto é heteronímia e dependência da razão prática a respeito da sensibilidade, ou seja, a respeito de um (461) sentimento assente como princípio, no qual caso nunca poderia estabelecer uma legislação moral); mas a moralidade apresenta interesse,

porque tem valor para nós enquanto homens, porque deriva de nossa vontade, concebida como inteligência, portanto do nosso verdadeiro eu; ora o que pertence ao puro fenômeno é necessariamente subordinado pela razão à natureza da coisa em si. (*) Interesse é aquilo pelo qual a razão se

torna prática, isto é, se torna causa determinante da vontade. Eis porque se diz apenas de um ser racional, que ele toma interesse por qualquer coisa, ao passo que os seres irracionais sentem somente impulsos sensíveis. A razão toma interesse imediato pela ação, só quando a validade universal da máxima desta ação é um princípio suficiente de determinação da vontade. Só um interesse deste gênero é puro. Mas, se a razão não pode determinar a vontade senão por meio de algum outro objeto do desejo, então ela não toma pela ação senão um interesse mediato; e, como a razão não pode descobrir por si só, sem a experiência, nem objetos da vontade, nem um sentimento especial que sirva a esta de fundamento, este último interesse não pode ser senão um interesse empírico, nunca um puro interesse racional. O interesse lógico da razão (que a leva a aumentar seus conhecimentos) nunca é imediato, mas pressupõe fins, aos quais se refere o uso desta faculdade. Portanto, a questão: "como é possível um imperativo categórico ?" só pode ser verdadeiramente respondida, na medida em que seja possível indicar a única suposição donde depende a sua possibilidade, ou seja, a idéia da liberdade, e em que se possa também enxergar a necessidade desta suposição, o que é suficiente para o uso prático da razão, isto é, para nos convencermos da validade deste imperativo e, conseguintemente, também da lei moral. Mas o que nenhuma razão humana logrará jamais descobrir é a maneira como tal suposição seja possível. Supondo que a vontade de uma inteligência é livre, segue-se, como conseqüência inevitável, a autonomia da mesma, como sendo a única condição formal, mediante a qual ela pode ser determinada. Pressupor esta liberdade da vontade (sem cair em contradição com o princípio da necessidade natural da ligação dos fenômenos cio mundo sensível) não é só absolutamente possível (como a filosofia especulativa o pode mostrar), mas é igualmente necessário para um ser racional, que tem consciência de sua causalidade por meio da razão, portanto de uma vontade (distinta dos desejos) de admiti-la praticamente, isto é, em idéia, como condição de todas as suas ações voluntárias. Como é que a razão pura sem outro impulso, venha ele donde vier, possa por si mesma ser prática, por outras palavras, como é que o simples princípio da validade universal de todas as suas máximas como leis (o qual seria certamente a forma de uma razão pura prática), sem matéria (objeto) alguma da vontade, pela qual se possa antecipadamente tomar interesse, possa por si mesmo subministrar um

móbil de ação e suscitar um interesse capaz de ser denominado puramente moral; ou, por outras palavras, como é que uma razão pura possa ser prática: explicar isto é inteiramente impossível a qualquer razão humana, e é baldado todo o trabalho despendido para encontrar uma elucidação. É exatamente a mesma coisa que se eu procurasse descobrir como é possível a própria liberdade como causalidade (462) de uma vontade. Com efeito, aqui ponho de parte o princípio de explicação filosófica, sem ter outro a que recorrer. Poderia, é certo, aventurar-me no mundo inteligível que todavia me resta, no mundo das inteligências; mas, embora tenha dele uma idéia, e bem fundada, não tenho todavia o mínimo conhecimento do mesmo, e nunca o poderei alcançar, malgrado todos os esforços de minha razão natural. Esta idéia significa apenas alguma coisa, que continua subsistindo, depois de eu ter excluído dos princípios de determinação de minha vontade tudo quanto pertence ao mundo sensível, de maneira que restrinja simplesmente o princípio dos impulsos derivados do campo da sensibilidade, limitando este campo e mostrando que ele não compreende em si o todo do todo, e que fora dele muitas outras coisas ainda existem; mas estas muitas coisas, não as conheço. Da razão pura, que concebe este

ideal, não me resta, após haver leito abstração de toda matéria, isto é, de todo conhecimento dos objetos, senão a forma, ou seja, a lei prática da validade universal das máximas e, em conformidade com esta, a concepção da razão, considerad a em relação a um mundo inteligível puro, como causa eficiente possível, isto é, como causa determinante da vontade; o impulso deve aqui faltar completamente; a não ser que esta idéia de um mundo inteligível não seja ela mesma o impulso, ou a coisa pela qual a razão originariamente toma interesse; mas explicar isto, é justamente o problema que não logramos resolver.

Aqui está, pois, o limite extremo de toda investigação moral. Determiná-lo é já de grande importância, para que a razão, por um lado, não se embrenhe no mundo sensível, com prejuízo da moralidade, à cata do motivo supremo de determinação e de um interesse, sem dúvida; compreensível, mas empírico; e, por outro lado, não bata as asas em vão, sem mudar de lugar, neste espaço de conceitos transcendentes, vazio para ela, que se chama o mundo inteligível, nem se perca no meio de quimeras. Além disso, a idéia de um mundo inteligível puro, concebido

como um todo formado por todas as inteligências, de que nós mesmos, como seres racionais, fazemos parte (conquanto, por outro lado, pertençamos, ao mesmo tempo, ao mundo sensível), continua sendo sempre uma idéia utilizável e lícita cm benefício de uma crença racional, se bem que todo saber se confine dentro dos limites deste mundo. E mercê do magnífico ideal de um reino universal dos fins cm si (dos seres racionais), ao qual não podemos pertencer como membros senão tendo o cuidado de nos portar de acordo com as máximas da liberdade, como se elas fossem leis da «463) natureza, a idéia do mundo inteligível é capaz de produzir em nós vivo interesse pela lei moral.

Observação final O uso especulativo da razão, relativamente à natureza, conduz à absoluta necessidade de uma causa suprema do mundo; o uso prático da razão, relativamente à liberdade, conduz também a uma necessidade absoluta, mas que é só a necessidade das leis das ações de um ser racional como tal. Ora, é um principio essencial de todo uso da nossa razão, estimular o conhecimento, que ela nos dá, até à consciência de sua necessidade (pois sem isso não seria conhecimento da razão). Mas a mesma razão está igualmente sujeita a uma restrição não menos essencial, que consiste em a razão ser incapaz de perceber a necessidade daquilo que é e acontece, e do que deve acontecer, se não assenta como princípio uma condição, sob a qual a coisa é, acontece ou deve acontecer. Deste modo, porém, mercê da constante busca da 'condição, a razão não pode ver senão que sua satisfação é sempre adiada. Pelo que, ela busca sem descanso o necessário incondicionado, e é obrigada a admiti-lo, sem meio algum de o tornar inteligível a si, sentindo-se já bastante feliz em só poder descobrir o conceito que se ajusta com esta suposição. Não se deve, portanto, censurar a nossa dedução do princípio supremo da moralidade; deveria, antes, criticar-se a razão humana em geral, por não lograrmos explicar uma lei prática incondicionada (qual deve ser o imperativo categórico) em sua necessidade absoluta. Não nos podem, pois, censurar, por não querermos fazer isto mediante uma condição, ou seja mediante algum interesse estabelecido como princípio, porque, nesse caso, não seria mais uma lei moral, isto é, uma lei suprema da liberdade. Assim, se não compreendemos verdadeiramente a necessidade prática incondicionada do imperativo moral, compreendemos todavia a sua incompreensibilidade, e é tudo quanto se pode exigir racionalmente de

uma filosofia que se empenha por alcançar, nos princípios, os limites da razão humana.

LiteraMundo

No Litera Mundo, tornamos a literatura acessível a todos, oferecendo uma coleção de obras de domínio público. Nosso objetivo é preservar e compartilhar clássicos atemporais, incentivando a leitura gratuita e sem barreiras.

www.literamundo.com.br