

ALEXANDRE HAHN

PROBLEMAS SEMÂNTICOS NA DOUTRINA DA VIRTUDE DE KANT

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 25/02/ 2005.

BANCA

Prof. Dr. Zeljko Loparic (orientador)

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques

Prof. Dr. Daniel Omar Perez

Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet (suplente)

FEVEREIRO/2005

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Hahn, Alexandre

H124p

**Problemas semânticos na doutrina da virtude de Kant /
Alexandre Hahn . - - Campinas, SP : [s.n.], 2005.**

**Orientador: Zeljko Loparic.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

1. Kant, Immanuel, 1724 - 1804. 2. Filosofia alemã.
3. História da filosofia. 4. Ética. 5. Semântica (Filosofia).
I. Loparic, Zeljko. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

Com o propósito de mostrar **que** e **como** ocorrem, na *Doutrina da virtude* de Kant, problemas relativos ao sentido e referência dos juízos fundamentais dessa obra, a dissertação investiga a origem e o desenvolvimento do problema moral na filosofia de Kant, desde a *Crítica da razão pura* até a *Metafísica dos Costumes*, porque é importante saber qual era o problema que Kant pretendia solucionar. Em seguida, é desenvolvida a análise do texto da *Doutrina da virtude* a partir da interpretação semântica, a fim de identificar os mencionados problemas e as soluções fornecidas por Kant para estes. Por fim, expomos e debatemos algumas outras interpretações que dizem respeito direta ou indiretamente a *Doutrina da virtude*.

ABSTRACT

In order to show **what** and **how** problems related to the sense and reference of the fundamental judgements in Kant's *Doctrine of Virtue* happen, this dissertation investigates the origin and the development of the moral problem in Kant's philosophy, from the *Critique of Pure Reason* to the *Metaphysics of Morals*, because it is important to know what the problem that Kant intended to solve was. Secondly, the analysis of the text of the *Doctrine of Virtue* is developed starting from the semantic interpretation, in order to identify the problems mentioned above and their solutions as offered by Kant. Finally, we expose and discuss some other interpretations direct or indirectly related to the *Doctrine of Virtue*.

AGRADECIMENTOS

Sem dúvida, grande parte do mérito desse trabalho se deve as pertinentes e rigorosas observações do Prof. Dr. Zeljko Loparic, por isso gostaria de manifestar e agradecer a sua inestimável colaboração nesta pesquisa.

Sou grato as observações dos professores Dr. José Oscar de Almeida Marques, Dr. Luiz Paulo Rouanet e Dr. Daniel Omar Perez, que foram igualmente muito importantes para o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço à minha família que, mesmo na distância, sempre esteve presente e a Adriana que, mesmo tão perto, muitas vezes se fez distante.

Agradeço ainda ao CNPq, que financiou através de bolsa de estudos todo o período dessa pesquisa (março de 2003 a fevereiro de 2005).

*Man sieht hieraus: daß in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des **Menschen** gegen den **Menschen** für uns begreiflich sind: was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber für ein Verhältnis obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist; wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward: daß die Ethik sich nicht über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten erweitern könne. (Immanuel Kant. **Tugendlehre**. A 188).*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	09
1. A PROBLEMÁTICA SEMÂNTICA NA ÉTICA KANTIANA	19
1.1. A gênese e o desenvolvimento do problema moral na filosofia kantiana.....	20
1.2. Definição do conceito de <i>semântica</i> kantiana do ponto de vista da primeira <i>Crítica</i>	28
1.3. A extensão do conceito e da problemática <i>semântica</i> a partir da segunda <i>Crítica</i>	34
1.4. O “sistema” ou a sistematicidade da filosofia kantiana de um ponto de vista semântico-transcendental.....	37
2. A PROBLEMÁTICA SEMÂNTICA NA <i>DOCTRINA DA VIRTUDE</i>	45
2.1. Os problemas não resolvidos na <i>Fundamentação</i> e na segunda <i>Crítica</i>	47
2.1.1. O conceito de fim (objetivo) da ação na <i>Fundamentação</i> e na segunda <i>Crítica</i>	47
2.1.2. O conceito de virtude na <i>Fundamentação</i> e na segunda <i>Crítica</i>	50
2.2. A tarefa da <i>Metafísica dos Costumes</i> na filosofia prática de Kant.....	51
2.3. A ordem dos problemas na <i>Doutrina da Virtude</i>	56
2.4. O conceito de doutrina da virtude.....	60
2.5. O conceito de dever de virtude.....	64
2.6. Do fundamento (<i>Grunde</i>) para conceber (<i>denken</i>) um fim que é dever.....	66

2.7. Exposição dos fins que também são deveres.....	68
2.8. O ato ético da liberdade não fornece leis para as ações (isto faz o ato jurídico), mas apenas para as máximas das ações.....	72
2.9. O conceito de liberdade.....	74
2.10. O problema fundamental da semântica dos juízos sintéticos <i>a priori</i> da doutrina da virtude.....	79
2.11. A natureza do problema e o procedimento de solução.....	82
2.12. Dedução da possibilidade do conceito de dever de virtude (fim que é dever).....	84
2.13. Regras de aplicação do conceito de fim que é deve.....	87
3. INTERPRETAÇÕES DA <i>DOCTRINA DA VIRTUDE</i>	91
3.1. Robert Louden e a ética impura.....	92
3.2. Henry Allison e a conexão entre virtude e santidade.....	105
3.3. Mary Gragor e o método de aplicação do imperativo categórico na <i>Metafísica dos costumes</i>	111
CONCLUSÃO GERAL	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119

INTRODUÇÃO

A época em que viveu Kant é lembrada como o “século da luzes”. Essa expressão é normalmente atribuída ao pensamento filosófico desenvolvido no século XVIII principalmente na França, Itália, Grã-Bretanha e Alemanha, e que se autodeclarava pensamento das “Luzes”,¹ isto é, um pensamento que pretendia dissipar as trevas da ignorância. Contudo, apesar desse termo ser comum no conjunto das línguas europeias, é possível notar consideráveis nuances entre elas. Não é nossa pretensão detalhar cada uma delas, mas apenas destacar que, no que se refere ao idioma alemão, o termo *Aufklärung* corresponde a um processo de esclarecimento, elucidação, produção e difusão das “luzes”.

Kant, todavia, parecia ter dúvidas não apenas quanto à honestidade das pretensões desse movimento, mas também quanto ao real significado dessa palavra, ou não seria o caso de ter escrito em 1784 um texto sobre esse assunto (intitulado *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento [Aufklärung]?*). *Aufklärung*, segundo Kant, consiste na “saída do homem de sua menoridade da qual ele mesmo é culpado” (KANT, 1784: A 481)². Essa *menoridade* resume-se na “incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a orientação

¹ Este termo corresponde, respectivamente, a *Philosophie des lumières*, *Iluminismo*, *Enlightenment* e *Aufklärung*.

² No presente trabalho sigo os textos originais de Kant, segundo a edição de Wilhelm Weischedel, *Werke in sechs Bänden* de 1983.

de outro indivíduo” (*idem*) e, continua Kant, a causa dessa menoridade “não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outro” (*idem*).

A palavra de ordem do esclarecimento é “*Sapere aude!*”, isto é, *ouse saber*. Porém, como o termo latino *sapere* apresenta um triplo sentido (além de *saber*, o termo significa ainda *sabedoria* e *sabor*), o emblema da *Aufklärung* também poderia significar *ouse ser sábio* e *ouse provar* (Cf. THOUARD, 2004, 27-28). Ora, estes três sentidos da palavra *sapere* desdobram-se, por sua vez, nos três campos que delimitam as três Críticas kantianas: o conhecimento, a ação, e o sentimento estético (Cf. THOUARD, 2004, 28). Com efeito, Kant compreendeu que a tarefa do filósofo “das luzes” deveria consistir (além da ousadia do conhecimento, da ação e do sentimento estético) na atitude crítica, ou seja, na atitude de interrogar e refletir sobre estes campos mencionados, a fim de revelar a fragilidade, a inconsistência e a ambigüidade das teorias sobre estes campos, e não apenas oferecer uma solução apressada para os problemas que se apresentavam em cada um deles. Sendo assim, a crítica exige que se suspenda a investigação até que se decidam questões preliminares. Escreve Kant:

Evidentemente que não é efeito de leviandade, mas do *juízo* amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é do que a própria *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1781: A XI-XII).

A pergunta acerca destas questões preliminares, as quais Kant se refere, é, na verdade, a pergunta acerca das condições de possibilidade para se negar ou afirmar algo

sobre um determinado “fato”. Não se trata de uma tarefa de contestar ou apresentar novos “fatos”, mas de uma tarefa de interpretar os “fatos”. Portanto, a tarefa do filósofo “das luzes” ou filósofo crítico (como prefere Kant) consiste em responder a pergunta: com que direito eu posso afirmar o que afirmo ou negar o que nego? Em outras palavras, o que me autoriza ou quais são as condições que devem ser preenchidas em cada um desses campos, a fim de que uma sentença ou proposição (juízo) qualquer seja considerada objetivamente válida. Esta tarefa será desenvolvida por Kant ao longo da sua filosofia.

Neste sentido, ao investigar e analisar os domínios especulativo (teórico), prático e estético, Kant conclui que o verdadeiro núcleo das dificuldades e problemas desses campos situava-se no terreno dos juízos sintéticos *a priori*. A razão que explica isto está no fato de que, dentre todos os tipos de juízos, apenas esse apresenta a necessidade e a universalidade requerida em qualquer ciência. Conseqüentemente, a solução à pergunta “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” (KANT, 1781: B 19) mostra-se como o verdadeiro problema a ser resolvido pela filosofia crítica e resume-se em determinar as condições de possibilidade desses juízos em cada um dos campos mencionados. A determinação das condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* fixa, por seu turno, os limites dos campos especulativo, prático e estético.

Esta investigação de Kant sobre os juízos sintéticos *a priori* é uma investigação acerca do **sentido** e da **referência** dos conceitos envolvidos em tais juízos, pois um juízo somente é possível se todos os seus conceitos não-lógicos tiverem referência sensível e “se sua forma lógica for preenchível ou satisfazível em um domínio de formas sensível” (LOPARIC, 2000: 5). Estes problemas de sentido e referência são denominados por Loparic de problemas semânticos.

No campo prático, mais precisamente no campo da ética, a pesquisa e solução de problemas semânticos pode ser vista desde a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) até *Metafísica dos costumes* (1797). Em 1785 a tarefa, a qual Kant se propôs, foi identificar o juízo sintético *a priori* fundamental ou princípio supremo da moralidade (que é o imperativo categórico). Em 1788, na *Crítica da razão prática*, ele empreendeu a solução dos problemas semânticos referentes à lei moral (imperativo categórico) e o conceito de liberdade do arbítrio. Em 1797, na *Metafísica dos Costumes* – em especial na *Doutrina da Virtude*, Kant deduz a partir desse juízo sintético *a priori* fundamental outros juízos sintéticos *a priori* (princípios), referentes ao uso externo e interno da liberdade, e se propõe a explicitar as condições de possibilidade desses princípios. No desenvolvimento da presente pesquisa pretendemos tornar claro o desenvolvimento e a solução dessa problemática por Kant no campo prático, principalmente, na *Doutrina da Virtude*. Com base nisto ficará claro que o intento de Kant é determinar os limites da ética puramente filosófica, isto é, uma ética que embora não seja empírica, compreende apenas preceitos que são compatíveis com as capacidades humanas.

Portanto, o objetivo deste trabalho é, em linhas gerais, interpretar a ética kantiana, principalmente no que se refere à *Doutrina da virtude*, a partir da tese de Loparic que sugere que a filosofia de Kant é permeada por uma problemática semântica. Em outras palavras, a proposta é mostrar *que e como* a *Doutrina da virtude* de Kant trata de problemas relativos ao sentido e a referência dos juízos fundamentais dessa obra.

A relevância desta investigação reside no fato de que a *Doutrina da virtude* ainda não tem seu lugar precisamente definido dentro do sistema da filosofia moral de Kant. Isto porque grande parte das interpretações tende a resumir a ética de Kant unicamente à lei de

universalização de máximas. Esta interpretação da ética kantiana não exige que se avance além da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e da *Crítica da razão prática* (1788), pois a mencionada lei fora suficientemente desenvolvida por Kant nessas obras. A *Doutrina da virtude* (1797), a partir desta perspectiva, se mostra totalmente supérflua, uma vez que nada teria a acrescentar a ética. Esta visão de que a *Doutrina da virtude* é supérflua para a compreensão da ética kantiana é reforçada, em grande medida, pelo modo “hermético” de Kant apresentar suas idéias na *Doutrina da virtude*. Isto certamente dificulta o reconhecimento da importância dessa obra para o “sistema”³ da filosofia prática, pois o objetivo, as teses e os argumentos centrais da obra permanecem quase que completamente ignorados.⁴ Diante dessa situação, parece ser necessário uma investigação que torne claro os aspectos essenciais do texto da *Doutrina da virtude*, a fim de que ela possa efetivamente ocupar o seu devido lugar no “sistema” da filosofia prática de Kant.

Tendo em vista este propósito, no primeiro capítulo procuro investigar e expor, de forma rápida, a gênese e o desenvolvimento dado por Kant aos problemas morais (éticos) na sua filosofia, a fim de tornar claro qual o fio condutor que perpassa as obras que ele dedicou a esse tema. Esta investigação nos conduz até a *Crítica da razão pura*, uma vez que é possível observar que a moral e a problemática que envolve este tema já eram abordadas por Kant nesta obra, isto é, antes da primeira obra oficialmente dedicada à moral (ética). Tal constatação tem uma considerável importância, pois leva a crer que a investigação da moral está estreitamente ligada à investigação gnosiológica realizada por

³ Uso o termo *sistema* de forma indiscriminada. Para mais informações sobre a abrangência desse conceito na filosofia kantiana, veja: MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Presença, 1987.

⁴ Este parece ter sido o caso de Herbart, ou não teria afirmado que a *Doutrina da virtude* é “um apêndice fracassado de trabalhos anteriores” (HERBART, J. F. Apud. ORTS, Adela Cortina. “Estudio preliminar”. In: KANT, I. *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill Sancho. Barcelona: Altaya, 1996, p. XVIII). A referência da obra original de Herbart é: HERBART, J. F. *Sämtliche Werke*. Hrsg. Von G. Hartenstein, VIII, p. 348.

ele na primeira *Crítica*. Por conseguinte, isso torna possível que aprendamos algo sobre o problema semântico da ética com o problema semântico do conhecimento.

A tese de Loparic, em seu livro “A semântica transcendental de Kant”, é que o problema que Kant pretendia resolver na primeira *Crítica* era um problema relativo ao sentido e a referência dos juízos fundamentais do campo especulativo, a fim de delimitar os limites do conhecimento objetivamente válido. Segundo Loparic, Kant concluiu que todos os juízos que contém conceitos aos quais nenhuma referência sensível é possível devem ser descartados do “sistema” do conhecimento, pois não constituem um conhecimento objetivamente válido. Sendo assim, só podemos ter uma representação discursiva (conceito) válida se for possível apresentar uma representação intuitiva (objeto) correspondente a primeira. De fato, tal resultado foi muito importante para o campo especulativo ou teórico, contudo deixou o campo prático (da ética) em uma situação embaraçosa, já que este opera com muitos conceitos considerados vazios pelo campo teórico (especulativo). Esta situação desconfortável, sem dúvida, deve ter tido alguma influência nas posteriores pesquisas de Kant sobre a ética.

Interessa-nos mostrar, logo em seguida, como as obras que Kant dedicou à filosofia moral podem ser entendidas em um constante progresso ou aprimoramento. Nesta perspectiva podemos verificar que: a) na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant buscou e fixou o princípio supremo da moralidade (ou o juízo sintético *a priori* prático fundamental), mas não foi capaz de provar a realidade objetiva desse juízo e do conceito de liberdade pressuposto pelo mesmo; b) na *Crítica da razão prática*, ele submeteu esse princípio a um exame crítico, com o propósito de determinar as condições em que tal princípio e o seu pressuposto (a liberdade) podem ter realidade e validade objetiva prática,

mas ainda não era capaz de aplicar esse princípio a natureza humana particular; e c) na *Metafísica dos costumes*, ele elabora os princípios de aplicação do princípio moral supremo à natureza humana particular, no uso interno e externo que cada homem faz da sua liberdade. Os primeiros princípios dão origem à doutrina da virtude e os segundos à doutrina do direito.

Notar-se-á, que o corpus desse aprimoramento da filosofia prática (ética) de Kant consiste, na verdade, no desenvolvimento de um novo domínio de significação para os juízos e conceitos do campo prático, distinto daquele do campo especulativo. Neste domínio, a referência acontece de forma distinta daquela do campo especulativo, isto é, enquanto no campo especulativo a referência acontece mediante um **objeto dado** na intuição sensível, no campo prático esta referência acontece mediante **ações produzidas** (executadas) livremente, ou melhor, por um efeito produzido pelas leis práticas.

Para que fique claro em que, propriamente, consiste a preocupação transcendental de Kant em relação aos juízos e conceitos do campo prático, daremos uma atenção especial (ainda no primeiro capítulo) ao conceito de semântica transcendental (segundo a interpretação que Loparic faz da filosofia de Kant) e o modo pelo qual tal problemática pode ser generalizada para toda a filosofia crítica de Kant, isto é, enquanto abordagem sistemática.

No segundo capítulo procurar-se-á, primeiramente, explicitar os problemas não resolvidos por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*. Os problemas, aos quais nos referimos, dizem respeito estritamente aos conceitos de fim (da ação) e de virtude, ou melhor, ao tratamento empregado por Kant a esses conceitos. Em seguida trataremos de esclarecer a finalidade que a *Metafísica dos costumes*

cumpra na filosofia prática de Kant como um todo, ou seja, como responsável pela elaboração de um sistema de princípios metafísicos (derivados direta ou indiretamente da lei moral) com a finalidade de aplicar a lei moral à natureza particular dos seres humanos.

O terceiro passo consistirá em evidenciar os problemas que envolvem a *Doutrina da virtude*. Um dos problemas centrais diz respeito ao conceito de virtude, pois, objetivamente considerada, a virtude “é um ideal irrealizável”. Nesse sentido, nos esforçaremos em justificar a importância desse conceito para a filosofia moral madura de Kant, em sustentar que o problema fundamental da *Doutrina da virtude* é de natureza semântica e em afirmar que a solução desse problema consiste na determinação da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* da virtude.

A fim de tratarmos satisfatoriamente a mencionada problemática semântica, teremos de expor, detalhadamente, os conceitos de doutrina da virtude e dever de virtude. Nesta exposição do conceito de doutrina da virtude pretendemos, em primeiro lugar, mostrar porque a ética, segundo Kant, deve ser entendida como uma doutrina da virtude e, em segundo lugar, especificar a diferença da coerção contida nos deveres da virtude daquela contida nos deveres do direito. Em seguida, nos concentraremos na distinção entre o conceito de dever ético e o conceito de dever de virtude.

Como o conceito de dever de virtude não é outra coisa que o conceito de um fim (objetivo) que devemos possuir, será necessário entender o fundamento que torna dever um fim qualquer. Esta tarefa exigirá que compreendamos em que consiste o ato que determina um fim qualquer e por quê ele é indispensável. Após esclarecermos este ponto, ainda será necessário expor quais os fins que podem ser tomados como deveres de virtude e qual a relação de obrigação estabelecida por estes fins.

Tendo em vista que todo dever é uma coerção do livre arbítrio e esta coerção é, para os seres humanos, expressa mediante um imperativo categórico, é importante que se determine a fórmula de um tal imperativo que contenha, além da condição formal (universalidade), também uma condição material (fim). Por conseguinte, como a liberdade é a condição necessária de todo imperativo categórico, será necessário dar uma atenção especial a esse conceito.

Após termos tratado todos esses pontos, estamos prontos para abordar o problema fundamental da doutrina da virtude. Este problema se reduz a questão de saber como são possíveis juízos sintéticos *a priori* da virtude. A fim de tratarmos e resolvermos esse problema, teremos de explicitar a natureza do problema e o procedimento de solução a ser utilizado. Finalmente, trataremos da dedução da possibilidade do conceito de dever de virtude e das regras de aplicação desse mesmo conceito.

No terceiro capítulo pretendemos expor e problematizar alguns pontos de interpretações de outros pesquisadores da filosofia moral de Kant que se referem direta ou indiretamente ao texto da *Doutrina da virtude*, a fim de esclarecermos alguns tópicos da nossa interpretação e também destacarmos a relevância de outros pontos de vista acerca dos elementos que constituem a *Doutrina da virtude*.

CAPÍTULO I

A PROBLEMÁTICA SEMÂNTICA NA ÉTICA KANTIANA

A compreensão da ética de Kant, certamente, requer um árduo esforço daqueles que se propõem a estudá-la. Em geral, a dificuldade em compreendê-la parece ter uma causa bem definida, a saber, a falta de sistematicidade ou de uma visão global para a investigação. Com tal afirmação, temos em mente a insistência com a qual alguns estudiosos de Kant pretendem sintetizar a ética desse filósofo a partir da pesquisa de apenas uma das três obras que ele escreveu acerca do assunto, quer dizer, o estudo da ética kantiana restringe-se apenas à *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785). Algumas vezes este estudo é ampliado até à *Crítica da razão prática* (1788). Mas, em geral, não contempla a *Metafísica dos costumes* (1797). Contudo, mesmo quando a investigação da ética kantiana contempla mais de uma obra, elas, em geral, são tomadas em separado. É negligenciado o fato de que cada obra oferece uma contribuição específica para a doutrina moral e, portanto, se as tomarmos separadamente, compreenderemos apenas partes da ética, mas não ela como um todo. Sendo assim, nossa proposta, nesse capítulo, consiste em explicitar o fio condutor (problema) que perpassa a elaboração dessa ética de Kant.

Em outras palavras, o objetivo aqui consiste em mostrar que a elaboração da ética de Kant, desenvolvida ao longo de suas três obras morais, é permeada por problemas que têm sua origem ainda na pesquisa gnosiológica desenvolvida na *Crítica da razão pura* (1781), isto é, problemas que dizem respeito à referência e ao significado dos juízos e conceitos do campo prático, também chamados de problemas semânticos.

1 – A GÊNESE E O DESENVOLVIMENTO DO PROBLEMA MORAL NA FILOSOFIA KANTIANA

É notória a importância de uma abordagem cuidadosa da gênese da ética kantiana, a fim de melhor compreendermos a concepção madura dessa ética. Tal importância se deve em grande medida ao constante aperfeiçoamento da filosofia moral de Kant até 1797⁵ (na *Metafísica dos Costumes*), o que parece denotar uma insatisfação do filósofo quanto aos resultados alcançados por ele até aquele momento em relação aos problemas morais. Esse fato, sem dúvida, o motivou a escrever três obras dedicadas ao tema da moral.⁶ Nesse sentido, acreditamos ser útil elucidar, para uma compreensão mais ampla dessa ética, os problemas que pretendia resolver por meio dessas obras. Para tanto, devemos partir de um

⁵ Quando nos referimos à inconstância, não pretendemos dizer que a ética kantiana tenha se modificado totalmente entre a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e a *Metafísica dos Costumes – Doutrina da Virtude* (1797), uma vez que o espírito do agir moral (agir por dever) permaneceu intocado. Mas, apenas que muitos pontos se alteraram neste período.

⁶ Apesar de Kant já ter abordado o tema da moral em seus escritos pré-críticos, a constituição final da sua concepção de ética pode, a grosso modo, ser circunscrita às três obras de seu período crítico. Quais sejam: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Metafísica dos Costumes – Doutrina da Virtude* (1797).

ponto ainda anterior à elaboração da ética, a saber, sua pesquisa gnoseológica na *Crítica da Razão Pura*.

A *Crítica da Razão Pura* (1781) é, provavelmente, a obra mais importante de Kant. Não apenas por ser uma espécie de “divisor de águas” da sua filosofia, mas também pela originalidade com que abordou seus problemas. Esses problemas têm suas origens no contexto intelectual em que viveu Kant e, portanto, muitos foram os elementos que contribuíram para a formação da filosofia kantiana. Dentre esses elementos destacam-se as influências dos filósofos racionalistas (dogmáticos) Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e Christian Wolff (1679-1754) e dos filósofos empiristas John Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1776).

A princípio a filosofia de Kant era fortemente comprometida com os cânones racionalistas de Leibniz e Wolff, isto é, fundamentada em um solo metafísico-dogmático. A filosofia dogmática procede quase que exclusivamente a partir da análise conceitual, ou seja, primeiro expõe-se o conceito e, em seguida, deduzem-se as propriedades que estão analiticamente contidas nele. No entanto, este procedimento apresenta graves problemas, pois jamais é perguntado, antes de se afirmar qualquer coisa, se aquilo sobre o qual se fala existe ou não e, por último, se esse algo sobre o qual se fala corresponde a alguma coisa na experiência. Esse conhecimento analítico, devemos dizer, é impecável na sua forma, mas vazio em seu conteúdo. Assim, não possui outro conteúdo além da forma das proposições e dos conceitos que utiliza, já que a diferença entre o *conceito* de uma coisa e a *existência* de uma coisa é totalmente ignorada.

Kant, contudo, não parecia atentar para essa dificuldade da filosofia dogmática, ao menos até ter tido contato com a filosofia empirista, em especial, com a filosofia de Hume.

Esse filósofo escocês teve grande influência na formulação da filosofia madura de Kant,⁷ pois atacou justamente os fundamentos da metafísica dogmática tradicional. Neste sentido, diz-se freqüentemente que Kant foi “despertado” para uma nova atitude filosófica, a saber, a crítica.

A leitura da filosofia de Hume chama a atenção de Kant para o problema da validade da metafísica, ao questionar a validade da relação de *causa* e *efeito* nos raciocínios metafísicos. Em outras palavras, ao afirmar que “causas e efeitos são descobertos não pela razão, mas pela experiência” (HUME, 1999: 46), Hume pôs abaixo toda a necessidade e universalidade almejada pelas associações (relações) mentais e, portanto, pôs em xeque toda a metafísica. Kant imediatamente se interessou por esse problema da metafísica, visto que, na *Crítica da razão pura*, questiona: “*como é possível a metafísica enquanto ciência?*” (KANT, 1781: B 22).

A *Crítica da Razão Pura* consistiu, basicamente, numa pesquisa acerca da possibilidade, dos princípios e dos limites de todo e qualquer conhecimento objetivamente válido. Nesta pesquisa, Kant limitou o âmbito do conhecimento objetivamente válido unicamente ao domínio da experiência, deixando de lado todo conhecimento puramente metafísico. Com isso, ele negou à metafísica a pretensão de desfrutar a mesma objetividade e universalidade das ciências matemáticas e das ciências naturais. De modo que, afirma ele, “todo o conhecimento sintético da razão pura, no seu uso especulativo, conforme todas as provas apresentadas até aqui, é completamente impossível” (KANT, 1781: A 796 B 824).

⁷ Fato que Kant admite explicitamente em *Crítica da Razão Prática* (A 88) e, implicitamente, em várias outras referências a este filósofo como, por exemplo, *Crítica da Razão Pura* (A 745 / B 773; A 764-769 / B 792-797) e, também, *Crítica da Razão Prática* (A 26).

Ora, isso não significa que Kant pretendia erradicar a metafísica. Ele apenas pretendia restringir o uso puro e positivo da razão ao campo prático, tanto é assim que ele afirma: “se há em qualquer parte um uso legítimo da razão pura, (...) este não deverá ser relativo ao uso especulativo, mas ao uso *prático da razão*” (KANT, 1781: A 797 B 825).

Kant, com sua *Crítica da Razão Pura*, certamente pretendia evidenciar a falácia que havia se tornado o sistema *leibniziano-wolffiano*, uma vez que as ciências desse sistema (a psicologia, a cosmologia e a teologia racionais), apesar de se referirem a objetos que transcendiam completamente o campo da experiência sensível, faziam uso de conceitos válidos apenas neste campo, ou seja, Kant mostrou que tais ciências constituíam-se em meras construções formais, vazias de conteúdo real.

Para a realização de tal intento foi necessário que se fizesse uma minuciosa revisão da concepção e da operação pela qual se adquire conhecimentos. A pesquisa kantiana de 1781 buscava, precisamente, determinar as condições *a priori* de possibilidade de todo conhecimento válido, isto é, responder a pergunta: como, em geral, podemos conhecer alguma coisa? Esta pergunta remeteu o filósofo ao modo de funcionamento do pensamento.

Primeiro, Kant observou que pensar consistia essencialmente no ato de julgar, quer dizer, produzir juízo sobre algo. A partir disso, concluiu que todo conhecimento teria de ser necessariamente constituído por juízos. Restava apenas saber quais tipos de juízos seriam capazes de produzir um conhecimento necessário e universalmente válido. Os juízos analíticos foram logo descartados, pois, por serem logicamente verdadeiros,⁸ não contribuía para a ampliação do conhecimento objetivo. Restaram, então, apenas os juízos sintéticos: 1) porque apenas esses juízos são capazes de “acrescentar ao conceito do sujeito

⁸ Ou tautológicos (apesar de Kant não usar essa terminologia).

um predicado que de algum modo pode ser pensado nesse sujeito e que não poderia ter sido extraído dele por nenhuma análise” (KANT, 1781: B 11); 2) porque um conhecimento, para ser considerado objetivamente válido, deve estar circunscrito à esfera da experiência. E todos os juízos de experiência são, por sua vez, juízos sintéticos.

Todavia, justamente por serem juízos de experiência (que são sempre singulares), tais juízos não poderiam ser universalizados e, conseqüentemente, também seriam contingentes. Disso, Kant deduziu que o juízo que deveria constituir um conhecimento necessário e universalmente válido teria de ser, além de sintético, também *a priori*. Também constatou que o fato de conterem juízos sintéticos *a priori* era exatamente o que tornava a física e a matemática verdadeiras ciências. Por esse motivo, diz Kant: “o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?*” (KANT, 1781: B 19). Kant denominará filosofia transcendental aquela filosofia que se ocupará de responder a esta questão, já que “se ocupa menos dos objetos, que do modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 1781: B 25).

A resposta à questão supracitada torna possível não apenas a determinação do conhecimento objetivamente válido, mas também (o que, no contexto do presente trabalho, acreditamos ser o mais importante) a constituição de uma teoria da significação dos conceitos e da verdade dos juízos do campo especulativo e, conseqüentemente, a determinação do domínio de solubilidade dos problemas do campo especulativo. Em outras palavras, de acordo com tal resultado, todo problema que não pertencer ao domínio empírico poderá ser descartado, pois se trata de um problema insolúvel ou que oferece uma resposta inválida (que extrapola completamente o domínio de experiência). A teoria que

responde a referida questão constitui aquilo que Loparic também chamará de *semântica* das representações discursivas teóricas.

No contexto da primeira *Crítica*, a filosofia prática fica excluída do sistema da filosofia transcendental (Cf. KANT, 1781: A 805 / B 833). Isto se deve principalmente aos resultados obtidos na terceira antinomia da razão pura, que proíbe afirmar a validade do conceito de liberdade (Cf. KANT, 1781: A 444-451 / B 472-479). Loparic entende que “ao proceder assim, Kant não faz mais do que explicitar que a semântica *a priori*, elaborada a fim de tratar da possibilidade e da decidibilidade de juízos sintéticos *a priori* cognitivos, não pode ser usada para tratar desses mesmos problemas com respeito aos juízos sintéticos *a priori* práticos” (LOPARIC, 2003b: 1). Contudo, o grande motivo dessa exclusão está, segundo Loparic, no fato de que na primeira *Crítica* “a pergunta crítica decisiva ‘como são possíveis juízos sintéticos *a priori* práticos?’ não é respondida, nem ao menos claramente formulada” (LOPARIC, 2003b: 2). Esse detalhe deixa a filosofia prática numa condição ainda pré-crítica, isto é, além de incompleta, ela permanece sem sistematização e, o que é pior, sem um princípio *a priori* de sistematização (Cf. LOPARIC, 2003b: 2). Os avanços no campo da filosofia prática começaram a ser feitos a partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), estendendo-se até a *Metafísica dos Costumes* (1797).⁹

Em 1785, na *Fundamentação*, Kant empreendeu a “busca e fixação do *princípio supremo da moralidade*” (KANT, 1785: BA XV), uma vez que, na primeira *Crítica*, não fora capaz de determinar claramente qual o ou quais os princípios fundamentais da moral. Tal investigação, respeitando a exigência de formular um princípio necessário e

⁹ Na verdade a extensão dessa pesquisa se dá até 1798 na segunda parte de *O Conflito das Faculdades*. Porém, esta extensão tem em vista outros aspectos da práxis humana, que não contemplavam necessariamente a moralidade das ações, a saber, o direito e a política.

universalmente válido, constatou que existe apenas um único princípio supremo da moralidade, o qual é expresso pela fórmula do imperativo categórico da moralidade,¹⁰ ou seja, por um juízo sintético *a priori* prático (que é uma lei moral) que “conecta um conceito de sujeito (a vontade humana) com um conceito do predicado (a universalidade das normas)” (LOPARIC, 1999: 30). Porém, depois de determinado (fixado) o juízo sintético *a priori*, registrado como o princípio supremo da moralidade, restavam ainda alguns problemas que não podiam ser resolvidos no contexto da *Fundamentação*: um problema referente à realidade objetiva¹¹ desse juízo (princípio supremo da moralidade)¹² e outro relativo à realidade objetiva da liberdade da vontade¹³ (condição *sine qua non* desse princípio). Em outras palavras, faltava provar a realidade objetiva da fórmula do imperativo categórico e do conceito de liberdade.

Acreditamos que a *Crítica da Razão Prática* (1788) foi escrita justamente com a intenção de resolver os problemas mencionados acima. O essencial da resolução desses problemas consistiu em mostrar como é possível uma ligação desse princípio (lei moral) e da liberdade com a sensibilidade. Isso exigiu de Kant o desenvolvimento de um novo

¹⁰ A fórmula é a seguinte: “age apenas segundo uma tal máxima que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (KANT, 1785: BA 52).

¹¹ A expressão “realidade objetiva” significa “conteúdo objetivo”. De acordo com Loparic, “a realidade objetiva pode ser teórica (conteúdos acessíveis no domínio de objetos da experiência possível) ou prática (ações executáveis pelo agente humano livre)” (LOPARIC, 2003: 482).

¹² Um pouco depois de enunciar a fórmula do imperativo categórico (moral) Kant afirma que “ainda não chegamos a provar *a priori* que um tal imperativo existe realmente, que há uma lei que ordene absolutamente por si e independentemente de todo o móbil, e que a obediência a esta lei é o dever” (KANT, 1785: BA 59). Mas, também no final desta mesma seção, Kant volta a questionar: “*como é que é possível uma tal proposição prática sintética a priori?* E por que é que ela é necessária? – eis um problema cuja solução já não cabe nos limites da *Metafísica dos Costumes*” (KANT, 1785: BA 95). Veja ainda KANT, 1785: BA 99, 110-113.

¹³ Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, diz que “a liberdade é apenas uma *idéia* da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa” (KANT, 1785: BA 114). Um pouco adiante, Kant é mais preciso em sua argumentação ao dizer que “nós nada podemos explicar senão aquilo que podemos reportar a leis cujo objeto possa ser dado em qualquer experiência possível. Ora a liberdade é uma mera *idéia* cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por conseqüência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida” (KANT, 1785: BA 120).

domínio de significação para os juízos e conceitos do campo prático (distinto do campo especulativo). Em linhas gerais, o resultado foi o seguinte:

A validade prática desse princípio não pode ser deduzida por meio de argumentos, mas tão somente experienciada, na forma da consciência de que esse princípio é obrigatório para mim (o fato da razão), essa condição subjetiva ou afetiva da moralidade passando a pertencer à filosofia transcendental, o que implica em ampliação do conceito desse tipo de filosofia em relação à definição dada na primeira *Crítica* (LOPARIC, 2003b: 2).

O conceito de liberdade, por sua vez, adquire possibilidade e realidade objetiva mediante a confirmação da validade objetiva (vigência) desse princípio prático da vontade (Cf. LOPARIC, 1999: 40-41). Em outras palavras, primeiro Kant mostra que a liberdade é a condição ontológica desse princípio (dessa lei moral) e que não há como “saber” dela a não ser mediante a lei moral. Em seguida mostra que, sendo possível demonstrar a realidade objetiva da lei moral, fica estabelecida a realidade objetiva da liberdade e, portanto, também a sua possibilidade.¹⁴

O último passo que Kant parece decidido a dar consiste na elaboração de um sistema completo da liberdade, em que, mediante seus princípios, fosse possível legislar *a priori* sobre todos os aspectos da práxis humana (ética, direito, política e educação), ou seja, elaborar uma espécie de teoria geral da ação. Contudo, como nosso interesse concentra-se apenas na ética deixaremos esses outros aspectos de lado.

No que se refere à ética, a formulação desse sistema da liberdade desenrolou-se principalmente na *Metafísica dos Costumes* (1797), de forma especial, na segunda parte dessa obra, na *Doutrina da Virtude*. Na *Metafísica*, Kant buscou, além da formulação desse sistema da liberdade à semelhança do sistema da natureza (Cf. KANT, 1797a: AB 13),

¹⁴ Para mais informações sobre o modo como Kant executa esse processo, veja LOPARIC, 1999.

ainda explicitar e demonstrar outros princípios práticos *a priori*, capazes de aplicar a coerção da lei moral à natureza humana particular. Para tanto, também foi necessário que ele buscasse e provasse, a exemplo da metafísica da natureza, o ou os princípios de aplicação do princípio supremo da moralidade à natureza particular dos seres humanos (Cf. KANT, 1797a: AB 11). O desenvolvimento dessa empresa consistirá no assunto do segundo capítulo do presente trabalho.

Por conseguinte, antes de avançarmos na pesquisa da ética kantiana é necessário que expliquemos um pouco melhor no que consiste propriamente a semântica kantiana e como, por meio dela, a filosofia transcendental mostra-se verdadeiramente como um “sistema” que aborda todos os campos de pesquisa da filosofia de Kant.

2 – DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE *SEMÂNTICA* KANTIANA DO PONTO DE VISTA DA PRIMEIRA *CRÍTICA*

O termo *semântica*, ou mais precisamente *semântica transcendental*, referido à filosofia kantiana diz respeito a uma proposta interpretativa sugerida por Zeljko Loparic. Em sua proposta, a *Crítica da Razão Pura* “é interpretada como uma teoria da solubilidade dos problemas necessários da razão pura teórica” (LOPARIC, 2000: XIII). Esta tese consiste na “interpretação da lógica transcendental de Kant como uma semântica *a priori* a serviço de uma teoria da resolução de problemas (heurística)” (LOPARIC, 2000: XV). Ou melhor, apesar do termo “semântica” ser oriundo da lingüística e designar a “ciência do significado” das palavras, Loparic sustenta que esse termo não só pode como já vem “sendo

usado, na lógica e na filosofia da linguagem contemporâneas, para nomear a teoria do sentido e referência (*meaning and reference*) dos termos da linguagem formais ou naturais” (LOPARIC, 2000: XXIII).¹⁵ Esta problemática também já podia ser encontrada, de certa forma, em Locke, sob o nome de semiótica. Neste sentido, apesar de serem muito distintas as concepções de representação mental de Kant e Locke, Loparic entende que “isso não implica que Kant desconheça o problema do significado e referência, isto é, de aplicação e uso de representações mentais” (LOPARIC, 2000: XXIII). Portanto, o seu termo “‘semântica transcendental’ é usado precisamente para designar aquela parte da lógica transcendental de Kant que estuda *que e como* certas representações (intuições e conceitos) são aplicadas [...] unicamente *a priori*” (LOPARIC, 2000: XXIII).

A pesquisa desenvolvida por Loparic levou-o a constatação de que a tese básica da primeira *Crítica* de Kant servia de fundamento para a determinação da capacidade da razão humana de resolver seus próprios problemas e podia ser resumida no seguinte teorema de solubilidade: “dada qualquer questão prescrita pela natureza de nossa razão, podemos ou respondê-la, ou provar que não há solução possível” (LOPARIC, 2000: 14). Tal constatação fez com que Loparic investigasse os fundamentos da prova deste teorema de solubilidade.

O avanço desta investigação pode ser descrito, em linhas gerais, da seguinte forma:

1) Loparic nota que tal teorema de solubilidade reportava-se essencialmente “às proposições sintéticas possíveis¹⁶ e que Kant considerava a classe de proposições solúveis como equivalente à classe das proposições sintéticas possíveis” (LOPARIC, 2000: 5), o que

¹⁵ Loparic se refere neste contexto a Steinberg e Jakobovits – Cf. STEINBERG, Danny D. e JAKOBOVITS, Leon A. **Semantics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 4.

¹⁶ A “explicitação da possibilidade dos juízos sintéticos” é, segundo Kant, “a tarefa mais importante” da lógica transcendental (KANT, 1781: B 193).

gerou o novo problema de explicar em que consiste a possibilidade de tais proposições sintéticas. A solução deste problema se apresenta da seguinte forma: “uma proposição sintética qualquer é possível se, em primeiro lugar, todos seus conceitos não-lógicos tiverem referentes em um domínio de objetos sensíveis e, em segundo, se sua forma lógica for preenchível ou satisfazível em um domínio de formas sensível” (LOPARIC, 2000: 5).

2) Tal resultado, conseqüentemente, exigiu que Loparic desenvolvesse uma teoria *a priori* da referência e da verdade, da qual foi possível perceber que “a semântica de Kant era uma teoria *a priori* da interpretabilidade das representações discursivas que compõe proposições sintéticas sobre representações intuitivas” (LOPARIC, 2000: 5-6). Dito de outra forma, de acordo com tal teoria, para que seja possível *decidir* acerca da verdade ou falsidade de qualquer proposição (representação discursiva) é necessário que esta possa ser vinculada (interpretada), de alguma forma, a dados sensíveis (representações intuitivas), isto é, a objetos possíveis. Tais proposições são ditas válidas (ou com sentido) e, as questões referentes às mesmas, solúveis. O não cumprimento desta regra, por outro lado, gera questões “inválidas” ou “sem sentido”.

3) Contudo, adverte Loparic, “o principal problema da crítica não é solucionado pela identificação de problemas insolúveis particulares, mas pela identificação de *classes inteiras* de problemas que estão fora do alcance da capacidade cognitiva superior humana” (LOPARIC, 2000: 15). Em outras palavras, Loparic percebe que, em geral, todos os problemas solúveis e insolúveis referem-se a determinadas classes de incógnitas transcendentais, a saber, incógnitas de problemas objetuais ou sistêmicos. Sendo assim, era necessário ainda que se verificasse qual destas classes possuía conceitos preenchíveis ou satisfazíveis no domínio de dados sensíveis, isto é, saber qual destas incógnitas pertencia a

classes construtivas de dados intuitivos. O resultado alcançado é que todos os conceitos resultantes de incógnitas de problemas objetuais são ditos possíveis (preenchíveis), enquanto que os conceitos resultantes de incógnitas de problemas sistêmicos são ditos impossíveis (não-preenchíveis), pois seus objetos correspondentes são meros “objetos de pensamento” (idéias). Desta forma, diz Loparic, toda proposição sobre objetos de idéias pode ser dita indecidível, “sendo conseqüentemente sem sentido e condenada a ser eliminada de qualquer sistema verdadeiramente científico de conhecimento” (LOPARIC, 2000: 127). Logo, é possível dizer que “os *limites* do conhecimento humano coincidem com os limites da classe de proposições sintéticas decidíveis” (LOPARIC, 2000: 30).

Dito de outra forma, a teoria semântica, como foi formulada por Loparic em sua obra *A Semântica Transcendental de Kant*, pretende sistematizar a pesquisa kantiana no âmbito da razão pura teórica ou especulativa. Com efeito, a obra busca sistematizar a resposta kantiana a um interesse teórico (ou especulativo) da razão pura expresso pela pergunta: ‘que posso saber?’ (Cf. KANT, 1781: B 833). Tal interesse origina-se de um postulado lógico. Este postulado requer que, para cada condicionado dado na intuição sensível, seja encontrada a série completa de suas condições (Cf. KANT, 1781: B 526). Deste modo, o exato interesse da razão, no domínio da natureza, consiste em querer saber qual é a máxima extensão do seu conhecimento. Assim, diz Loparic, “quando opera de acordo com esse postulado, a razão teórica, comporta-se como um dispositivo de formular e responder séries infinitas de perguntas, ou seja, um solucionador de problemas” (LOPARIC, 1999: 14).

Entretanto, tal solucionador de problemas no campo da razão pura especulativa só é capaz de resolver problemas acerca de objetos que tenham sentido cognitivo, ou seja, que

possam ser dados na experiência. Em outras palavras, é necessário que tanto a *questão* quanto a *resposta* sobre um objeto qualquer consistam num juízo sintético possível, isto é, que tal juízo não seja auto-contraditório e que, além de seus conceitos não-lógicos, sua forma lógica (a conexão entre *sujeito* e *predicado*) possa ser associada a intuições empíricas.¹⁷ O mesmo também é exigido para a demonstração¹⁸ desses juízos. Portanto, afirma Loparic,

Na primeira *Crítica*, estabelecer que um juízo (pergunta ou resposta) teórico é possível significa mostrar que ele pode ser ou verdadeiro ou falso no domínio de dados intuitivos sensíveis. Só um juízo possível é cognitivamente significativo e só ele poderá, em seguida, ser objeto de uma prova ou de uma refutação numa ciência empírica ou pura (LOPARIC, 1999: 16).

Os problemas que não cumprirem com esse requisito podem ser ditos nulos ou sem sentido. Isto nos permite dizer que a razão kantiana não possui antinomias (problemas insolúveis), pois ela soluciona todos os problemas ou mostra que não há solução possível para o problema. Desse modo, um problema insolúvel não passa de um problema mal formulado, uma vez que seus conceitos e sua forma lógica não têm referência sensível. Portanto, “a solubilidade de um problema fundamenta-se na referência e no significado (validade objetiva) dos conceitos envolvidos” (LOPARIC, 1999: 26).

¹⁷ Devido ao fato da possibilidade lógica do conceito de uma coisa ainda não ser suficiente para garantir a possibilidade da coisa mesma (ou seja, a realidade objetiva do conceito) (Cf. KANT, 1797b: 226) é necessário que o conceito seja interpretado em termos de objetos possíveis (ou seja, sensificado). Neste contexto, interpretar significa apresentar (*darstellen*) na intuição o objeto correspondente a esse conceito (Cf. KANT, 1790: XLIX). Esta interpretação usa dois domínios de entidades: o domínio dos objetos empíricos e o domínio dos objetos matemáticos (Cf. LOPARIC, 2000: 21 e 174), os quais freqüentemente são chamados de “objetos possíveis”. Desta forma, “um conceito tem sentido objetivo somente se puder ser relacionado a representações intuitivas de objetos pertencentes quer ao domínio de objetos empíricos, quer ao domínio dos objetos matemáticos” (LOPARIC, 2000: 174). Os conceitos que cumprem com este requisito são ditos possíveis (ou preenchíveis) e pertencem a duas classes: conceitos empíricos e conceitos matemáticos.

¹⁸ Loparic verificou que o método empregado por Kant para a demonstração desses juízos é o método combinado de análise e síntese (Cf. LOPARIC, 2000).

Loparic também chama a atenção para o fato de Kant denominar aquela pesquisa que se ocupava da semântica dos conceitos teóricos, definida no domínio de objetos do conhecimento, de *filosofia transcendental*. Este termo, por muito tempo, pensou-se poder ser empregado apenas à pesquisa kantiana no campo especulativo, porém tal interpretação ignorava que, além do interesse teórico da razão, Kant também admitia um interesse prático da razão. A partir disso e da afirmação kantiana de que o verdadeiro problema da razão pura é a determinação da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*¹⁹ (Cf. KANT, 1781: B 19), Loparic entendeu que este projeto da *filosofia transcendental* abrangia não apenas a primeira *Crítica*, mas também outros textos. Logo, fez-se necessário verificar nestes textos como seria possível estender o projeto transcendental kantiano e, conseqüentemente, a interpretação semântica para além da primeira *Crítica*. Esta preocupação se ateve principalmente ao fato de Kant, na segunda *Crítica*, trabalhar com conceitos considerados totalmente vazios pela primeira *Crítica*, o que seria no mínimo um contra-senso.

Verificou-se, no entanto, que a significação dos juízos e conceitos da segunda *Crítica* era distinta dos conceitos e juízos da primeira *Crítica*. Em suma, Loparic constatou que Kant havia formulado, a partir da segunda *Crítica*, um novo domínio de significação, a saber, o domínio do campo prático. Neste domínio, diferentemente do especulativo (ou teórico), a razão não busca mais conhecer objetos, mas sim, executar ações. Assim, também a referência dos juízos e conceitos deste domínio se faz de modo diferente. Enquanto no campo especulativo a referência ocorria mediante objetos possíveis, no campo prático ela ocorre mediante ações exequíveis livremente.

¹⁹ Afirmação que não delimita a pesquisa apenas ao campo especulativo, mas deixa em aberto para todos os campos de pesquisa. De modo que a questão fundamental poderia ser expressa pela pergunta: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* em geral?

3 – A EXTENSÃO DO CONCEITO E DA PROBLEMÁTICA *SEMÂNTICA* A PARTIR DA SEGUNDA *CRÍTICA*

A extensão da problemática semântica nos escritos de Kant pode ser vista já a partir da segunda *Crítica*. Loparic, em seu artigo *O Fato da Razão – Uma Interpretação Semântica*, mostra como tal extensão foi empreendida por Kant no campo da razão prática. Este artigo mostra não apenas como se constitui o campo prático, mas também como a razão pura busca satisfazer seu interesse prático. Tal interesse pode ser expresso pela pergunta: ‘que devo fazer?’ (Cf. KANT, 1781: B 833). Segundo Loparic, a origem desse interesse prático não é exposta de forma clara na primeira *Crítica*, mas apenas na segunda *Crítica* (Cf. LOPARIC, 1999: 14). Convém deixar claro que, da mesma forma que a satisfação do interesse especulativo pressupõe a solubilidade de seus problemas, assim também é com o interesse prático.

O princípio básico da solubilidade (decidibilidade) dos problemas da razão pura no campo prático é semelhante ao princípio do campo especulativo, ou seja, apenas são considerados solúveis aqueles problemas que contarem com juízos sintéticos *a priori* possíveis. Todavia, há importantes diferenças entre a semântica das representações (discursivas) da razão teórica e a das representações (discursivas) da razão prática:

1) Enquanto no *campo teórico* (especulativo) a referência necessária à determinação da possibilidade dos juízos (proposições) e conceitos era dada na sensibilidade cognitiva mediante dados (objetos) efetivamente existentes “antes e independentemente de se considerar o conteúdo da proposição em questão” (LOPARIC, 1999: 32); no *campo prático*, por sua vez, a referência é produzida na sensibilidade prática mediante dados

(sentimentos morais) produzidos pela lei moral. Esta constatação, de acordo com Loparic, apenas sublinha que “o domínio de interpretação das leis e dos conceitos práticos é diferente do domínio de interpretação das representações da razão teórica” (LOPARIC, 1999: 35).

2) Enquanto no *campo especulativo* demonstra-se primeiro a possibilidade dos juízos (proposições) e conceitos para então provar a efetividade (validade objetiva), no *campo prático* acontece o inverso, isto é, “a demonstração da efetividade da lei moral necessariamente *precede* a demonstração da sua possibilidade, que é feita pela simples análise conceitual, de acordo com o princípio: tudo que é efetivo é possível” (LOPARIC, 1999: 35).

3) Enquanto no *campo especulativo* permanecem totalmente indecidíveis todos os juízos que contêm conceitos puros da razão (idéias), no *campo prático* são efetivados mediante a lei moral. Nesse sentido, diz Loparic, “a lei ela mesma pode ser descrita como sendo o primeiro ‘fato da razão’ prática” (LOPARIC, 1999: 35).

A extensão da teoria semântica ao campo prático não se restringe, contudo, a este primeiro passo dado por Loparic em *O Fato da Razão – Uma Interpretação Semântica*. Um segundo passo pode ser observado em seu artigo *O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant*. Neste, Loparic pôde verificar explicitamente a continuidade da problemática semântica transcendental nos textos kantianos, em um primeiro momento, a partir de um problema envolvendo a possibilidade e validade do conceito de posse inteligível do direito e, em um segundo momento, a partir de um problema envolvendo a possibilidade e a validade do conceito de história *a priori* (conceito que sustenta a tese da humanidade estar em um constante progresso para o melhor em termos jurídicos).

As constatações feitas nos artigos citados acima, sustentam a constituição de um novo campo de experiência (interpretação) kantiana, a saber, a experiência prática em contraposição à experiência cognitiva. Entretanto, assegura Loparic, é possível ainda verificar um terceiro campo de experiência, apresentado por Kant na terceira *Crítica*, a saber, a experiência estética. Esse terceiro campo de interpretação concentra-se sobre a tarefa de responder a pergunta: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* estéticos? (Cf. KANT, 1790: B 30). A solução dessa tarefa, em linhas gerais, exige que duas subtarefas sejam cumpridas: a) que se explicita o significado do predicado “belo”; e b) que se encontre um princípio *a priori* que satisfaça as pretensões de universalidade e necessidade desses juízos estéticos.

Não é nossa intenção nos estendermos sobre as minúcias desse terceiro campo de interpretação de conceitos e juízos. Todavia, a sua menção é de suma importância para reforçar a idéia de que, mediante a identificação dessa problemática, é possível verificar que o conceito de filosofia transcendental postulado por Kant na primeira *Crítica* foi sendo ampliado a partir da segunda e da terceira *Crítica*, a fim de incluir o estudo da semântica *a priori* dos juízos *a priori* que, até então, permaneciam intratáveis.

Nessa perspectiva, não é absurdo pensar que o sistema da filosofia kantiana, que é um tema muito controverso, pode ser vislumbrado nesse conceito “apefeiçoado” da *filosofia transcendental*. Tal hipótese requer um pouco mais de atenção.

4 – O “SISTEMA” OU A SISTEMATICIDADE DA FILOSOFIA KANTIANA DE UM PONTO DE VISTA SEMÂNTICO-TRANSCENDENTAL

A identificação da problemática semântico-transcendental na filosofia de Kant e a comprovação de que essa problemática se estende por toda filosofia kantiana cria, ao menos, a sensação de unidade entre as obras kantianas (fato muitas vezes contestado). Em outras palavras, em torno dessa problemática é possível afirmar a constituição de um “sistema”, o sistema da filosofia transcendental kantiana.

Contudo, como afirmar um sistema da filosofia kantiana, localizar tal sistema na escrita kantiana ou simplesmente identificar os limites desse mesmo sistema estão longe de serem tarefas evidentes (pelo contrário, há muita controvérsia a esse respeito na literatura kantiana secundária, e como não é nossa intenção esgotar nem tampouco nos aprofundarmos sobre tais controvérsias) é necessário que expliquemos um pouco melhor o que exatamente pretendemos que se entenda por sistema da filosofia kantiana.

Apesar de Kant declarar (desde os seus textos pré-críticos) o seu propósito de procurar um “bom sistema metafísico” este propósito nunca foi efetivamente concretizado. Daniel Perez entende que aquilo que Kant chamava de sistema era na verdade uma “escrita sistemática de um perguntar que pergunta sistematicamente e se pretende sistema” (PEREZ, 2002: 21). Todavia, esta escrita não produz sistema, afirma Perez. Por conseguinte, aquele propósito inicial kantiano altera-se no percurso da sistematização de sua filosofia, de modo que a procura de uma metafísica mais precisa resulta numa “atividade sistemática” e a intenção de organizar um “tratado” de metafísica resulta no questionamento da possibilidade da própria metafísica. Na visão de Perez, “esse

deslocamento (da constituição do sistema para a atividade sistemática), que insiste em toda a escrita kantiana, é justamente o que possibilita a passagem da empresa metafísica para a crítica, que se dá como a passagem da reflexão *na* metafísica para a reflexão *sobre* a metafísica” (PEREZ, 2002: 22).

Precisamente nesse sentido, de um perguntar sistematicamente, que entendemos o “sistema” da filosofia kantiana, ou seja, um perguntar sistematicamente acerca das condições de possibilidade de juízos sintéticos *a priori* em geral, uma “atividade sistemática” que permeia toda a filosofia kantiana, e que exige uma interpretação que contemple tal sistematicidade. Nesse sentido, apresentaremos, resumidamente, alguns momentos em que tal “atividade sistemática” se mostra mais evidente, mediante a identificação do problema semântico fundamental das principais obras de Kant. Note-se que não é nossa intenção nos determos em detalhes, mas apenas mostrar como tal atividade sistemática se torna comum ao longo da filosofia de Kant.

Na *Crítica da Razão Pura*, o problema semântico fundamental consiste em saber “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*” teóricos (KANT, 1781: B 19). A questão consiste na investigação das condições de possibilidade e do âmbito de validade de tais juízos. Dito de outra forma, é necessário perguntar quais são os requisitos que uma proposição sintética deve cumprir para que seja possível. De acordo com Loparic, a possibilidade das proposições sintéticas consta de uma condição formal e de duas condições semânticas de sua verdade ou falsidade objetivas, a saber:

A condição formal única é dada pelo princípio de não-contradição. (...). A primeira das condições semânticas requer, portanto, que todos os conceitos não-lógicos que ocorrem numa proposição sintética tenham referência e significado objetivos. A segunda das condições semânticas é satisfeita associando-se certas formas intuitivas de perceptos ou

dados puros da imaginação, com formas lógicas de proposições (e com categorias) (LOPARIC, 2000: 20-23).

Por conseguinte, a possibilidade de proposições é condicionada à possibilidade dos conceitos que nela ocorrem. Por sua vez, a possibilidade (validade objetiva) de um conceito é assegurada por sua ‘sensificação’, isto é, pela sua interpretação sensível (Cf. LOPARIC, 2000: 21). Tal tarefa é realizada pela semântica transcendental kantiana, pois esta “determina as condições universais *a priori* que devem ser obedecidas pelas operações da faculdade do juízo, que ampliam o conhecimento ao ordenar aparecimentos de uma maneira que não foi aprendida da experiência” (LOPARIC, 2000: 133). De acordo com esta semântica, a possibilidade de um juízo é assegurada “se puder ser relacionado a representações intuitivas de objetos pertencentes quer ao domínio de objetos empíricos, quer ao domínio dos objetos matemáticos” (LOPARIC, 2000: 174), isto é, se uma interpretação sensível é possível.

Na segunda *Crítica*, o problema fundamental consistiu em saber como são possíveis juízos sintéticos *a priori* práticos ou como é possível uma lei moral *a priori* que obrigue a todo ser racional a adequar a máxima da sua ação a esta lei (Cf. KANT, 1788: 54). Uma vez formulada esta lei moral como um juízo sintético prático, é necessário obter uma decisão acerca de sua possibilidade e até mesmo de sua efetividade (validade objetiva). Portanto, o problema semântico que permanece é o de encontrar uma conexão entre a lei moral e a sensibilidade (Cf. LOPARIC, 1999: 20). Se esta conexão não for possível, “a lei e todas as idéias práticas nela implicadas permanecerão vazias, isto é, a moral pura não passará de uma quimera” (LOPARIC, 1999: 20).

Vale ressaltar que as mesmas condições formais e semânticas exigidas para a verdade e falsidade dos juízos sintéticos *a priori* teóricos também devem ser cumpridas pelos juízos práticos. Contudo, a forma como ocorre a relação entre esses juízos e a sensibilidade é distinta daquela do campo especulativo. Assim sendo, a solução encontrada por Kant para resolver tal problema, de acordo com Loparic, consiste essencialmente em mostrar que a lei moral é capaz de produzir, na sensibilidade, um *efeito* da razão (Cf. LOPARIC, 1999). Tal efeito ou feito (como sugere Loparic) também é chamado *fato* da razão (prática)²⁰ e é a própria demonstração da efetividade da lei. A partir da demonstração da efetividade da lei deduz-se a sua possibilidade.

Dito de outra forma, em primeiro lugar, o campo de interpretação desses juízos não é constituído por dados da sensibilidade cognitiva, mas sim por dados da sensibilidade prática (sentimentos morais). Em segundo lugar, tais dados não são, como no campo especulativo, efeitos (sensações) produzidos por objetos exteriores ao indivíduo, mas sim efeitos (sentimentos) produzidos pela lei moral (instaurada pelo próprio indivíduo) na receptividade moral. Em terceiro lugar, “a demonstração da efetividade da lei moral necessariamente *precede* a demonstração da sua possibilidade, que é feita pela simples análise conceitual, de acordo com o princípio: tudo que é efetivo é possível” (LOPARIC, 1999: 35).

²⁰ As referências de Kant ao termo “fato da razão” são diversas e algumas vezes não muito precisas. Citamos as passagens em que melhor expressam o teor desse conceito. “Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori* (...)” (KANT, 1788: A 55-56). Tendo em vista que “a consciência de uma livre submissão da vontade à lei, contudo vinculada a uma inevitável coerção que é exercida sobre todas as inclinações, porém apenas pela própria razão, é o respeito pela lei” (KANT, 1788: A 142-143). Disso concluímos que o sentimento de respeito é propriamente o *factum* da razão.

Este processo garante a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* moral-práticos (entenda-se a lei moral) e do conceito de liberdade da vontade, pois uma vez provada possível e objetivamente válida a lei moral, a liberdade, por análise, também se torna possível. Logo, “se não existisse liberdade alguma, a lei moral não seria de modo algum encontrável em nós” (KANT, 1788: 6).

Na *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), essa mesma problemática se repete. Com efeito, a *principal tarefa* da Analítica do Belo consiste em responder à pergunta “como são possíveis juízos sintéticos *a priori* estéticos?” (KANT, 1790: B 30). Desta forma, a problemática central da crítica kantiana dos juízos de gosto pertence “ao problema geral da filosofia transcendental: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” (KANT, 1787: B 149).

Da mesma forma como aconteceu na segunda *Crítica*, com os juízos sintéticos *a priori* práticos, foi necessário que Kant elaborasse um novo campo de significação para os juízos sintéticos *a priori* estéticos, isto é, uma nova semântica: “o domínio sensível em que é garantida a realidade objetiva (a aplicabilidade) desses juízos é o de representações perceptivas de objetos sensíveis ligadas *a priori* a sensações ou sentimentos de comprazimento (*Wohlgefallen*) ou desprazimento (*Missfallen*) estéticos” (LOPARIC, 2001: 56).

Na *Doutrina do Direito* (1797), o problema semântico fundamental que se coloca é o de saber “como é possível uma proposição²¹ sintética *a priori* jurídica?” (KANT, 1797a: AB 63) em que ocorre o conceito de posse inteligível. O problema se coloca da seguinte

²¹ Kant em muitos momentos não fala em proposições (*Sätze*), mas apenas em juízos (*Urteile*). Em outros momentos, ao contrário, fala apenas das proposições e não dos juízos. Contudo, apesar de Kant tê-los distinguido na *Lógica Jäsche* (Cf. KANT, 1800: § 30), usamos estes termos de forma indistinta, como o próprio Kant faz na *Crítica da Razão Pura*. Nisto seguimos Loparic (Cf. LOPARIC, 2000, p. 9).

forma: algo que está sob a minha posse física pode ser considerado de forma legítima e legalmente meu, contudo, como justificar a legitimidade, unicamente com fundamento na razão pura prática, de que algo seja meu mesmo sem estar em minha posse física? (Cf. LOPARIC, 2003a: 480) Este juízo é sintético devido à impossibilidade de derivá-lo do conceito de uso externo da liberdade, e *a priori*, por pretender ser universalmente válido e necessário.

A solução kantiana para este problema fundamental da semântica jurídica consiste em dois passos principais: a dedução do conceito de posse inteligível e a explicitação de regras de aplicação desse conceito ao domínio das ações efetivamente possíveis. Deduzir um tal conceito significa mostrar como é possível executar e tornar real a ligação entre a minha vontade e o objeto externo que é pensado no conceito de posse inteligível. Devido à impossibilidade de encontrar um referente sensível direto deste conceito, a alternativa é adotar um procedimento menos direto. Este procedimento consiste em mostrar que o conceito de posse inteligível é consequência imediata do postulado do direito.²² Por conseguinte, a aplicabilidade deste conceito *a priori* no domínio da experiência é garantida por um conceito intermediário, a saber, o conceito teórico de posse em geral por meio de uma analogia.

Desta forma, a possibilidade do conceito de posse inteligível é garantida pela sua aplicabilidade, devidamente mediatizada, no domínio de ações físicas. A realidade objetiva prática de uma idéia ou de um princípio da razão prática consiste precisamente na sua

²² O postulado diz que: “é facultado ter como meu todo objeto externo do meu arbítrio” (KANT, 1797a: 56). O argumento de Kant acerca disto é o seguinte: “Se é necessário agir de acordo com aquele princípio do direito, então deve também ser possível a condição inteligível (de uma posse meramente legal)” (Ibidem).

exequibilidade por um agente dotado de livre arbítrio, esta é a tese geral de Kant acerca destes juízos.

Em *O Conflito das Faculdades* (1798), a pergunta (ou problema) inicial a ser respondida consiste na questão: “como é possível uma história *a priori*?” (KANT, 1798a: 79-80). Em outras palavras, como é possível elaborar uma história totalmente independente de qualquer influência empírica em sua concepção e, que, por outro lado, possa-se afirmar que é engendrada pela razão?²³ Esta pergunta nos remete a outra questão, a saber, “o gênero humano (em geral) progride constantemente para o melhor?” (KANT, 1798a: 79). *Melhor* entendido em termos jurídicos, como “qualificação de uma constituição civil mais concorde com os interesses da razão prática” (LOPARIC, 2003a: 512). Essa proposição, “o gênero humano (em geral) progride constantemente para o melhor” (KANT, 1798a: 79), é uma proposição sintética *a priori* da história, que une o sujeito (gênero humano) com o predicado (progresso para o melhor). Logo, o problema fundamental da história consiste em saber como são possíveis juízos sintéticos *a priori* da história.

A possibilidade desta classe de juízos sintéticos *a priori* (denominados juízos históricos) é demonstrada quando o gênero humano (toda humanidade) “passa a fazer o que a opinião pública considera que *deva* acontecer, por razões *a priori*” (LOPARIC, 2003a: 515), ou seja, quando não mais apenas o adivinho,²⁴ enquanto indivíduo, mas toda humanidade realizar aquilo que prevê. A capacidade (disposição e faculdade) para tal realização é demonstrada no sentimento participativo que beira ao entusiasmo (o qual indica uma tendência da humanidade para o *melhor*), quando a opinião pública mundial

²³ História esta que se coloca em oposição àquela apresentada, em 1784, na obra *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Isto porque naquela obra Kant considerava que as ações humanas eram determinadas segundo as leis gerais da natureza. (KANT, 1784: A 385).

²⁴ A pessoa que prevê o futuro e torna a previsão realidade mediante seus atos.

presenciou a *evolução* (no contexto da Revolução Francesa) de uma constituição civil de *direito natural* para uma constituição civil *republicana*.

Portanto, após a exposição de todos esses momentos em que Kant se ocupa com a formulação e resolução de problemas referentes a juízos sintéticos *a priori* em geral, soa razoável a idéia de que a filosofia transcendental kantiana, convergindo nesse assunto, forme um sistema ou que, ao menos, este “sistema” opera sistematicamente.

A partir desta perspectiva abordaremos a Doutrina da Virtude.

CAPÍTULO II

A PROBLEMÁTICA SEMÂNTICA NA *DOCTRINA DA VIRTUDE*

A *Doutrina da virtude*, enquanto obra tardia, é muitas vezes tratada como resultado da suposta senilidade de Kant e, por isso, não poucas vezes desprezada quando se quer tratar da ética desse filósofo. O maior empecilho para o reconhecimento dessa obra como sendo importante para o “sistema” da filosofia prática kantiana parece ser o modo hermético pelo qual Kant apresenta suas idéias, o que, sem dúvida, pode gerar interpretações equivocadas acerca do objetivo que esta mesma obra deve cumprir no “sistema” da filosofia prática kantiana.

Note-se que o aspecto “hermético” e, por vezes, “mutilado” da *Doutrina da virtude* pode ser atribuído a uma questão de “economia textual”.²⁵ Isso explica o fato da redação do texto da *Doutrina da virtude* pressupor vários elementos que já haviam sido desenvolvidos

²⁵ Esta afirmação está ancorada na declaração feita por Kant no final do prefácio da *Doutrina do direito*, na qual ele diz: “Por volta do fim do livro eu tratei de algumas seções com menos minuciosidade do que podia ser esperado em comparação com as seções precedentes: em parte porque elas aparentavam a mim poder ser facilmente deduzidas a partir destas <precedentes>” (KANT, 1797a: AB X). Apesar dessa afirmação dizer respeito explicitamente apenas a *Doutrina do direito*, não parece ser absurdo pensar que este procedimento de “economia textual” também fora empregado na *Doutrina da virtude*.

na *Crítica da razão prática* (Cf. KANT, 1797a: AB III), ou em outras obras,²⁶ e ainda outros elementos que Kant acreditava que poderiam ser facilmente deduzidos. Por isso, uma visão acertada (e sistemática) da *Doutrina da virtude* deve considerar tais pressupostos. Mas, como não é nosso interesse empreender uma minuciosa reconstrução da obra, antes, sim, tornar claro os seus aspectos essenciais, discutiremos aqui apenas os pontos que nela julgamos centrais e que dão a conhecer a sua importância no “sistema” da filosofia prática de Kant. Todos esses pontos serão amarrados em torno da questão fundamental da *Doutrina da virtude*, isto é, de um *leitmotiv* que percorre a obra.

O *leitmotiv* que pretendemos evidenciar e discutir consiste num tipo específico de problemas que atravessa a filosofia kantiana,²⁷ a saber, problemas que dizem respeito à *referência* e ao *significado* dos juízos e conceitos (também chamados de problemas semânticos). O primeiro passo indicará as limitações da *Fundamentação* e da segunda *Crítica* no tratamento desses problemas. O segundo passo explicitará, a partir da mencionada problemática, o papel da *Metafísica dos costumes* no “sistema” da filosofia prática de Kant. O terceiro passo resumir-se-á em manifestar os problemas de que trata a *Doutrina da virtude*. Do quarto passo em diante discutiremos e (quando necessário) reorganizaremos a argumentação kantiana em torno da questão fundamental da *Doutrina da virtude*.

²⁶ As obras são a *Crítica da faculdade do juízo*, *Crítica da razão pura* e *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (Cf. KANT, 1797a: AB III-IV; VIII-IX; AB 12).

²⁷ Esta constatação é feita por Loparic ao longo dos textos de 1999, 2000a, 2001, 2003a e 2003b.

2 - OS PROBLEMAS NÃO RESOLVIDOS NA *FUNDAMENTAÇÃO* E NA SEGUNDA *CRÍTICA*

Apesar de serem (em sua grande maioria) muito distintas, as interpretações acerca da *Fundamentação* e da segunda *Crítica* parecem concordar que a ética de Kant está suficientemente delineada nessas obras. Todavia, tal conclusão se baseia numa interpretação que resume a ética kantiana à lei da universalização de máximas e que negligencia dois pontos fundamentais dessa ética, a saber, a *virtude* e os *fins* (das ações), desenvolvidos na *Doutrina da virtude*. A negligência se justifica pelo escasso tratamento dispensado por Kant a esses pontos na *Fundamentação* e na segunda *Crítica*.

Tencionando tornar mais clara a importância dos conceitos de *virtude* e de *fim* para a ética de Kant, deter-nos-emos rapidamente sobre estes dois pontos nas duas obras mencionadas.

2.1 – O CONCEITO DE FIM (OBJETIVO) DA AÇÃO NA *FUNDAMENTAÇÃO* E NA SEGUNDA *CRÍTICA*

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant afirma que

A vontade é concebida como uma faculdade de se autodeterminar a agir *em conformidade com a representação de certas leis*. (...). Ora aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o *fim* e este, se é dado pela mera razão, tem de valer igualmente para todos os seres racionais (KANT, 1785: BA 63).

Um pouco adiante continua ele

Se deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser um tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para todos, porque é *fim em si mesmo*, chegue a um princípio *objetivo* da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si* (KANT, 1785: BA 66).

Em resumo, Kant sustenta que a vontade é uma faculdade que determina ações em vista de fins válidos universalmente e que o único fim válido universalmente é aquele que tem a natureza racional como fim em si. É interessante observar que apenas estas duas asserções já seriam suficientes para balançar a interpretação de que a ética de Kant se reduz à lei da universalização de máximas. Contudo, é necessário reconhecer que as mesmas asserções perdem força com a subsequente afirmação de Kant de que estes fins (objetivos) deveriam apenas ser *pensados* como princípios limitativos para os fins subjetivos (Cf. KANT, 1785: BA 69-70), ou seja, ser pensados como princípios negativos (Cf. KANT, 1785: BA 82) e, portanto, não como princípios eficientes (positivos).²⁸

É importante atentar para o fato de que, nesse período, Kant também era incapaz de fornecer um conceito positivo da liberdade (Cf. KANT, 1785: BA 97). O conceito de liberdade permanecia “apenas uma *idéia* da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa” (KANT, 1785: BA 114), já que (enquanto princípio negativo) não era capaz de fornecer (como faz o conceito de natureza) exemplos na experiência, que é a condição imprescindível que algo deve cumprir para ser considerado objetivamente real (Cf. KANT, 1785: BA 120).

²⁸ Na *Fundamentação* estes fins são concebidos como agrupados numa *idéia* prática (reino dos fins). Este reino dos fins, segundo Kant, “é possível por analogia com um reino da natureza” (Cf. KANT, 1785: BA 84). Um conceito esquematizado por analogia (ou simbolização), segundo Loparic, “não é ‘realizado’, pois o conteúdo ou a realidade objetiva que lhe é conferida preserva algo de ficcional” (LOPARIC, 2003: 490).

No contexto da *Fundamentação*, Kant afirma que uma definição positiva da liberdade (a única capaz de ser objetivamente realizada) somente é possível se for possível “*explicar como é que a razão pura pode ser prática*” (KANT, 1785: BA 120), já que “o conceito positivo da liberdade é a faculdade da razão pura ser para si mesma prática” (KANT, 1797a: AB 6). Kant inicia a *Crítica da razão prática* justamente enunciando esse propósito para a obra, isto é, o de “demonstrar que há uma razão prática pura” (KANT, 1788: A 3). Mas, embora ele forneça nessa obra uma definição positiva da liberdade e afirme que ela é provada mediante a sua manifestação na lei moral (que, por sua vez, é provada mediante o *fato da razão*), ele ainda não é capaz de definir o conceito de fim (objetivo) da ação como um princípio positivo. Isso justificaria o fato desse assunto (ao menos da maneira como foi tratado na *Fundamentação*) estar ausente na segunda *Crítica*.²⁹ Por esse motivo também acreditamos que o conceito de liberdade apresentado por Kant na segunda *Crítica* ainda não era totalmente positivo.³⁰ Em outras palavras, julgamos que sem uma definição positiva do conceito de fim enquanto princípio objetivo das ações, uma definição positiva do conceito de liberdade também se torna embaraçosa.

²⁹ Na *Crítica da razão prática*, apesar de Kant “reafirmar” que temos um fim objetivo (a humanidade em cada homem como fim em si mesmo [Cf. KANT, 1788: A 237]), este não é discutido, permanecendo novamente um princípio negativo (“o homem jamais pode ser usado por alguém simplesmente como meio” [*idem*]). Ele, em geral, trata apenas de negar todos os fins subjetivos nas ações morais. Contudo, há ainda uma outra categoria de fins, e que não se enquadra propriamente em nenhuma das anteriores, a saber, o sumo bem (Cf. KANT, 1788: A 241). Mas, como o conceito deste último pressupõe os conceitos irrealizáveis de Deus e de alma (e não é nosso interesse efetuar aqui uma digressão ainda maior), nós não abordaremos esse conceito de fim. Nisto seguimos, de certo modo, ao próprio Kant, tendo em vista que ele abandona totalmente esse assunto na *Doutrina da virtude*.

³⁰ Este ponto será desenvolvido no item 9 do presente capítulo.

2.2 – O CONCEITO DE VIRTUDE NA *FUNDAMENTAÇÃO* E NA SEGUNDA *CRÍTICA*

Na *Fundamentação*, o conceito de virtude não recebe muita atenção de Kant e permanece apenas como um conceito secundário. A referência mais explícita que Kant faz à virtude consiste em dizer que “ver a virtude em sua verdadeira forma não é outra coisa do que apresentar a moralidade despida de todo acréscimo do sensível e de todo falso adorno da recompensa ou do amor de si” (KANT, 1788: BA 61). Do que se conclui que, nesse período, Kant tomava a virtude como algo puramente passivo, negativo e formal.

Na segunda *Crítica*, por sua vez, esse conceito começa a ganhar novo significado e uma importância mais central na ética de Kant. Isto porque, segundo ele,

O nível moral, em que o homem (...) se situa, é o do respeito pela lei moral. A disposição que o obriga a observá-la é a de cumpri-la por dever, não por espontânea inclinação e por esforço porventura não ordenado, assumido por si e de bom grado; e seu estado moral, em que ele pode cada vez encontrar-se, é o de *virtude*, isto é, de disposição moral em *luta* e não o de *santidade*, na pretensa *posse* de uma completa *pureza* das disposições da vontade (KANT, 1788: A 150-1).

É importante notar que a virtude, na segunda *Crítica*, não é mais pensada meramente como uma independência de elementos sensíveis na moral, ou seja, como um estado (e, portanto, como passiva ou negativa), mas sim como algo ativo e positivo (isto é, como um constante progresso ou desenvolvimento das máximas morais [Cf. KANT, 1788: A 58]). Contudo, atendendo ao fato de que todo progresso acontece em vista de algum fim e o conceito de fim (objetivo) das ações, em 1788, ainda não pudesse ser formulado como um princípio positivo por Kant, o conceito de virtude também permanecia problemático.

3 – A TAREFA DA *METAFÍSICA DOS COSTUMES* NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

Kant, ao longo de suas obras, ampliou significativamente seu conceito de filosofia prática. Em 1781 (na *Crítica da razão pura*), o conceito de filosofia prática podia ser entendido como sinônimo de metafísica dos costumes, isto é, de moral pura, “onde não se toma por fundamento (*zum Grunde gelegt wird*) nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica)” (KANT, 1781: B 869). Em 1797 (na *Metafísica dos Costumes*), por outro lado, Kant admitia que “a contraparte de uma metafísica dos costumes, o outro membro da divisão da filosofia prática como um todo, seria a antropologia moral” (KANT, 1797a: AB 11). É certo, contudo, que Kant continuava afirmando uma moral pura, ao dizer que uma “metafísica dos costumes não pode ser fundada (*gegründet werden*) sobre a antropologia” (KANT, 1797a: AB 11). A novidade, por sua vez, está justamente no fato de que, apesar da moral não poder ser fundada sobre a antropologia, Kant reconheceu a necessidade desta moral ser aplicada (*angewandt werden*) sobre a antropologia (Cf. KANT, 1797a: AB 11). Isto se deve, segundo Loparic, aos resultados obtidos na *Crítica da razão prática* (1788) que passaram “a exigir a demonstração da aplicabilidade *imane*nte das leis práticas, isto é, da possibilidade de sua vigência no domínio das ações efetivamente executáveis pelo agente humano livre” (LOPARIC, 2003a: 478).

A segunda *Crítica* mostrou que a realidade dos conceitos e leis do campo prático, ou seja, a realidade da própria moral não é demonstrada mediante um *objeto dado* na intuição (como acontece no campo teórico), mas apenas mediante um *efeito* (conseqüência) *gerado* por tais leis (que pode ser um sentimento ou uma ação). Este efeito é denominado por Kant,

na segunda *Crítica* (1788), de feito ou *fato da razão*. Contudo, apesar de Kant já compreender (em 1788) o modo pelo qual a moral (também seus conceitos e leis) é realizada, ele ainda não sabia determinar “o modo como se pode proporcionar às leis da razão pura prática *acesso* ao ânimo humano, *influência* sobre as máximas do ânimo, isto é, como se pode tornar a razão objetivamente prática também *subjetivamente* prática” (KANT, 1788: A 269). Em síntese, ele ainda não era perfeitamente capaz de aplicar a lei moral a casos da experiência.

A partir dessa perspectiva, a *Metafísica dos Costumes* (1797) será, portanto, responsável por fornecer princípios metafísicos (*metaphysische Anfangsgründe*) capazes de determinar tanto a ação objetiva (externa) quanto o motivo subjetivo (interno) da ação.³¹ Os primeiros princípios serão denominados princípios jurídicos e constituirão a legislação externa (ou jurídica), enquanto os segundos serão éticos e constituirão a legislação interna (ou ética). É importante frisar que esses princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude (elaborados numa metafísica dos costumes) não resultam da aplicação da lei moral à experiência (como é o caso dos princípios metafísicos da física racional – os da foronomia, mecânica, dinâmica e fenomenologia) (Cf. KANT, 1786: A 8; 1797a: AB 6), mas antes são (tal como a lei moral) concebidos *a priori*.

A composição de uma metafísica dos costumes tal como sugerida na *Introdução à Metafísica dos costumes* pressupõe, como subtarefa indispensável, a elaboração de princípios de aplicação (*Prinzipien der Anwendung*) dos princípios morais universais à natureza particular dos seres humanos. Tal incumbência da metafísica dos costumes é explicitada por Kant na seguinte passagem:

³¹ Embora tais princípios sejam semelhantes à lei moral, eles não são idênticos a ela.

Do mesmo modo que não de existir, numa metafísica da natureza, também princípios de aplicação (*Prinzipien der Anwendung*) daqueles princípios universais supremos (*allgemeinen obersten Grundsätze*) sobre uma natureza em geral aos objetos da experiência, uma metafísica dos costumes tampouco poderá permitir que faltem esses mesmos princípios, de modo que temos que tomar como objeto a *natureza* particular do homem, que é conhecida somente pela experiência, a fim de mostrar as conseqüências dos princípios morais universais (Cf. KANT, 1797a: AB 11).

O trecho acima apresenta dois pontos que merecem destaque. O primeiro diz respeito ao paralelo que Kant estabelece entre a metafísica dos costumes e a metafísica da natureza. Esse paralelo já é afirmado no Prefácio da *Metafísica dos costumes* em dois momentos: por um lado, quando Kant diz que os princípios metafísicos da doutrina da virtude são a contraparte (*Gegenstück*) dos princípios metafísicos da ciência natural (Cf. KANT, 1797a: AB III); e, também, quando esclarece que a abordagem dos princípios metafísicos da doutrina do direito “será tal como <procedeu-se> com os princípios metafísicos da ciência da natureza” (KANT, 1797a: AB IV). Na *Introdução à metafísica dos costumes*, Kant também afirma a necessidade do sistema da liberdade ser constituído de forma análoga (*gleich*) ao sistema da natureza (Cf. KANT, 1797a: AB 13). Logo, parece que tal analogia entre a metafísica dos costumes e a metafísica da natureza cumpre um objetivo específico, a saber, mostrar que a tarefa de elaborar princípios de aplicação (*Prinzipien der Anwendung*) na metafísica dos costumes, à semelhança da tarefa executada na metafísica da natureza, é, na verdade, uma tarefa de estabelecer as regras ou as “condições (*Bedingungen*) sob as quais seus conceitos podem ter realidade objetiva (*objektive Realität*), isto é, significação (*Bedeutung*) e verdade (*Wahrheit*)” (KANT, 1786: A XXIII).

Entretanto, é importante notar que, apesar de Kant estabelecer essa analogia entre a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes, ele não elimina as diferenças entre

ambas. Neste sentido, enquanto o sistema da natureza, diz Kant, “pode admitir (*annehmen*) muitos princípios como universais com base na evidência da experiência. (...). Com as leis morais, porém, é diferente. Valem (*gelten*) como leis apenas na medida em que são fundadas (*gegründet*) *a priori* e compreendidas (*eingesehen*) necessárias” (Cf. KANT, 1797a: AB 8). Na verdade, diz Loparic,

Esse paralelo não elimina, mas sublinha uma diferença significativa entre a teoria kantiana do “sentido e significado” dos conceitos *a priori* naturais e morais: enquanto os primeiros são interpretados sobre os objetos da experiência, os segundos são referidos a ações executáveis livremente, objeto de estudo da antropologia moral ou pragmática (LOPARIC, 2003a: 479).

O segundo ponto a ser destacado consiste na importância que Kant atribui à experiência da natureza particular do homem. Tal importância é compreendida na medida em que não perdemos de vista o paralelo entre as duas metafísicas (a da natureza e a dos costumes). Assim, enquanto a metafísica da natureza fornece princípios de aplicação para as proposições universais supremas acerca de objetos em geral aos objetos do sentido externo (natureza corpórea) e interno (natureza pensante), a metafísica dos costumes, por outro lado, fornece princípios de aplicação de suas proposições universais supremas acerca de atos do livre arbítrio em geral.

Nesta perspectiva, o estudo (experiência) da natureza particular dos corpos é útil para a metafísica da natureza corpórea, pois “proporciona (*herbeischaft*) exemplos (casos *in concreto*) para realizar os seus conceitos e teoremas (...), ou seja, para atribuir (*unterlegen*) sentido e significação a uma simples forma de pensamento” (KANT, 1786: A XXIII), de modo que todos os conceitos e teoremas (aos quais não corresponder exemplo algum) poderão ser excluídos. O estudo (experiência) da natureza particular do homem, por

sua vez, desempenha a mesma função que aquela da pesquisa da natureza particular dos corpos. Portanto, as observações das conseqüências dos princípios morais universais (na natureza particular do homem) são justamente os exemplos (casos *in concreto*) que a metafísica dos costumes necessita para realizar seus conceitos e teoremas, sem os quais estes permanecem indecisos. Tal exemplificação é proveitosa para a metafísica dos costumes, pois elimina conceitos e princípios que não podem ser realizados (exemplificados).

Dito de outra forma, Kant constatou que os princípios e conceitos da moral necessitavam de aplicação, já que percebeu que não é suficiente provar *que* os mesmos princípios e conceitos são possíveis. É ainda necessário especificar *como* podem ser aplicados no domínio da práxis humana.

A constatação da necessidade de se aplicar a moral à antropologia, na *Metafísica dos costumes*, demonstra, de acordo com Loparic, o propósito de Kant:

Acrescentar ao domínio de objetos possíveis, especificado pela primeira Crítica, o domínio de ações executáveis livremente, abrindo o caminho para a elaboração de uma teoria a priori de aplicação dos conceitos e leis da metafísica dos costumes nesse último domínio, isto é, para uma semântica a priori como parte da filosofia prática de Kant (LOPARIC, 2003a: 479).

Nessa tarefa, como afirma Kant na *Doutrina do direito* (1797), a investigação filosófica chega até “os primeiros elementos da filosofia transcendental na metafísica dos costumes” (Cf. KANT, 1797a: AB 113-114). Esta afirmação vem reforçar a idéia de inclusão da filosofia prática no “sistema” da filosofia transcendental.

4 – A ORDEM DOS PROBLEMAS NA *DOCTRINA DA VIRTUDE*

A meta final (*Endzweck*) da existência do homem sobre a terra é, segundo Kant, a moralidade (Cf. KANT, 1800: A 136) e, como “a moralidade humana em seu grau mais elevado certamente não pode ser mais do que virtude” (KANT, 1797b: A 9), a aquisição da virtude é a meta final da existência do homem sobre a terra. Por que a virtude? Porque apenas “mediante sua posse o ser humano é livre, saudável, rico, um rei e assim por diante, não podendo sofrer perda alguma devido ao acaso ou ao destino, porque está de posse de si mesmo (*sich selbst besitzt*)” (KANT, 1797b: A 47).

A virtude é, segundo Kant, “a força da máxima do homem no cumprimento de seu dever” (KANT, 1797b: A 28), ou ainda, “a força moral da vontade de um *homem* no cumprimento do seu *dever*: o qual é uma *necessitação* moral mediante sua própria razão legisladora, na medida em que esta se autoconstitui um poder executor da lei” (KANT, 1797b: A 46). Em outras palavras, a virtude é a própria força da razão em executar seus princípios, ou ainda, a disposição moral de resistir a um forte oponente. De acordo com Kant, “toda força é reconhecida apenas mediante os obstáculos que é capaz de subjugar” (KANT, 1797b: A 28), quer dizer, o que torna perceptível (ou realiza) o conceito de força é o embate que esta força trava com os obstáculos. Mas, como “no caso da virtude (...) é o próprio homem quem coloca estes obstáculos no caminho de suas máximas” (KANT, 1797b: A 28), essa dinâmica *força* versus *obstáculo* tem de ser ininterrupta, uma vez que a virtude (enquanto grau mais elevado da moralidade) “jamais pode se sentar em paz e quietude com suas máximas adotadas uma vez por todas, mas antes se não estiver em

ascensão ela inevitavelmente cai” (KANT, 1797b: A 28), o que torna problemático o conceito de virtude.

O problema da virtude é que, objetivamente considerada, ela “é um ideal irrealizável (*unerreichbar*)” (KANT, 1797b: A 53). Isto significa que o seu conceito não pode ser realizado, pois não é possível apresentar (*darstellen*) um referente para ele. Por conseguinte, como um conceito sem referência é um conceito sem sentido, o conceito de virtude tem de ser excluído do “sistema” da liberdade, visto que não serve para fins doutrinários. Mas, embora a virtude seja um ideal irrealizável (nunca alcança a sua meta, porque tem de recomeçar constantemente a sua jornada) ela também “está sempre em progresso (*Fortschreiten*)” (KANT, 1797b: A 53) na direção da meta e é justamente neste progresso que reside a solução do problema. Ora, a solução para o problema não consiste na realização da própria meta (a moralidade), mas sim em garantir o progresso contínuo em direção a esta meta. Como este progresso acontece essencialmente no ânimo (*Gemüt*) humano, exige-se algo que atue sobre o ânimo humano e assegure o progresso contínuo em direção à moralidade. Esse algo, ao qual Kant se refere como aquilo que deve garantir o constante progresso da virtude, tem de ser algo capaz de assegurar a liberdade interior (condição da virtude).

Acreditamos que é por causa do problema que acabamos de mostrar que Kant afirma a necessidade da ética ir além da condição formal da liberdade exterior (do direito)³² e dar (*geben*) ainda “uma *matéria* (um objeto do livre arbítrio), um fim da razão pura, que é

³² A condição formal é suficiente para garantir a validade objetiva do direito, pois a coerção contida nos deveres de direito pode ser imposta pelo arbítrio de outro agente. Com a ética, porém, é diferente, a coerção de seus deveres só pode ser autocoerção, uma vez que não é necessário meramente “saber *no que consiste o dever a ser feito*” (KANT, 1797b: A V), mas sim “que a consciência desse dever seja também o *motivo* para as ações” (idem).

representado ao mesmo tempo como fim objetivamente necessário, isto é, representado como um dever para os homens” (KANT, 1797b: A 4). Sendo assim, o problema não é mais o de garantir a validade objetiva do conceito de virtude, mas sim garantir o fim que assegura o progresso em direção à meta (virtude enquanto grau mais elevado da moralidade), ou seja, determinar “como é possível um tal fim (*Zweck*)?” (KANT, 1797b: A 6).

Portanto, a resolução do problema da virtude, articulada em termos de uma doutrina da virtude, pressupõe a solução de problemas relativos à doutrina moral dos fins ou, mais precisamente, *que e como* é possível a razão ter fins que são deveres. Por não poder ser deduzido do conceito de liberdade externa, o juízo que enuncia tal fim é um juízo sintético (Cf. KANT, 1797b: A31). Como o enunciado desse princípio pretende ser universalmente válido e necessário, ele é *a priori*. Disso se infere que o verdadeiro problema da doutrina da virtude pode ser formulado da seguinte forma: como é possível um juízo sintético *a priori* da virtude?³³

A dedução da possibilidade desse tipo de juízos é a condição indispensável (*sine qua non*) para abordar o problema da possibilidade de todos os outros juízos práticos constitutivos da doutrina dos costumes (Cf. KANT, 1797b: A 12),³⁴ elaborados nos limites da mera razão e fundamentados apenas em princípios *a priori* da razão prática com o fim de adquirir a virtude. É importante destacar, todavia, que a tarefa de assegurar a possibilidade desses juízos antecede a de decidir se as pretensões morais que eles expressam são válidas

³³ A formulação dessa pergunta não foi explicitamente desenvolvida por Kant na *Doutrina da virtude*, mas, pode ser deduzida ao longo do seu texto.

³⁴ A importância da resolução desse problema é similar àquela da resolução do problema acerca da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* do direito. A abordagem e conseqüente resolução deste último problema foi desenvolvida por Loparic (Cf. LOPARIC, 2003b).

ou não. Sendo assim, juízos do tipo: “deves fomentar a felicidade do outro” ou “deves promover a própria perfeição” são juízos básicos da doutrina kantiana da virtude e a tarefa de demonstrar a possibilidade desses juízos é o problema fundamental desta doutrina.

Um juízo sintético qualquer *a priori* é possível (*pode ser* objetivamente válido ou inválido), para Kant, se for possível “explicitar as condições nas quais ele pode ser aplicado num domínio de dados sensíveis” (LOPARIC, 2003a: 482). O mesmo vale para um conceito *a priori*, quer dizer, ele “é dito possível se o seu referente e o seu significado puderem ser sensificados dessa maneira” (*idem*). Dito de outra forma, a possibilidade (realidade objetiva) de um juízo ou de um conceito *a priori* é assegurada mediante sua interpretação sensível. No campo teórico, a possibilidade (realidade objetiva) dos conceitos e juízos *a priori* é “assegurada pela *dabilidade* de objetos” (LOPARIC, 2003a: 482). Por outro lado, no campo prático, ela é “assegurada pela *exeçibilidade* de ações” (*idem*). A explicitação dessas condições faz parte da semântica *a priori* desses juízos e conceitos e o problema de determinar a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* da virtude é o problema fundamental da semântica da doutrina da virtude de Kant.

5 – O CONCEITO DE DOUTRINA DA VIRTUDE³⁵

Em 1797 (na *Doutrina da virtude*), Kant definia a ética como “uma doutrina dos fins” (KANT, 1797b: A 5) ou ainda como “o sistema dos *fins* da razão pura prática” (*idem*). Esta concepção kantiana da ética, sem dúvida, manifestava um objetivo preciso, a saber, distinguir a ética do direito. Tal objetivo transparece no decorrer da obra, pois grande parte das definições e argumentações acerca do modo como opera a ética é realizada por ele em contraposição à maneira como opera o direito. Portanto, nos concentraremos agora sobre o conceito de uma doutrina da virtude, partindo dessa distinção entre ela e a doutrina do direito.

Em primeiro lugar, é necessário entender o princípio coercitivo que diferencia a doutrina da virtude daquela do direito. Para tanto, partimos do fato de que tanto a ética quanto o direito contém princípios sob a forma de deveres. De acordo com Kant, “o conceito de *dever* é em si já o conceito de uma *necessitação* (*Nötigung*) (coerção [*Zwang*]) do livre arbítrio através da lei. Esta coerção (*Zwang*) pode ser uma *coerção externa* ou uma *autocoerção* (*Selbstzwang*)” (KANT, 1797b: A 1), isto é, uma coerção interna. A coerção externa é aquela contida nos deveres da doutrina do direito, enquanto que a coerção interna está nos deveres da doutrina da virtude (ética). Isto porque, no último caso, “o conceito de *dever* não pode conter outra coisa que *autocoerção* (através da representação da lei apenas),

³⁵ A partir desse ponto tentaremos seguir a argumentação kantiana da forma como ela se apresenta no texto da *Doutrina da virtude*, a fim de mostrar como Kant vai introduzindo e desenvolvendo não apenas o juízo fundamental da doutrina da virtude como também outros conceitos que são importantes para entender esse juízo. Sendo assim, por ora, o nosso foco não estará voltado estritamente na direção do problema semântico fundamental.

quando observado a partir da determinação interna da vontade (o motivo), pois só assim torna-se possível unir aquela *necessitação* com a liberdade do arbítrio” (*idem*).

É importante notar, contudo, que a coerção contida nesses deveres (mencionados acima) está estreitamente ligada com o uso que se faz da liberdade. Então, a doutrina do direito, que contém deveres que podem ser coagidos externamente, resulta do uso externo da liberdade, enquanto a doutrina da virtude origina-se do uso interno da liberdade. Justamente por isso, Kant afirma que “a doutrina geral dos deveres na parte que não acompanha a liberdade externa, mas sim interna sob leis, é a *doutrina da virtude*” (KANT, 1797b: A 4).

O segundo ponto que marca a distinção entre a doutrina da virtude e a do direito diz respeito às condições que uma ação deve cumprir para ser considerada legal ou moral. A introdução do fim³⁶, em 1797, enquanto condição material indispensável a ser cumprida pela ética, é o ponto-chave dessa distinção, uma vez que tanto o direito quanto a ética contém princípios formais. Todavia, embora os princípios formais do direito e da ética não sejam idênticos, ambos representam de forma análoga princípios negativos (limitativos)³⁷ para as ações e não leis para as máximas das ações, daí a necessidade da ética conter, além de um princípio negativo, também um positivo capaz de estabelecer uma lei para as máximas de ações (Cf. KANT, 1797b: A 19).

³⁶ Como já foi indicado no item 1 deste capítulo, o fim (da ação) já representava em 1785 (na *Fundamentação*) um papel importante para a ética kantiana, contudo, apenas em 1797 Kant fora capaz de formular o conceito de fim como um princípio positivo.

³⁷ O princípio do direito é essencialmente negativo, pois exige apenas que a minha ação possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal (Cf. KANT, 1797a: AB 33). Porém, esse mesmo princípio do direito é capaz de um procedimento positivo de exercer coerção sobre aquele que fere a minha liberdade, já que “o direito e a autorização de coagir significam o mesmo” (KANT, 1797a: AB 36). Para mais informações sobre esse tópico veja: LOPARIC, Z. “O problema fundamental da semântica jurídica de Kant”. In: WRIGLEY, M. B.; SMITH, P. J. (org.). *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2003, pp. 477-520; e HECK, J. N. “Direito Subjetivo e dever jurídico interno em Kant”. *Kant e-Prints*. vol. 1, n. 4, 2002.

A indispensabilidade de um tal princípio (isto é, de um fim da razão pura prática para a moral) já havia sido afirmada por Kant alguns anos antes da *Doutrina da virtude na Religião nos limites da simples razão* (1793). Em 1793, Kant afirmava que:

Embora a Moral não precise, em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder (*vorhergehen müsste*) a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim *tenha* uma referência *necessária a um tal fim*, a saber, não como ao fundamento, mas como às necessárias conseqüências das máximas que são adotadas em conformidade com as leis. – Pois, sem qualquer relação de fim, não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade, já que tal determinação não pode dar-se sem algum efeito, cuja representação tem de se poder admitir, se não como fundamento de determinação do arbítrio e como fim prévio no propósito, decerto como conseqüência da determinação do arbítrio pela lei em ordem a um fim (*finis in consequentiam veniens*); sem este, um arbítrio que não acrescente no pensamento à ação intentada algum objeto determinado objetiva ou subjetivamente (objeto que ele tem ou deveria ter), sabe porventura *como*, mas não *para onde* tem de agir, não pode bastar-se a si mesmo (KANT, 1793: BA V-VI).

A necessidade da introdução, na ética, do conceito de fim é justificada por Kant na *Doutrina da virtude* de duas formas. A primeira consiste na seguinte argumentação: “como as inclinações sensíveis induzem (*verleiten*) a fins (enquanto matéria do arbítrio) que podem ser contrários ao dever, a razão legisladora não pode defender-se (*sich wehren*) da influência deles de outra forma do que através de um fim moral oposto, que deve ser dado, portanto, *a priori* independente da inclinação” (KANT, 1797b: A 4). A segunda justificativa consiste no fato de que “nenhuma ação livre é possível sem que o agente vise com isso ao mesmo tempo um fim (enquanto matéria do arbítrio)” (KANT, 1797b: A 19).

Este segundo princípio da ética (que a distingue do direito) reafirma, por sua vez, aquela sua primeira propriedade de ser autocoerção. Isto porque ter um fim é algo que só pode ser objeto de autocoerção e nunca coerção externa.³⁸ Kant sustenta, então, que é

³⁸ Segundo Kant, estabelecer um fim para si mesmo “constitui um ato interno da mente (*Gemüt*)” (KANT, 1797a: AB 47) e, por isso, não pode ser objeto de coerção externa.

possível “ser coagido por outros a ações que são dirigidas (*gerichtet sind*) como meios para um fim, mas nunca ser coagido (*gezwungen werden*) a *ter um fim*” (KANT, 1797b: A 4-5). Por outro lado, continua ele, “apenas eu mesmo posso *tornar (machen)* algo um fim para mim” (KANT, 1797b: A 4-5).

Porém, é importante destacar que não é qualquer fim que pode ser adotado como fim ético, pois, caso assim fosse, a ética poderia assumir fins que são totalmente contrários a ela mesma. Isso é evitado na medida em que cada um está “obrigado (*verbunden*) a tornar algo que se encontra (*liegt*) nos conceitos de uma razão prática um *fim* <para si>” (KANT, 1797b: A 5). Devido a esse motivo cada um está obrigado “a ter, além de princípios formais de determinação do arbítrio (como inclui de forma análoga o direito) ainda alguns princípios materiais, um fim que pudesse ser contrário ao fim proveniente dos impulsos sensíveis” (*idem*). O princípio material de determinação do arbítrio, ao qual Kant se refere, é “o conceito de um *fim que é em si mesmo um dever*” (KANT, 1797b: A 5), isto é, um dever de virtude. Eis porque a doutrina da virtude ou “ética pode ser definida como o sistema de *fins* da razão pura prática” (*idem*), ou ainda, como “doutrina de *fins*” (*idem*).

Note-se, todavia, que antes de Kant afirmar que as pretensões dessa ética (concebida como doutrina de fins) são efetivamente válidas, ele está preocupado em saber se tal princípio material (o conceito de fim que também é dever) *pode* ser válido, isto é, ele quer saber “como é possível um tal fim?” (KANT, 1797b: A 6). Ora, a questão aqui não consiste apenas em saber como é possível o conceito desse fim (que é um dever possuir), mas sim como o próprio fim é possível, isto porque “a possibilidade do conceito de uma coisa (que ele não se contradiz) ainda não é suficiente (*hinreichend*), quanto a isso, para admitir (*annehmen*) a possibilidade da coisa mesma (a realidade objetiva do conceito)” (KANT,

1797b: A 6).³⁹ Para tanto, é indispensável que o conceito possa ser referido, de alguma forma, ao domínio sensível, a fim de não correr o risco de ser considerado um mero produto da imaginação. Mas, antes de prosseguirmos com essa investigação, é necessário saber mais sobre o conceito de fim que é dever.

6 – O CONCEITO DE DEVER DE VIRTUDE

No que se refere ao conceito kantiano de fim que é dever, uma coisa parece estar bem clara, a saber, a relação do fim com o dever. Na ética kantiana, e isso não é nenhuma novidade introduzida pela *Doutrina da virtude*, o fim nunca pode ser pensado como anterior ao dever. A ética, diz Kant, “não pode partir dos fins que o homem quer estabelecer para si e conceber conforme seus fins a máxima a tomar, isto é, conceber seu dever, pois estes seriam fundamentos empíricos de máximas que não fornecem nenhum conceito de dever” (KANT, 1797b: A 7). Pelo contrário, continua Kant, “na ética o *conceito de dever* conduzirá a fins e as *máximas*, em vista dos fins que nós *devemos* nos estabelecer, têm de ser fundadas em princípios morais” (KANT, 1797b: A 7-8). O princípio sobre o qual tais máximas devem ser fundadas não é outro que aquele de se qualificarem para uma legislação universal, isto é, um princípio formal (universalização das máximas). Contudo, Kant não é muito claro no que se refere ao modo como acontece essa transição do conceito de dever para o de fim, ou seja, como o conceito de dever conduzirá a fins.

³⁹ O termo “possibilidade” é empregado aqui em dois sentidos. Em primeiro lugar se referindo à mera possibilidade lógica de um conceito e, em segundo lugar, se referindo à possibilidade real da coisa. Note-se, entretanto, que possibilidade real não significa sinônimo de realidade objetiva da coisa, mas apenas que a coisa pode ser real ou realizada.

A dificuldade descrita acima se torna um pouco menos complexa se tivermos em mente que nem todos os deveres éticos são deveres de virtude e que apenas os deveres de virtude conduzem a fins. Segundo Kant, “não são deveres de virtude aqueles deveres que não dizem respeito tanto a um determinado fim (matéria, objeto do arbítrio) quanto apenas ao *formal* da determinação moral da vontade (por exemplo, que a ação conforme o dever também deva acontecer *a partir do dever*)” (KANT, 1797b: A 8). Assim sendo, embora todos os deveres de virtude possam ser contados entre os deveres éticos, o contrário nem sempre acontece, uma vez que “somente um *fim que é ao mesmo tempo dever* pode ser chamado *dever de virtude*” (*idem*).

Por conseguinte, uma vez que fins são objetos do livre arbítrio e há muitos objetos que devemos ter como fins, não de existir vários deveres de virtude (e também muitas virtudes). Por outro lado, como os deveres éticos não prescrevem fins, mas somente a obrigação (que é a mesma dos deveres de virtude), apenas um dever ético é proposto (a disposição virtuosa) e este é válido para todas as ações (Cf. KANT, 1797b: A 9). Sendo assim, a tarefa de responder a pergunta acerca da possibilidade de um fim que é dever (isto é, de um dever de virtude) também precisa determinar quais os fins que devem ser feitos deveres, pois é possível que a semântica do conceito de fim que é dever (dever de virtude) seja distinta de um fim para o outro. Portanto, é necessário entender o fundamento que faz de um fim qualquer um fim que é dever possuir (ou seja, um dever de virtude).

7 – DO FUNDAMENTO (*GRUNDE*) PARA CONCEBER (*DENKEN*) UM FIM QUE É DEVER

O ato que determina um fim é “um ato (*Akt*) de liberdade do sujeito agente” (KANT, 1797b: AB 11) que estabelece uma obrigação ou dever para si mesmo, em alguns casos, também para os outros. Levando em conta que o ato de determinar um fim como dever se trata, na verdade, de um juízo sintético *a priori*, a investigação da semântica dos juízos básicos da virtude requer que o conceito de ato da liberdade seja elucidado.

O conceito de ato da liberdade não é definido em termos de condições (*Bedingungen*) restritivas impostas por outros (tal como é a ação [*Handlung*] externa restritiva legítima do direito), mas sim em termos de condições restritivas auto-impostas. As condições restritivas, neste contexto, limitam os obstáculos que impedem o cumprimento da lei e não propriamente a liberdade (como é o caso do direito). Porém, o ato da liberdade também não é pensado por Kant apenas como uma autocoerção ou princípio negativo (que limita), mas ainda como um princípio positivo (que amplia o âmbito de atuação da liberdade mediante fins para consigo mesmo e para com outros). Assim, a razão pura prática não é somente capaz de impor restrições às relações interpessoais externas práticas entre seres humanos, bem como às relações internas dos seres humanos consigo mesmo, mas também é capaz de fornecer uma finalidade para essas mesmas relações. Tais princípios (condições) formam, então, a legislação interna da razão prática, que é objeto de estudo da ciência da ética.⁴⁰

⁴⁰ No prefácio à *Doutrina da virtude* Kant exalta a importância da ética (doutrina da virtude) “ser formulada como uma ciência genuína (sistematicamente)” (KANT, 1797b: A III).

O conceito de ato da liberdade se mostra estreitamente relacionado ao de fim. Esta relação se explica, nas palavras de Kant, porque “toda ação tem seu fim e, como ninguém pode ter um fim sem converter em fim para si *mesmo* o objeto de seu arbítrio, ter qualquer fim de ação é um ato da *liberdade* do sujeito agente e não um efeito da *natureza*” (KANT, 1797b: A 11). Por conseguinte, como a determinação de um fim somente é possível mediante um princípio prático de autocoerção e toda coerção resulta de um imperativo categórico (Cf. KANT, 1797b: A 2), então, este ato de determinar fins “é um imperativo categórico da razão pura prática que une (*verbindet*) um *conceito de dever* com o conceito de um fim em geral” (KANT, 1797b: A 11-12). Logo, fica claro que, quando Kant se refere ao ato da liberdade (princípio prático) capaz de determinar fins (incondicionados), ele está se reportando a um juízo sintético e, como o fim que este ato prescreve é *a priori*, trata-se de um juízo sintético *a priori*.

O argumento de Kant que explicita a indispensabilidade tanto do fim que é dever quanto da capacidade de prescrevê-lo consiste no seguinte raciocínio:

- Parte-se da asserção de que há ações (*Handlungen*) livres;
- Toda ação livre tem um fim ou é dirigida a fins, isto é, “não pode haver nenhuma ação sem um fim” (KANT, 1797b: A 12);
- Entre esses fins é necessário que haja alguns fins que sejam deveres;⁴¹
- Caso não houvesse tais fins (que são deveres), “todos os fins seriam válidos para a razão prática somente como meios para outros fins” (KANT, 1797b: A 12);
- Portanto, um fim seria impossível;

⁴¹ Embora Aristóteles, no início de sua *Ética*, também afirme que há deveres que são deveres em si mesmos, ele se refere a um tipo de fins totalmente diferente daquele de Kant. Kant está interessado unicamente em fins que são dados *a priori*, enquanto que para Aristóteles essa especificidade é totalmente irrelevante.

- Como um imperativo categórico ordena uma ação como fim em si mesma, ele também seria impossível;
- A impossibilidade de um imperativo categórico gera, por sua vez, a supressão de qualquer doutrina dos costumes.

Vale destacar que os fins que se tem em mente aqui, quando se fala em fins que são deveres, são sempre fins objetivos (dados *a priori*) e nunca fins subjetivos (empíricos). De acordo com Kant: “não se trata aqui dos fins que o homem se propõe segundo os impulsos sensíveis da sua natureza, mas sim de objetos do livre arbítrio submetidos às leis desse arbítrio, os quais ele deve tornar fim para si” (KANT, 1797b: A 12).

Portanto, o fundamento para se conceber um fim (que é dever) não é outra coisa que um ato de liberdade (imperativo categórico) que torna dever um fim (que é universalizável), pois este ato é o único capaz de unir o conceito de dever com o de um fim em geral. Todavia, resta saber quais os fins que podem ser tomados como deveres.

8 – EXPOSIÇÃO DOS FINS QUE SÃO DEVERES

Como saber quais fins podem contar como deveres de virtude? Esta parece, a princípio, uma questão complicada de ser respondida, porém, ela já havia sido parcialmente respondida por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785). Segundo ele, a base de um possível imperativo categórico só pode estar em algo (*etwas*) “cuja existência possua em si mesmo valor absoluto (*dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat*)” (KANT, 1785: BA 64) e seja, por este motivo, fim em si mesmo (*Zweck an sich*

selbst). A única existência que se enquadra neste requisito é a humana (e, de um modo geral, toda natureza racional). Logo, todo imperativo categórico deverá ter como objeto o homem, “tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro” (KANT, 1785: BA 66). Entretanto, em sua resposta de 1785, Kant determinava apenas o objeto dos fins, mas não os próprios fins.

Em 1788, na *Crítica da razão prática*, Kant deixa um pouco de lado qualquer pretensão de erigir uma doutrina geral dos fins (que tenha o seu foco na relação de seres humanos entre si) e se concentra unicamente sobre o sumo bem, tomado como “o objeto total da razão prática pura” (KANT, 1788: 214). Contudo, como este fim (sumo bem) é constituído da união do bem supremo (que é a virtude) e da felicidade, ele é um conceito problemático, isto porque se trata de um conceito transcendente⁴² e, portanto, não operacionalizável.⁴³

Tendo em vista o fracasso de garantir a validade objetiva do sumo bem na segunda *Crítica*,⁴⁴ Kant, a partir da *Doutrina da virtude* (1797), deixa de lado a exigência de aquisição desse fim. Na verdade, este é um processo gradativo, pois, em 1793 (na *Religião nos limites da simples razão*), Kant afirma que a solução para a questão “como é possível a

⁴² Ele é transcendente porque supõe dois postulados transcendentais para garantir a sua possibilidade. Por um lado supõe a *imortalidade da alma*, pois a moralidade (virtude) “somente pode ser encontrada em um progresso que avança ao infinito” (KANT, 1788: A 220). Por outro lado supõe a *existência de Deus*, porque tendo em vista que o ser humano não é capaz de obter a felicidade em exata proporção à virtude (o que do contrário gera a imoralidade) esta tarefa é deixada a cargo de Deus (Cf. KANT, 1788: A 223-227).

⁴³ Isto também significa que o conceito de sumo bem é semanticamente impossível.

⁴⁴ O fracasso ao qual nos referimos não é algo explícito, até porque Kant afirma que “se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa” (KANT, 1788: A 205). Pensamos que Kant fracassou nessa tentativa de provar possibilidade do sumo bem pelo seguinte motivo: além de ele supor dois postulados transcendentais (ver nota 28) como fundamentos do sumo bem, ele argumenta que o sumo bem enquanto fim supremo de uma vontade determinada moralmente é praticamente possível, mas esta possibilidade está condicionada a subordinação da felicidade à moralidade, ou melhor, que a moralidade seja causa da felicidade. O fato é que Kant não conseguiu demonstrar satisfatoriamente essa conexão causal entre a moralidade e a felicidade.

proposição (Há um Deus)?” (KANT, 1793: BA X) é um problema que apenas pode ser indicado, mas cuja solução não pode ser desenvolvida. Por conseguinte, em 1797, nem ao menos é feita uma breve referência ao sumo bem, quer dizer, nenhum dos fins que constituem deveres de virtude, nesta data, é o sumo bem.

A resposta definitiva para a questão de saber quais fins devem contar como deveres aparece na *Doutrina da Virtude* e apresenta-se como uma continuidade da tentativa de estabelecer uma doutrina dos fins morais iniciada na *Fundamentação* (1785). Kant chega à conclusão de que os fins que são deveres não podem ser outros que não sejam “a própria perfeição (*Eigene Vollkommenheit*) e a felicidade dos outros (*Fremde Glückseligkeit*)” (KANT, 1797b: A 13). Dessa definição surge uma outra questão: por que não estabelecer (como um fim que é dever) a perfeição dos outros e minha própria felicidade, ao invés da própria perfeição e a felicidade dos outros?

A razão para isso está no fato de que a felicidade e a perfeição não podem ser permutadas (*umtauschen*) (*idem*), por um lado porque um dever que mandasse perseguir a própria felicidade seria uma contradição, uma vez que o conceito de dever (de virtude) supõe “obrigação (*Nötigung*) para um fim tomado relutantemente” (KANT, 1797b: A 13). Por outro lado, seria igualmente uma contradição um dever que mandasse promover a perfeição alheia, pois a promoção da perfeição de cada indivíduo só é possível mediante o empenho (esforço) do próprio indivíduo.

Em se tratando do conceito da própria perfeição, duas coisas cumprem ter presente: primeiro, ela não é definida em termos quantitativos, mas sim qualitativos, isto é, como “harmonia das propriedades de uma coisa com um fim” (KANT, 1797b: 14); segundo,

Quando se diz que é em si mesmo um dever para um ser humano converter em seu fim a perfeição pertencente a um ser humano como tal (expressando-se propriamente, à humanidade), essa perfeição tem de ser colocada naquilo que pode resultar de seu *ato* (*Tat*), não no que é mero dom, pelo qual ele precisa agradecer à natureza (KANT, 1797b: A 15).

Com base nesses critérios, o dever de perseguir constantemente a própria perfeição só pode consistir em duas coisas: perfeição física e perfeição moral. Enquanto dever de perfeição física, este dever manda cultivar as próprias faculdades (*Kultur seines Vermögens*) (KANT, 1797b: A 15), das quais o entendimento é a mais elevada, a fim de que o ser humano “possa ser digno (*würdig*) da humanidade em sua pessoa” (*idem*). Por outro lado, enquanto perfeição moral, este dever manda cultivar a vontade até que esta se converta na mais pura disposição virtuosa, a fim de cultivar a moralidade em nós – o que seria a máxima perfeição do ser humano.

O dever de promover a cada momento a felicidade alheia apresenta, igualmente, um duplo sentido: por um lado, o dever manda promover o bem-estar físico (*Physische Wohlfahrt*) do outro, através da beneficência, a fim de, ao tornar o outro seu fim, tornar-se fim para o outro⁴⁵; e, por outro lado, este dever manda também promover o bem-estar moral (*Moralisches Wohlsein*) do outro, de modo que é dever “abster-se (*nichts tun*) de fazer qualquer coisa que, considerando-se a natureza de um ser humano, pudesse tentá-lo a fazer alguma coisa pela qual sua consciência pudesse depois penalizá-lo, o que se denomina escândalo (*Skandal*)” (KANT, 1797b: A 27).

⁴⁵ O argumento de Kant é o seguinte: “que essa beneficência é um dever resulta do fato de que o nosso amor próprio não pode ser separado de nossa necessidade de também sermos amados (ajudados em caso de necessidade) por outros, nós então nos tornamos fim para os outros e a única forma dessa máxima ser obrigatória é através de sua qualificação (*Qualifikation*) para uma lei universal, conseqüentemente, através de nossa vontade também tornar os outros nossos fins” (KANT, 1797b: A 26).

9 – O ATO ÉTICO DA LIBERDADE NÃO FORNECE LEIS PARA AS AÇÕES (ISTO FAZ O ATO JURÍDICO), MAS APENAS PARA AS MÁXIMAS DAS AÇÕES

Visto que o princípio prático de prescrever fins é, segundo Kant, um imperativo categórico e, como tal imperativo apresenta duas formulações distintas na *Doutrina da virtude*, cabe aqui investigar qual dessas formulações melhor representa esse princípio enquanto ato (*Akt*) da liberdade.

A primeira formulação do imperativo categórico na *Doutrina da virtude* é semelhante àquela da segunda *Crítica*, a saber, “aja de tal modo que a máxima da tua ação possa se tornar uma lei universal” (KANT, 1797b: A 18). De acordo com tal formulação, o imperativo categórico opera apenas como um princípio formal do dever que se reduz à exigência da universalização das máximas. Essa formulação do imperativo categórico faz dele “apenas um princípio negativo (de não se opor a uma lei em geral)” (KANT, 1797b: A 19) e, portanto, apesar de não ser idêntico ao imperativo categórico do direito é semelhante a este, pois se resume a condição formal que não exige mais do que a universalização das máximas e das ações.⁴⁶

Como as “máximas das ações podem ser arbitrárias (*willkürlich*)” (KANT, 1797b: A 19) e a única condição restritiva a que se submetem é a da “habilidade (*Habilität*) para uma legislação universal, enquanto princípio formal das ações” (*idem*), o mencionado princípio não parece ser totalmente capaz de suprimir a arbitrariedade das máximas das ações, enquanto meios para fins, uma vez que se assemelha, segundo Kant, a uma

⁴⁶ Como já indicamos anteriormente, ao longo da *Doutrina da virtude*, Kant demonstra uma constante preocupação em diferenciar os deveres da doutrina da virtude daqueles da doutrina do direito. O motivo para tal parece consistir numa necessidade em distinguir as condições que as ações morais (virtuosas) devem cumprir em contraposição às ações meramente legais.

“recomendação (*Anpreisung*) (já que é exigido apenas saber o meio mais adequado para um fim)” (KANT, 1797b: A 19). Por esse motivo é que a ética, além de um princípio formal, deve conter ainda um princípio material de determinação do arbítrio, isto é, um fim que também é dever, pois “somente o conceito de um *fim* que também é um dever, um conceito que pertence exclusivamente à ética, estabelece uma lei para máximas de ações subordinando o fim subjetivo (que todos têm) ao fim objetivo (que todos *devem* tornar seu fim)” (*idem*). Eis porque foi necessária uma segunda formulação do imperativo categórico que contemplasse o fim, enquanto lei para as máximas das ações, e revogasse a arbitrariedade das ações.

A segunda formulação do imperativo categórico, que engloba esta condição material, é exposta por Kant como sendo o princípio supremo da doutrina da virtude, a saber, “aja segundo uma máxima de fins que tê-los possa ser para todos uma lei universal” (KANT, 1797b: A 30). O que permanece, contudo, inalterado na primeira e na segunda formulação do imperativo é o “critério da universalidade” ao qual estão submetidos tais imperativos. Esse critério permite distinguir se a execução de uma ação se deu de forma moral ou não. Todavia, é apenas na segunda formulação do imperativo categórico que uma finalidade é acrescentada. Segundo esse imperativo,

O ser humano é tanto um fim para si mesmo quanto para outros e não é suficiente (*genug*) que ele não esteja autorizado (*befugt ist*) a utilizar a si mesmo ou aos outros meramente como meio (uma vez que ele ainda pode ser indiferente a eles), mas sim tornar (*machen*) os seres humanos em geral um fim para si é em si mesmo um dever dos seres humanos (KANT, 1797b: A 30).

Com base no trecho citado acima, acreditamos ser perfeitamente razoável sustentar que este “segundo” imperativo categórico (enquanto princípio material e supremo da

doutrina da virtude), diferentemente do “primeiro” imperativo (princípio formal), é pensado como um princípio positivo. Neste sentido, não é suficiente apenas não fazer algo “mau” aos seres humanos, mas, pelo contrário, é sempre necessário promover algo “bom” com relação aos mesmos seres humanos.⁴⁷ Pensamos, então, que quando Kant afirma que um ato da liberdade é um imperativo categórico, sem dúvida, ele está se referindo a esta “segunda” formulação do imperativo categórico. Assim, enquanto a primeira fórmula do imperativo fornecia deveres meramente éticos, a segunda fórmula, por outro lado, fornece deveres de virtude.

10 – O CONCEITO DE LIBERDADE

A liberdade é a condição necessária de um imperativo categórico ou moral e, portanto, o seu conceito também merece atenção. O conceito de liberdade é definido por Kant de duas maneiras: uma a partir da propriedade (*Beschaffenheit*) negativa dessa liberdade (gerando um conceito negativo da liberdade), e outra a partir da propriedade positiva da mesma (produzindo um conceito positivo da liberdade).⁴⁸ O primeiro conceito de liberdade é a “independência (*Unabhängigkeit*) de ser determinado por impulsos sensíveis” (KANT, 1797a: AB 5-6). O segundo, por outro lado, é a “faculdade (*Vermögen*) da razão pura ser para si mesma prática” (KANT, 1797a: AB 6). Porém, como o conceito

⁴⁷ Fazemos questão de deixar os conceitos “bom” e “mau” entre aspas para marcar um uso indiscriminado dos termos, pois não é nossa intenção nos determos na problemática que envolve estes dois conceitos na filosofia kantiana.

⁴⁸ Na primeira *Crítica* o conceito de liberdade ainda é negativo, mas a partir da segunda *Crítica* pode ser dito positivo.

de liberdade, enquanto conceito puro da razão, é em si semanticamente problemático, e isto foi perfeitamente demonstrado na primeira *Crítica* (1781), ele exige alguns esclarecimentos.

O conceito de liberdade é “transcendente para a filosofia teórica, ou seja, é um tal conceito que nenhum exemplo apropriado (*angemessenes Beispiel*) a ele pode ser dado em qualquer experiência possível, e de cujo objeto (*Gegenstand*) não podemos obter qualquer conhecimento teórico” (KANT, 1797a: AB 18). Por esse motivo, prossegue Kant, o conceito de liberdade “não pode absolutamente valer como princípio constitutivo (*konstitutives Prinzip*) da razão especulativa, mas meramente como princípio regulativo (*regulatives Prinzip*), isto é, apenas como princípio negativo da razão especulativa” (*idem*). Isto significa que, em última análise, esse conceito não serve para fins doutrinários, mas antes deveria ser excluído de qualquer sistema.

Com base no que foi dito acima, não apenas o conceito de ato da liberdade, mas ainda toda ética, direito, política, história, enfim, tudo que diz respeito ao livre agir humano se tornaria impossível. No entanto, segundo Kant, este quadro pode ser revertido na medida em que

O conceito de liberdade prova (*beweiset*) a sua realidade através de princípios (*Grundsätze*) práticos independentes de todas as condições empíricas (da sensibilidade em geral) que, enquanto leis de uma causalidade da razão pura, determinam (*bestimmen*) o arbítrio e demonstram (*beweisen*) em nós uma vontade pura, na qual conceitos e leis têm sua origem (KANT, 1797a: AB 18-19).

Fique claro, entretanto, que a realidade do conceito de liberdade apenas é possível mediante a sua propriedade positiva (da razão ser prática). Tal propriedade cria um novo campo de significação dos conceitos e juízos, denominado campo prático. Na verdade,

recordando a segunda *Crítica*, o elemento fundamental nesse novo campo é um *fato* (ou efeito) da razão produzido pela lei moral quando esta afeta a sensibilidade moral do agente, isto é, uma conseqüência que só poderia ser produzida a partir da liberdade. Por conseguinte, apesar de nós continuarmos sem poder “apresentar (*darstellen*) teoricamente esta propriedade positiva da liberdade” (KANT, 1797a: AB 27),⁴⁹ ela pode ser realizada mediante a lei moral. Na segunda *Crítica* Kant já havia mostrado a relação entre a lei moral e a liberdade, a saber, enquanto a liberdade é a *ratio essendi* (razão de ser) da lei, a lei moral é a *ratio cognoscendi* (razão de conhecer) da liberdade (Cf. KANT, 1788: 6 – nota de rodapé). Note-se que, embora não haja propriamente uma reciprocidade entre estas duas, a relação entre elas é indispensável, uma vez que a lei moral somente é possível mediante a liberdade e, ao mesmo tempo, a liberdade depende da lei moral para garantir a sua realidade objetiva, pois apenas esta última é operacionalizável.

A despeito de Kant não traçar um paralelo entre a definição positiva da liberdade e as formulações do imperativo categórico, não é absurdo afirmar que a primeira formulação do imperativo categórico ainda não esgota toda a realidade objetiva do conceito da liberdade. Em outras palavras, como a positividade do conceito de liberdade tem várias notas (*Merkmale*), uma delas é a de não contrariar uma legislação universal e a outra é a aptidão para fins, pode-se afirmar que, embora o conceito de liberdade contido na primeira formulação do imperativo categórico seja positivo, ele ainda é um pouco “negativo”. Com efeito, apenas na segunda formulação do imperativo categórico figura a completa positividade do conceito de liberdade, uma vez que apenas nesta o conceito de fim é

⁴⁹ Para mais informações acerca da constituição do campo prático mediante o fato da razão e suas implicações, ver LOPARIC, 1999.

acrescentado e, como afirma Kant, “nenhuma ação livre é possível a menos que o agente vise um fim (que é a matéria do arbítrio)” (KANT, 1797b: A 19).

Em função do já foi dito, é possível concluir que um ato interno⁵⁰ da liberdade somente é possível se o conceito de liberdade for entendido como uma faculdade (*Vermögen*). Tendo em vista que apenas o conceito positivo da liberdade pode ser uma faculdade (*Vermögen*) e ela, segundo Kant, apenas pode ser considerada uma capacidade “em relação (*Beziehung*) à legislação interna da razão⁵¹” (KANT, 1797a: AB 28), então o conceito positivo de liberdade e o conceito de liberdade interna podem ser tomados como sinônimos.

Um ato da liberdade interna é, portanto, não apenas a manifestação da liberdade, enquanto “faculdade de princípios (*Vermögen der Prinzipien*) (e aqui princípios práticos, logo como faculdade legisladora)” (KANT, 1797a: AB 6), mas ainda a expressão da mesma enquanto autocracia da razão prática (Cf. KANT, 1797b: A 9). Neste segundo sentido, a liberdade manifesta-se como “uma coerção que, embora não imediatamente percebida contém certamente a particular consciência da *faculdade* de, a partir do imperativo categórico moral, se tornar mestre sobre suas inclinações rebeldes à lei” (*idem*).

Sendo assim, um ato interno da liberdade tem por característica principal, enquanto um princípio prático que prescreve um fim, a capacidade de impor uma coerção. A coerção, neste caso, não pode ser uma coerção externa, isto é, uma coerção imposta por outrem (o que caracterizaria um ato da liberdade – legislação – externa), mas unicamente uma auto coerção. A razão para isto, segundo Kant, está no fato de que o ato de “se servir (*sich*

⁵⁰ A intenção em especificar aqui a liberdade como interna é diferenciar os usos internos e externos da liberdade que produzem, por sua vez, as legislações internas e externas (respectivamente).

⁵¹ A legislação interna é, para Kant, sinônimo de legislação ética. Tal legislação, por sua vez, é apenas possível mediante a liberdade interna.

vorsetzen) de um fim não pode ser efetuado (*bewirkt*) mediante uma legislação externa (porque este é um ato [*Akt*] interno da mente [*Gemüt*])” (KANT, 1797a: AB 47). Logo, continua Kant,

Não há, pois, outra determinação do arbítrio que, através do seu conceito já estivesse apto para isso, e não possa ser coagida (*gezwungen*) fisicamente pelo arbítrio de um outro, como apenas a determinação para um *fim*. Um outro pode, com efeito, *coagir-me* (*zwingen*) a fazer algo que não é meu fim (senão somente meio para um fim de outro), mas não, com isso, que eu faça *desse algo fim para mim* e não posso ter um fim sem o tornar fim para mim (KANT, 1797b: A 5-6).

Com base na citação anterior, verifica-se que uma coerção externa do arbítrio para fins é uma “contradição <da liberdade> consigo mesma” (KANT, 1797b: A 5-6), uma vez que o ato de determinar fins só pode ser um ato interno da liberdade e consistir numa autocoerção. Uma coerção externa para fins é, portanto, um “ato da liberdade que é simultaneamente não livre” (*idem*). Neste sentido, um ato da liberdade interna e a faculdade de autocoerção significam o mesmo. Justamente em tal manifestação da liberdade proporcionada pelo ato da liberdade interna, enquanto autocoerção, é que o conceito de liberdade prova a sua realidade (Cf. KANT, 1797b A 3).

Tendo traçado um panorama da argumentação de Kant em torno do dever de virtude (fim que é dever) e dos seus pressupostos, partimos agora para a abordagem do problema semântico fundamental da *Doutrina da virtude*.

11 – O PROBLEMA FUNDAMENTAL DA SEMÂNTICA DOS JUÍZOS SINTÉTICOS *A PRIORI* DA *DOCTRINA DA VIRTUDE*

Juízos do tipo: “deves tornar teu fim a felicidade do outro” ou “deves tornar teu fim a própria perfeição” são exemplos característicos de juízos básicos da doutrina da virtude. Esses juízos, sob a óptica da qualidade, são juízos afirmativos. Da perspectiva da quantidade, relação e modalidade, eles são universais, categóricos e apodícticos. Em outras palavras, esses juízos valem para todos, são incondicionados e manifestam uma obrigação racionalmente necessária. No presente trabalho limitar-nos-emos à diferença entre os juízos em que o predicado da ação (ou seja, o fim da ação) é tomado na relação de obrigação para consigo mesmo (*gegen sich selbst*) e na relação de obrigação para com os outros (*gegen andere*).

Segundo Kant, o princípio (*Grundsatz*) ou imperativo categórico que ordena um fim para consigo e para com os outros é o princípio supremo da doutrina da virtude (Cf. KANT, 1797b: A 30). Como tal princípio não pode ser deduzido do conceito de liberdade exterior, mas, pelo contrário, “vai além do conceito de liberdade exterior e conecta a ele, de acordo com leis universais, um *fim* que ele torna *dever*” (KANT, 1797b: A 31), isto é, “une (*verbindet*) um *conceito de dever* com o conceito de um fim em geral” (KANT, 1797b: A 11-12), ele é um juízo sintético (KANT, 1797b: A 31). Neste juízo sintético é, então, acrescentado ao conceito de auto coerção (dever) o conceito de fim e “não um fim que temos, mas sim um que devemos ter, portanto, um que a razão prática tem em si” (KANT, 1797b: A 32). Por conseguinte, o mencionado princípio também é *a priori*, pois os conceitos que ele contém são conceitos *a priori* e pretendem ser universalmente válidos e

necessários sem depender, para tanto, da experiência. Portanto, tal princípio é de um juízo sintético *a priori*, tanto na relação consigo mesmo, bem como na relação com os outros.

No início dos elementos da ética, Kant trata da aparente contraditoriedade do juízo sintético *a priori* que prescreve um fim (como dever) para consigo mesmo. A contradição estaria na falta de coerção contida na ação resultante do dever. Dito de outra forma, uma vez que o juízo que prescreve um fim como dever sempre supõe coerção (necessitação) no cumprimento da ação prescrita e não parece haver coerção alguma se “o eu que *impõe obrigação* for tomado no mesmo sentido do eu que é *submetido à obrigação*” (KANT, 1797b: A 63), o mesmo sujeito estaria simultaneamente submetido a uma obrigação passiva (estar *obrigado*) e ativa (estar impondo obrigação), o que é contraditório. Seguindo esse raciocínio, “aquele que impõe obrigação poderia sempre liberar da obrigação o submetido à obrigação, de sorte que (se ambos são um e o mesmo sujeito) ele não estaria de modo algum obrigado a um dever que ele colocou a si mesmo” (KANT, 1797b: A 63). Por esse motivo, um juízo que prescrevesse um fim (como dever) para consigo mesmo, seria impossível e, conseqüentemente, deveria ser eliminado do sistema moral, pois não serviria para fins doutrinários.

Kant sustenta, entretanto, que esse tipo de juízo (indicado acima) é indispensável para o sistema moral, já que a impossibilidade do mesmo ocasionaria a impossibilidade de quaisquer tipos de deveres (mesmo os externos), dado que

Somente posso reconhecer que estou submetido à obrigação a outros na medida em que eu simultaneamente submeto a mim mesmo a obrigação, uma vez que procedo em todos os casos de minha própria razão prática a lei em função da qual julgo a mim mesmo como estando submetido à obrigação e, no ser coagido por minha própria razão, sou também aquele que coage a mim mesmo (KANT, 1797b: A 64).

Kant entende que essa aparente contradição pode ser facilmente dissipada mediante a afirmação de um dualismo encontrado no ser humano enquanto sujeito do dever, ou seja, o ser humano pode ser considerado como um *ser sensível* ou como um *ser inteligível*. Tomado no primeiro sentido, o ser humano é considerado um *ser natural* que “mediante sua razão (como causa) é determinável (*bestimmbar*) para ações no mundo sensível” (KANT, 1797b: A 65), contudo, sem a contemplação (*Betrachtung*) do conceito de obrigatoriedade. Tomado no segundo sentido, enquanto *ser dotado de liberdade interior*, o ser humano “é considerado como um ser capaz de obrigação (*Verpflichtung fähiges Wesen*) e, precisamente, para consigo mesmo (a humanidade em sua própria pessoa)” (*idem*). Esta distinção, segundo Kant, por mostrar que o conceito de ser humano não é pensado em um único sentido, poria fim à aparente contradição.

Por outro lado, quanto ao juízo sintético *a priori*, que estabelece um fim que também é um dever para com os outros, os detalhes não são tão precisos como aqueles que determinam deveres para consigo mesmo. Em geral, o que se deve ter em mente em relação a tais juízos é que eles podem gerar dois tipos de deveres distintos. Quer dizer, “deveres para com os outros, por cuja prestação submetes também os outros à obrigação, e deveres para com os outros, cuja observância não resulta em obrigação da parte dos outros” (KANT, 1797b: A 116). Tendo em vista que os sentimentos de amor e respeito acompanham a execução (*Ausübung*) de tais deveres, diz-se que os primeiros são chamados de deveres de amor e os segundos de deveres de respeito para com os outros. Kant ilustra tais deveres mediante uma analogia com o mundo físico, a saber,

Quando se fala das leis do dever (não das leis da natureza), isto é, <das leis do dever> na relação externa dos homens entre si, nós nos consideramos num mundo moral (inteligível),

no qual, segundo a analogia com o mundo físico, a ligação dos seres racionais (sobre a terra) é implicada através da *atração e repulsão* (KANT, 1797b: A 117).

Todavia, a tarefa fundamental da semântica da virtude de Kant consiste em responder a pergunta: como é possível um juízo sintético *a priori* da virtude? Como ficará claro mais adiante, o ponto mais importante desse trabalho se resume à tarefa de estabelecer a possibilidade do único conceito *a priori* empregado em juízos desse tipo: o de fim que é dever.

12 – A NATUREZA DO PROBLEMA E O PROCEDIMENTO DE SOLUÇÃO

Convém deixar claro em que consiste a natureza do problema que envolve tais juízos sintéticos *a priori* da doutrina da virtude. Para tanto, é imprescindível que se tenha presente certas características da teoria da prova dos juízos sintéticos *a priori* em geral, tal como explicitada por Loparic.

Segundo Loparic, o primeiro ponto consiste, como já foi mencionado anteriormente, em mostrar que:

O problema de provar a possibilidade de um juízo desse tipo é diferente do de garantir a sua validade: no primeiro caso, pergunta-se pelas suas ‘condições de possibilidade’, isto é, condições nas quais ele pode valer ou não valer, no segundo, decide-se, a partir dessas mesmas condições, qual dessas duas possibilidades exclusivas é realizada (no caso de um juízo teórico, se ele é verdadeiro ou falso; no caso de uma proposição prática, se ela está vigorando ou não) (LOPARIC, 2003a: 497).

Na atual investigação, cogita-se apenas provar a possibilidade de juízos do tipo: “deves fomentar a felicidade do outro”, ou ainda, “deves promover a própria perfeição” – isto é, “determinar que eles *podem* vigorar *a priori* e que é, portanto, possível legislar por meio deles” (*idem*) – e não de “decidir se esse ou aquele desses juízos de fato vigora ou não” (*idem*).

O segundo ponto a ser levado em consideração é que:

As condições de possibilidade e de decidibilidade, consideradas por Kant, são sempre definidas num domínio de dados sensíveis e, nesse sentido, objetivos: as dos juízos sintéticos *a priori* teóricos, no domínio de objetos da experiência; e as dos juízos sintéticos *a priori* práticos, no domínio de ações executáveis pelo agente humano livre. Em decorrência disso, a *possibilidade* ou a *validade* procuradas e eventualmente provadas são também ditas “objetivas” (LOPARIC, 2003a: 498).

O método empregado para resolver o problema da possibilidade objetiva dos juízos sintéticos *a priori* da virtude é semelhante àquele utilizado na *Crítica da razão pura* para provar os juízos sintéticos *a priori* teóricos. O ponto mais importante desse procedimento consiste “na prova de que os conceitos utilizados nesses juízos (...) são objetivamente possíveis” (*idem*). Isso se faz na medida em que todos os conceitos não lógicos empregados em tais juízos sintéticos possuam referência. Isto é, o conceito designado nos juízos deve poder ser ou apresentado (*dargestellt*) no domínio sensível, ou construído ou apenas simbolizado. De modo que é dada uma definição real do conceito em questão.

Tanto na *Crítica da razão pura* quanto na *Doutrina do direito* esse procedimento se dá em dois estágios: primeiro uma dedução dos conceitos envolvidos e, então, uma esquematização destes. Apesar de análogo o procedimento não é idêntico, aqui o tomamos apenas como um exemplo. Na *Doutrina da virtude*, Kant deduz a possibilidade objetiva do

conceito de fim que é dever (Cf. KANT, 1797b: A 30) e, mais adiante, fornece uma aplicação desse mesmo conceito no domínio das ações exequíveis livremente.

13 – DEDUÇÃO DA POSSIBILIDADE DO CONCEITO DE DEVER DE VIRTUDE (FIM QUE É DEVER)

A dedução da possibilidade objetiva (realidade objetiva prática) do conceito de dever de virtude, feita por Kant na *Doutrina da virtude*, consiste unicamente em mostrar que a sua possibilidade é uma conclusão imediata do conceito de razão pura prática.

O argumento de Kant consiste no seguinte raciocínio:

O que, na relação dos seres humanos consigo mesmo e com os outros, *pode* ser um fim é um fim diante [*vor*] da razão pura prática, pois ela é uma faculdade dos fins em geral; ser indiferente aos fins, isto é, não nutrir interesse por eles, é, portanto, uma contradição; porque então ela também não determinaria as máximas para as ações (enquanto estas últimas sempre encerram um fim) e, assim, não seria razão prática. Mas a razão pura não pode ordenar *a priori* nenhum fim, a não ser na medida em que ela anuncia tal <fim> como dever; este dever chama-se então dever de virtude (KANT, 1797b: A 30).

Embora a dedução não seja muito extensa, ela contém alguns detalhes que precisam ser perfeitamente compreendidos. A fim de deixar mais claros tais detalhes, refaremos a dedução passo a passo. Nesse sentido atentaremos para o fato de que a dedução é constituída por duas partes: a primeira tratando da relação da razão prática com os fins em geral; a segunda, partindo da relação estabelecida na primeira parte para chegar aos fins *a priori*.

O ponto principal da primeira parte da dedução consiste em justificar a sentença: “O que, na relação dos seres humanos consigo mesmo e com os outros, *pode* ser um fim *é* um fim diante da razão pura prática” (*opere citato*). Mais especificamente, o ponto principal resume-se aqui em explicar a passagem daquilo que “*pode* ser um fim” para aquilo que “*é* um fim”. Esta não é uma tarefa complexa, pois requer apenas a compreensão de que o campo do “*pode*” é maior que o campo do “*é*” e, o primeiro, abarca, por sua vez, o segundo. Dito de outra forma, é necessário entender que o “*pode*” congrega todos os fins possíveis da relação dos seres humanos consigo mesmo ou com os outros. Isto significa que inclusive fins contrários aos preceitos da razão estão aqui incluídos, como, por exemplo, o fim de matar o outro ou de se suicidar. Também é importante ressaltar que não se trata aqui propriamente dos fins *da* razão pura prática (isto é, dos fins que têm sua origem na razão pura prática), mas antes de fins que se apresentam *diante* (*vor*) da razão pura prática. Isto quer dizer que a razão pura prática deve ser entendida, neste caso, como uma faculdade de julgar os fins que se apresentam diante dela (o que justifica Kant denominá-la “faculdade dos fins em geral”). Dito de outra forma, a razão pura prática exerce a função de juiz⁵² que julga se um determinado fim é permitido ou não, o que explica o seu interesse por todos os fins, até mesmo por aqueles que não prescreve. Por esse motivo, é inclusive permitido afirmar que os fins permitidos provêm da razão prática, pois já passaram pelo julgamento dela.

A segunda parte da dedução tem como ponto de partida o fato de que a razão pura prática é uma faculdade dos fins em geral e, portanto, tem interesse por todos os fins. Daí deduz-se que, embora a razão prática possa não fomentar alguns fins permitidos, é provável

⁵² Exatamente esta é a característica da consciência (*Gewissen*). Para mais informações, ver: KANT, 1797b: A 37-38.

que ela venha a combater todos aqueles fins proibidos por ela. E, caso ela queira combater um fim proibido, a única maneira para tal é “através de um fim moral oposto que deve ser dado (...) *a priori* independente da inclinação” (KANT, 1797b: A 4), isto é, um fim prescrito *a priori*. Mas, como “a razão pura não pode ordenar *a priori* nenhum fim, a não ser na medida em que ela anuncia tal <fim> como dever” (*opere citato*), este fim tem de ser um dever. Em outras palavras, um fim ordenado *a priori* tem de ser anunciado como dever porque o “ato que determina um fim é um princípio prático que não ordena o meio (portanto, não condicionado) mas sim o fim mesmo (por isso, incondicionado)” (KANT, 1797b: A 11) e, portanto, “ele <o princípio> é um imperativo categórico de razão pura prática que une um *conceito de dever* com o <conceito> de um fim em geral” (KANT, 1797b: A 11-12).

A partir do que foi exposto acima, fica claro que a possibilidade objetiva do conceito de fim (que é dever), ou seja, do conceito de dever de virtude, é consequência imediata de um conceito *a priori*. Esse conceito *a priori* é o de razão pura, apreendida em sua capacidade de ser prática. No entanto, de acordo com Kant, embora possa ser deduzido, esse conceito de dever de virtude permanece indemonstrável, quer dizer, ele não “permite nenhuma prova (*verstattet keinen Beweis*)” (KANT, 1797b: A 30). E, neste sentido, a dedução que analisamos aqui se assemelha àquela oferecida por Kant na segunda *Crítica* para a liberdade, pois, apesar desta última ter sua realidade garantida pela lei moral, ela permanecia um conceito indemonstrável. Algo semelhante também acontece com relação ao conceito de posse inteligível na *Doutrina do direito*.

Mais precisamente, este argumento não constitui uma prova direta (positiva), mas apenas um argumento por contradição (uma espécie de redução ao absurdo), isto é, uma

prova indireta.⁵³ Este tipo de prova (também denominada apagógica) foi tratado por Kant na *Crítica da razão pura* e está baseada “puramente sobre regras formais, a saber, sobre a regra de *modus tollens* (a qual diz que se uma única consequência falsa puder ser extraída de uma proposição, a proposição é em si mesma falsa, B 819) e sobre o princípio do terceiro excluído” (LOPARIC, 1991: 56). Este método de prova foi, desde a primeira *Crítica*, amplamente rejeitado por Kant, visto que não satisfaz todos os requisitos da razão (B 818), devendo antes ser considerado como um último refúgio. Logo, tudo o que *pode ser* – é, a fim de evitar a contradição.

14 – REGRAS DE APLICAÇÃO DO CONCEITO DE FIM QUE É DEVER

Tendo em vista que a dedução do conceito de fim que é dever, a despeito de mostrar *que*, dada a razão prática, o seu conceito é objetivamente possível, ela, no entanto, não explicita *como* tal conceito pode ser aplicado no domínio da práxis humana. Justamente para suprir tal deficiência da dedução que Kant concebe, à semelhança com a metafísica da natureza, uma aplicação desse e de outros conceitos da *Doutrina da virtude* a casos da experiência. Diz Kant:

Tal como é exigida (*verlangt wird*) uma passagem (*Überschritt*) da metafísica da natureza à física, que tem suas regras (*Regeln*) particulares, assim algo parecido é requerido (*angesonnen*) com direito da metafísica dos costumes: a saber, esquematizar (*schematisieren*) – por assim dizer – os puros princípios do dever (*Pflichtprinzipien*) através da aplicação (*Anwendung*) daqueles princípios à casos da experiência e os apresentar (*darlegen*) prontos para o uso moral-prático (KANT, 1797b: A 150).

⁵³ Para maiores informações sobre provas indiretas, ver Loparic 1988 e 1991.

Sem tal aplicação, a *Doutrina da virtude* permanece infrutífera para guiar o agir humano. Por isso, parafraseando Loparic, é, ainda, necessário identificar os procedimentos pelos quais é possível tornar *praticamente real* a relação ou a ligação entre a minha vontade e o fim que é pensado *a priori* no conceito de fim que é dever (Cf. LOPARIC, 2003a: 505).

Essa aplicação terá de ser, se tivermos em vista a metafísica da natureza, mediante a exposição de exemplos ou de casos *in concreto* que mostrem que tal fim que é dever está verdadeiramente vigorando. Nesse sentido, diz Kant, “um bom exemplo (*Exempel*) (conduta exemplar) não deveria servir como um modelo, mas somente como uma prova de que é realmente possível agir em conformidade com o dever” (KANT, 1797b: A 168). Tal exemplo (*Exempel*), continua Kant, “é um caso (*Fall*) particular de uma regra prática, na medida em que esta regra representa uma ação como factível (*Tunlichkeit*) ou não-factível (*Untunlichkeit*)” (*idem*).

Toda a discussão de Kant acerca de exemplos (*Übung* e *Ausübung*), paradoxos e da casuística como um apêndice da ética, servem como um indício da possibilidade de se executar os deveres de virtudes e constituem, portanto, a aplicação do conceito de dever de virtude ou de fim que é dever. Sendo assim, a exemplificação dos deveres é uma regra para se considerar o mencionado conceito como aplicável, contudo, não é única regra.

Como todo dever estabelece uma relação de obrigação entre dois indivíduos (agentes), a aplicação do conceito de dever de virtude (fim que é dever) também está subordinada à condição de que este dever estabeleça uma relação de obrigação moral entre seres humanos. Logo, a segunda regra que o mencionado conceito de fim (que é dever) tem de cumprir, para que seja considerado aplicável, é o de não estabelecer outra relação de obrigação que não seja entre seres humanos. Neste sentido, um fim (prescrito como dever)

que ultrapasse este limite da relação de seres humanos com seres humanos e estabeleça uma relação (de obrigação) entre os animais e os seres humanos ou Deus e os seres humanos, é totalmente inconcebível ou sem sentido. Diz Kant:

Na ética, enquanto pura filosofia prática da legislação interna, apenas as relações de obrigação dos *seres humanos* para com os *seres humanos* nos são compreensíveis. Mas, a esse respeito, que tipo de relação é válida entre Deus e os homens, ultrapassa totalmente os limites da mesma <ética> e nos é absolutamente incompreensível; pela qual, então, se confirma o que foi afirmado acima: que a ética não pode se expandir além dos limites dos deveres dos seres humanos entre si (KANT, 1797b: a 188).

A passagem citada acima consiste no último parágrafo da *Doutrina da virtude* e, sem dúvida, apresenta a visão mais madura da ética de Kant. Esta ética ao mesmo tempo em que está fundada sobre princípios puramente racionais, também está atenta para não se tornar uma ficção da imaginação ao prescrever ações inexecutáveis.

III CAPÍTULO

INTERPRETAÇÕES ACERCA DA *DOCTRINA DA VIRTUDE*

A *Doutrina da virtude* é, indubitavelmente, uma das obras de Kant que menos atenção recebeu dos estudiosos da filosofia kantiana até hoje e, por esse motivo, a literatura secundária que trata dessa obra é também extremamente escassa. Algumas razões para essa negligência já foram apontadas ao longo do presente trabalho. Contudo, parece ser extremamente relevante travar diálogo com interpretações distintas da nossa, não apenas a fim de melhor esclarecermos nossa interpretação, mas também para ponderarmos acerca da relevância das outras interpretações existentes.

Em geral, as abordagens existentes da *Doutrina da virtude* não chegam a elaborar propriamente uma interpretação da obra como um todo, mas consideram somente alguns aspectos (partes) dela, às vezes de forma explícita e outras vezes de forma não tão explícita, pois apenas tratam as idéias sem fazer referência a obra. Tendo em vista a extensão da presente pesquisa, fomos forçados a restringir nosso debate a três obras, a saber, *Kant's Impure Ethics* de Robert Louden, *Kant's theory of freedom* de Henry Allison e *Laws of freedom* de Mary Gragor.

Portanto, o objetivo do presente capítulo é analisar e discutir a abordagem realizada pelos três estudiosos de Kant (citados acima), com o propósito de não só criticar possíveis erros, como também destacar as virtudes daquelas abordagens e, dessa forma, construirmos no futuro uma abordagem mais completa da obra. Ainda assim, por ora, este debate serve como uma forma de avaliação da nossa interpretação.

1 – ROBERT LOUDEN E A ÉTICA IMPURA

Embora Louden em seu livro *Kant's Impure Ethics* não ofereça propriamente uma interpretação da *Doutrina da Virtude* (ele, inclusive, praticamente não cita o nome da obra no decorrer do seu livro), sua tese acerca da existência de uma ética impura na filosofia moral de Kant, além de estar fundamentada na *Metafísica dos Costumes* (mais precisamente na “Introdução à metafísica dos costumes”), se refere de forma direta ou indireta a algumas idéias da mencionada obra de Kant. Por esse motivo, acreditamos que a abordagem da tese de Louden possa ser de grande valia para que alguns aspectos da problemática semântica sejam esclarecidos. O procedimento adotado aqui consistirá, primeiramente, na exposição da interpretação (tese) de Louden e, em seguida, na discussão de alguns pontos que possam se mostrar problemáticos.

Para expor e fundamentar a sua tese, Louden parte da constatação da existência de uma grande distinção entre a parte pura e a parte empírica na filosofia de Kant (Cf. LOUDEN, 2000: 3). Segundo Louden, nessa distinção entre puro e empírico, a parte pura (que é sempre “absolutamente independente de toda experiência” [KANT, 1787: B 3]), em

geral, é tomada por Kant como superior à parte empírica. Contudo, Louden também alerta para o fato de que, apesar de Kant tomar a parte pura em maior consideração do que a parte aplicada (empírica) e muitas vezes excluir totalmente a parte empírica de sua filosofia, ele também atribuía expressiva importância a parte empírica. Isso pode ser facilmente confirmado, de acordo com Louden, se nos remetermos a *Crítica da razão pura*, onde Kant afirma: “toda filosofia é, ou conhecimento pela razão pura ou conhecimento racional extraído de princípios empíricos. O primeiro chama-se filosofia pura, o segundo filosofia empírica” (KANT, 1781: A 840, B 869). Algo semelhante também é dito por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “pode-se chamar *empírica* a toda a filosofia que se baseie em princípios da experiência, porém aquela cujas doutrinas se apóiam em princípios *a priori* chama-se filosofia *pura*” (KANT, 1785: BA V). Louden ainda destaca que essa filosofia empírica (ou parte empírica) diz respeito tanto à filosofia teórica (natural) quanto a filosofia prática (moral), ou seja, em ambos os campos há uma parte pura e uma parte empírica (ou impura, como quer Louden).

Com base nesses elementos, referindo-se mais diretamente à filosofia prática ou moral, Louden acredita que,

Embora Kant ocasionalmente pareça equiparar a parte pura da filosofia moral com a forma do conhecimento e a parte empírica com a matéria do conhecimento obtido pelos sentidos é um erro ver a parte pura como totalmente vazia de conteúdo ou “meramente formal”. A parte pura da ética, na exposição de Kant, não está “completamente separada da realidade”, e a razão prática em sua exposição não implica “a completa abstração de todo conteúdo” (LOUDEN, 2000: 5).

Sem dúvida não é necessária uma profunda análise do trecho acima para se cogitar que tal afirmação é problemática. Isto, porque conceber que a filosofia moral apresenta uma

parte pura e uma parte empírica, realmente não implica dificuldade alguma, todavia, por outro lado, dizer que a parte pura não está “totalmente vazia de conteúdo” soa contraditório. Tendo em vista que todo conteúdo é empírico, como conceber algo puro e empírico ao mesmo tempo? Por ora, deixemos de lado tal questionamento e vejamos o que leva Louden a afirmar a sua tese.

Na seção intitulada “Rastreando a ética impura de Kant” (segunda parte da Introdução de sua obra), Louden esclarece alguns pontos fundamentais de sua tese. Ele sustenta que, devido ao fato de Kant não ter terminado (ou mesmo desenvolvido sistematicamente) a segunda parte de sua ética, é necessário rastrear a ocorrência desta ética impura. Para tanto, não devemos nos remeter apenas as obras de Kant que versam sobre ética, mas também as suas lições sobre educação e antropologia, sem desconsiderar ainda as várias anotações dos seus alunos das aulas sobre filosofia moral, as obras que tratam de história, bem como alguns aspectos selecionados de seu trabalho sobre estética e religião (Cf. LOUDEN, 2000: 6). Em suma, Louden acredita que uma porção relevante dos textos de Kant precisa ser reexaminada a partir da perspectiva da mencionada divisão entre puro e impuro, pois somente então a filosofia prática de Kant poderia ser considerada uma doutrina coerente.

Louden, admite que a exata idéia de uma “ética empírica” ocupa uma posição extremamente delicada dentro do sistema filosófico “oficial” de Kant. Neste sentido, ele também está consciente das prováveis resistências que sua tese encontrará entre aqueles que defendem um estrito formalismo na ética kantiana, motivo pelo qual ele se questiona:

Como pode existir algo como uma ética empírica ou antropologia moral para um ferrenho antinaturalista como Kant, que escreve (...) que ‘a moral nunca pode conter nada mais do

que princípios puros *a priori* (visto que a liberdade não pode, em circunstância alguma, ser um objeto de experiência)’ (KANT, 1790b: H1)? Dada a confirmação explícita de Kant de que os preceitos da antropologia moral são baseados na experiência, como pode ele incluí-los como parte da ética (LOUDEN, 2000: 7)?

Antes de prosseguirmos, parece pertinente apontarmos um problema conceitual na tese de Louden e que é responsável por esta situação paradoxal. Como sabemos Kant nunca se referiu a antropologia moral denominando-a ética empírica. Na *Fundamentação* há um trecho que talvez sugira isto, a saber, “a Física terá, portanto, a sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar especialmente *Antropologia prática*, enquanto a racional seria a *Moral* propriamente dita” (KANT, 1785: BA V). Contudo, devemos atentar para o fato de Kant na *Metafísica dos costumes*, além de denominar a parte empírica de antropologia moral e não mais antropologia prática (e esta diferença não é desproposital), ele não diz que esta parte empírica é a segunda parte da ética, mas sim que ela é “o outro membro da filosofia prática como um todo” (KANT, 1797a: AB 11). Isto significa que a antropologia moral não é apenas a contraparte (ou campo de aplicação para os princípios puros) da ética, mas também do direito. Logo, seguindo a sugestão feita por Louden à ética, também poderíamos afirmar que a antropologia moral é o direito impuro (ou empírico).

A fim de explicar esta situação paradoxal (preceitos empíricos na ética) na filosofia kantiana, Louden primeiramente se remete a aparente incompatibilidade entre o mundo natural e o moral. Ele ressalta que, de acordo com Kant, “liberdade e natureza constituem dois mundos separados, cada um com seu próprio conjunto exclusivo de leis, entre os quais existe um abismo incalculável, e sobre o qual nenhuma ‘passagem’ é possível” (KANT, 1790a: XIX). Por esse motivo, qualquer especulação em torno da relação entre estes dois

mundos deve ser descartada. Mas, como a liberdade, segundo Kant, “é destinada a influenciar’ a natureza, isto é, ‘o conceito de liberdade é destinado a realizar no mundo sensível o fim proposto por suas leis” (KANT, 1790a: XX), isto demonstraria, de acordo com Louden, que a relação entre os dois reinos é perfeitamente possível. Por conseguinte, embora os detalhes desta passagem de um reino para o outro permaneçam envoltos em grande controvérsia, Louden entende que Kant supõe que os seres humanos usem seus conhecimentos da natureza e do mundo ao seu redor a fim de criar um reino moral. Em outras palavras, “a filosofia moral aplicada de Kant está preocupada principalmente com este projeto de criar um mundo moral fora da natureza” (LOUDEN, 2000: 7-8).

O segundo passo de Louden consiste em mostrar que, não apenas esta inter-relação entre o mundo da natureza e o da liberdade é possível, como também é necessária, pois, segundo as anotações de Collins (aluno de Kant), Kant teria afirmado, em suas lições (aulas), que a “ética não pode existir sem a antropologia” (COLLINS. Apud. LOUDEN, 2000: 8). A razão para isto estaria no fato de que o sujeito, antes de qualquer coisa, teria de saber se é capaz de fazer o que lhe é exigido, uma vez que “as pessoas estão sempre pregando acerca do que deveria ser feito, e ninguém pensa sobre se isto pode ser feito” (MRONGOVIUS. Apud. LOUDEN, 2000: 8). A partir desse ponto, Louden conclui que “nós não temos (e não podemos ter) deveres para fazer coisas que são fisicamente impossíveis para nós, e este conhecimento do que é fisicamente impossível é empírico, isto é, vem da segunda parte da ética de Kant” (LOUDEN, 2000: 8).

Estamos totalmente de acordo com a preciosa observação feita por Louden de que “o ‘deve’ pressupõe o ‘pode’” (*idem*), no entanto, discordamos totalmente com a sua afirmação: “a filosofia moral requer uma parte empírica a fim de **formular** com êxito leis

‘para a vontade de seres humanos na medida em que estes são afetados pela natureza’” (*idem*). Julgamos que essa afirmação é problemática, pois estabelece uma ligação arbitrária entre a parte pura e a empírica da filosofia moral de Kant. Dito de outra forma, a filosofia moral de Kant não requer de uma parte empírica “a fim de **formular** com êxito leis” (*opere citato*), mas sim para **confirmar** (realizar) estas leis, ou ainda, para melhor **compreender** o que auxilia ou dificulta a execução dessas leis. A razão que explica isso reside no fato de que todo princípio moral (e, portanto, toda a formulação de um princípio moral) consiste num conhecimento racional puro.

Em todo caso, de acordo com Louden, o que foi exposto acima seria o primeiro indício da presença do naturalismo⁵⁴ na ética de Kant. Entretanto, Louden parece estar ciente de que é necessário ser cuidadoso quando se atribui uma tal visão a Kant, tendo em vista que em outros lugares ele não é tão simpático ao naturalismo quanto ele se mostra neste contexto. Na primeira *Crítica*, por exemplo, Kant afirma que “é altamente reprovável extrair as leis acerca do que *devo fazer* daquilo *que se faz* ou querer reduzi-las ao que é feito” (KANT, 1781: A 319). Assim sendo, a lei moral precisa ser pura e toda ética, por outro lado, que possuir princípios empíricos de obrigação será “indulgente”. Louden realmente não parece negar que a parte pura da ética nos dá o fundamento da filosofia prática kantiana e também é mais importante que a parte “impura”, todavia, a maneira

⁵⁴ Na moral naturalista a vida virtuosa é definida pela conformidade das ações com a Natureza (*cosmos*) e com a natureza particular (*ethos*) de cada agente. Não acreditamos que esse “indício” apontado por Louden seja suficiente para caracterizar a presença do naturalismo na filosofia de Kant. Isto porque, apesar da parte empírica (antropologia moral) ser responsável por determinar os limites das possibilidades físicas dos seres humanos executarem deveres, e isto caracterizar uma espécie de conformidade das ações com a natureza particular do agente (já que, o agente apenas age de acordo com as suas possibilidades), esta parte empírica não é responsável por fornecer princípios para as ações. Além do mais, o naturalismo (em termos morais) caracteriza-se justamente como uma heteronomia da vontade, o que é permanentemente negado por Kant. De qualquer forma, Louden tem o mérito de chamar a atenção dos leitores de Kant para um ponto muito importante da filosofia moral desse filósofo e, ao mesmo tempo, pouquíssimo tratada por toda a literatura secundária kantiana, a saber, a antropologia moral.

como ele conecta esta parte empírica a parte pura da filosofia moral não parece estar perfeitamente de acordo com a “letra” e o “espírito” da filosofia de Kant.

O segundo indício de naturalismo presente na ética de Kant pode ser observado, segundo Louden, a partir da forte preocupação do mencionado filósofo tornar os princípios morais eficazes na vida humana. Tal preocupação teria levando Kant, acredita Louden, a se questionar acerca da constituição do seres humanos, mais precisamente em relação à dificuldade ou facilidade destes seres, comparados às situações de vida de outros seres racionais possíveis, cumprirem com o dever moral (Cf. LOUDEN, 2000: 9). Por esse motivo, Louden sustenta que Kant concordaria totalmente com John Dewey no seguinte ponto: “tudo o que pode ser conhecido da mente e do corpo humano na fisiologia, medicina, antropologia e psicologia é pertinente na investigação moral” (DEWEY. Apud. LOUDEN, 2000: 9).⁵⁵ Louden faz, no entanto, a ressalva de que “pertinente”, ao menos para Kant, não significa “determinante”, ou seja, continuamos não autorizados a derivar normas morais de fatos empíricos. Na verdade, o principal acréscimo consiste na condição de que a aplicação de normas a seres humanos requer que elas sejam coerentes com os fatos da vida humana. Contudo, reafirma Louden, é precisamente a convicção kantiana de que “a ética não pode existir sem antropologia” que deve nos convencer à olhar mais atentamente para esta segunda parte da filosofia prática de Kant (Cf. LOUDEN, 2000: 10)

A fim de abordar esta segunda parte e oferecer uma visão mais global da filosofia prática kantiana, Louden divide sua argumentação em graus e tipos de impureza. No que se refere aos graus de impureza, ele destaca três graus: 1) a ética pura; 2) a moralidade pra

⁵⁵ Cf. DEWEY, John. **Human Nature and Conduct**. New York: Henry Holt, 1922, p. 295-296.

seres racionais finitos; e 3) a determinação de deveres morais para seres humanos enquanto tais.

O primeiro nível da ética kantiana seria aquela exclusivamente pura. Este nível, de acordo com Louden, estaria explicitado na *Crítica da razão pura* (1781), na medida em que Kant sustenta que a “ética pura contém apenas as leis morais necessárias de uma vontade livre em geral” (A 55). Neste nível de total abstração, nenhuma informação sobre a natureza peculiar do ser humano ou de outro tipo de ser racional é permitida. Sendo assim, Louden julga que nem a própria *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) se enquadraria numa tal ética.

O segundo nível da ética kantiana seria a moralidade para seres finitos racionais. Louden afirma que este nível estaria explicitado na *Fundamentação* (1785). Neste segundo nível, nenhum dos princípios enunciados depende de informações específicas sobre a natureza e cultura humana, todavia o imperativo categórico é válido apenas para agentes racionais finitos conscientes do princípio moral oposto as inclinações.

O terceiro nível de impureza da ética kantiana seria, para Louden, a determinação de deveres morais para seres humanos enquanto tais. Este nível estaria explicitado na *Metafísica dos Costumes* (1797). Neste contexto a determinação dos deveres, enquanto deveres para seres humanos, somente é possível à medida que conhecemos a constituição dos seres humanos (Cf. KANT, 1797b: AB 11). O conhecimento que se requer diz respeito a algumas mínimas informações empíricas, as quais não entram no nível de especificidade do conhecimento de culturas, raças e gênero, ou seja, é necessário conhecer os instintos, inclinações, capacidades e faculdades de seres humanos, a fim de podermos aplicar a lei moral a este tipo de ser.

Esta classificação em níveis de impureza, proposta por Louden para a ética kantiana, certamente demonstra uma abordagem que não considera a evolução (ou amadurecimento) da doutrina moral ao longo das obras do filósofo de Königsberg. Parece-nos muito evidente que Kant, em suas obras sobre filosofia moral, não tratava de seres racionais (agentes) distintos, visto que o foco sempre foi o ser humano (embora ele diga que os princípios morais devem ser formulados de tal forma que sejam válidos para todos os seres racionais em geral).

É certo que, em cada obra, Kant tratava de um problema diferente. Na primeira *Crítica* (que não é uma obra propriamente dedicada ao tema da moral) ele parecia interessado em sustentar que, caso seja possível algum conhecimento racional puro, este não poderá ser teórico, mas talvez possa ser prático (Cf. KANT, 1781: A 795-797 / B 823-825). O conhecimento racional puro prático ao qual Kant se referia era a resposta a pergunta: “o que devo fazer?” (KANT, 1781: A 805 / B 833). Em outras palavras, qual deve ser o princípio das minhas ações?

Essa pergunta não é respondida na primeira *Crítica*, justamente por isso ele inicia a *Fundamentação* dizendo que o objetivo desta obra consiste na “busca e fixação do princípio supremo da moralidade” (KANT, 1785: BA XV). Ao final da obra, surge um novo problema: “como é possível um imperativo categórico⁵⁶?” (KANT, 1785: BA 124). A resolução desse problema também pressupõe, por sua vez, a resolução de um outro problema: ‘como é possível a liberdade?’ ou, ‘como uma razão pura pode ser prática?’ (Cf. KANT, 1785: BA 125).

⁵⁶ Enquanto princípio supremo da moralidade.

Kant se ocupa desse problema na segunda *Crítica*, uma vez que, segundo ele, a mencionada obra deve “meramente demonstrar *que há uma razão pura prática*” (KANT, 1788: A 3). Outra vez surge um novo problema, a saber, “como se pode proporcionar as leis da razão pura prática *acesso* ao ânimo (*Gemüt*) humano, influência sobre as máximas do mesmo, isto é, como se pode tornar a razão objetivamente prática também subjetivamente prática” (KANT, 1788: A 269). Dito de outra forma, como é possível aplicar a lei moral (imperativo categórico)?

A *Metafísica dos costumes* se ocupa, exatamente, da elaboração dos princípios de aplicação da lei moral no uso externo e interno que cada agente faz da sua liberdade. Essa tarefa resulta, respectivamente, na elaboração dos princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude. Porém, não se restringe a elaboração desses princípios, Kant também quer saber “como é possível a *posse meramente jurídica* (inteligível)?” (KANT, 1797a: AB 63) e como é possível um fim que é dever? (Cf. KANT, 1797b: A 6).

Acreditamos que essa perspectiva, que estabelece uma ligação de uma obra para outra, é muito mais fiel a filosofia moral de Kant e, inclusive, com o espírito da filosofia transcendental. Como se sabe a filosofia transcendental ocupa-se da elaboração de princípios, da investigação das condições de possibilidades desses princípios (o que supõe a aplicabilidade dos princípios) e da determinação dos limites dos campos em que esses princípios devem ser aplicados. Portanto, não nos parece coerente pensar que Kant estivesse interessado em formular a sua doutrina moral a partir de certos graus de impureza.

No que diz respeito aos tipos de impureza, Loudon deixa claro que estes não devem ser entendidos como algo no qual a parte pura e empírica da teoria estão co-presentes no início da construção dessa teoria (isto é, a parte empírica não deve ser “misturada” aos

princípios *a priori*), mas antes como uma posterior aplicação dos princípios puros à circunstâncias empíricas em que os elementos não-puros precisam ser introduzidos (Cf. LOUDEN, 2000: 10). Porém, há a ressalva de que em toda semelhante aplicação o aspecto puro da teoria tem que comandar ou ser “responsável” pelo aspecto empírico. Por isso, Louden admite acertadamente que ainda são os princípios puros que devem determinar a vontade.

Por conseguinte, de acordo com Louden, o projeto de Kant consiste, primeiro, em conceber os princípios fundamentais da teoria de causas não-empíricas e, então apenas, introduzir os conteúdos empíricos para propósitos de aplicação à vida humana (Cf. LOUDEN, 2000: 11). O motivo para tal posição de Kant residiria, acredita Louden, no fato de que a ética pura para ele,

Embora precise vir primeiro, não nos leva tão longe quanto precisamos ir. Ela pode nos mostrar o que os princípios fundamentais do pensamento e da ação moral são para seres racionais em geral, mas ela nunca pode nos mostrar o que fazer em uma situação concreta. Princípios da ética pura, precisamente porque eles são puros, não tem conexão especial com a vida humana. Uma tal conexão pode apenas ser estabelecida pela introdução de conhecimentos empíricos da natureza humana neste quadro (*idem*).

Esta aplicação ou segunda parte da ética, de acordo com Louden, não está interessada em derivar deveres do imperativo categórico, mas antes em tornar a moralidade eficaz na vida humana. (Cf. LOUDEN, 2000: 13). Por isso, diz ele, Kant enfatiza que a ética “precisa da antropologia para sua *aplicação* a seres humanos” (KANT, 1785: BA 35) e também que

A contraparte (*das Gegenstück*) de uma metafísica dos costumes, como o outro membro da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, a qual, todavia, conteria

apenas as condições subjetivas, tanto obstativas quanto auxiliativas, da *execução* (*Ausführung*) das leis da primeira parte na natureza humana, a produção, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação da instrução escolar e popular) e outras semelhantes doutrinas e preceitos fundadas na experiência (KANT, 1797a: AB 11).

Em suma, a tese de Louden, exposta aqui, não difere totalmente da leitura feita a partir da teoria semântica de Loparic, pois as duas concordam que: a) os princípios morais têm de ser puros (*a priori*); b) estes princípios puros devem ser aplicados na antropologia e c) os elementos empíricos (da antropologia) não podem ser misturados com os princípios morais puros. Todavia, apesar dessa aparente harmonia entre as duas interpretações, há uma grande divergência no que diz respeito à compreensão do significado do termo “aplicação” (dos princípios morais puros). Outra divergência a ser salientada diz respeito ao termo “ética impura” empregada por Louden a antropologia moral de Kant. Ora, devemos destacar que, além de Kant nunca ter explicitamente empregado esta nomenclatura para denominar a parte empírica da sua filosofia prática (embora o texto da *Fundamentação* – como já dissemos anteriormente – possa sugerir isso), ela inclusive soa contraditória com o sistema de Kant, uma vez que, para Kant, ética é sinônimo de doutrina da virtude e esta é constituída apenas de fins (que são deveres) dados *a priori*.

Louden sugere ainda que esta segunda parte da ética (a antropologia moral) deva ser entendida como uma propedêutica ou introdução necessária tanto à vida moral quanto à ciência moral. Propedêutica à vida moral porque, os “seres humanos, a um grau muito maior do que outros animais, requerem enormes gastos com assistência, cultivo, treinamento, enculturação e educação, a fim de desenvolver suas capacidades” (LOUDEN, 2000: 20). Propedêutica à ciência moral porque “as ferramentas conceituais da ética pura são de pouco uso a menos que e até que os agentes possuam conhecimento empírico de

situações e contextos ao qual eles tem de ser aplicados” (LOUDEN, 2000: 22). Neste mesmo sentido, continua Louden,

Na visão de Kant, conceitualmente e logicamente falando, a ética é fundada em princípios *a priori* providos pela parte pura da teoria ética. Mas, quando vista temporalmente, a partir do desenvolvimento cognitivo humano, é na verdade a ética empírica que precisa vir primeiro. Neste sentido, a antropologia prática também serve como fundo (*background*) necessário à ciência da ética pura (*idem*).

Portanto, segundo Louden, apesar de Kant se concentrar muito intensamente sobre conceitos morais elevados e puros, ele ainda admite que estes também precisam ser continuamente aplicados a situações concretas e, como princípios sempre requerem juízo para sua aplicação, “a ética em si mesma ‘cai em uma casuística’, isto é, sempre são necessários métodos para melhorar o juízo de cada um em casos particulares” (LOUDEN, 2000: 25).

A aplicação dos princípios morais expostos ao longo das obras morais de Kant, até onde podemos observar, requer regras de aplicação. Estas regras não consistem em informações que determinam como se deve agir em situações concretas, estas informações servem apenas para demonstrar que o princípio moral está efetivamente vigorando ou não. Kant parece estar explicitamente sugerindo isso no seguinte trecho da *Doutrina da virtude*: “o bom exemplo (*Exempel*) (a conduta exemplar) não deve servir como modelo (*Muster*), mas apenas para a prova da possibilidade (*Tunlichkeit*) de ações conforme o dever” (KANT, 1797b: A 168).

A abordagem que Louden faz dessa segunda parte da filosofia prática de Kant é, sem dúvida, polêmica e em alguns pontos problemática. Contudo, isso não tira o mérito de seu trabalho, visto que ele suscita discussões em torno da aplicação da ética e, portanto,

colabora de forma significativa para dissipar o mito de que a ética kantiana é vazia ou irrealizável.

2 –HENRY ALLISON E A CONEXÃO ENTRE A VIRTUDE E A SANTIDADE

A interpretação de Allison da *Doutrina da virtude*, em seu livro *Kant's theory of freedom* (1990), apesar de fornecer uma exposição da concepção kantiana de virtude, desperta maior interesse pela conexão que estabelece entre os conceitos de virtude e santidade (e, portanto, entre a *Doutrina da virtude* e a *Religião nos limites da simples razão*). O foco da nossa abordagem do *Kant's theory of freedom* se concentra no capítulo 9. Este capítulo é dividido em duas partes: “a primeira esboça a concepção kantiana de virtude e reflete sua ligação com a teoria do mal radical; a segunda analisa a pretensa conexão entre virtude e a perseguição da santidade e diferentes tentativa de Kant de explicar como nós podemos ser moralmente ordenados a perseguir um ideal não atingível” (ALLISON, 1990: 162). Tendo em vista que a abordagem que Allison faz da concepção de virtude kantiana na *Doutrina da virtude* consiste mais numa exposição do que propriamente uma interpretação, nós nos concentraremos mais intensamente sobre a ligação que ele estabelece entre a virtude com a teoria do mal radical e a conexão entre a virtude e a perseguição da santidade.

Allison inicia o capítulo com uma citação de Kant da *Religião* que diz:

No desenvolvimento moral da disposição (*Anlage*) ao bem implantado em nós, não podemos começar de uma inocência (*Unschuld*) natural em nós, mas devemos iniciar pela

pressuposição de uma maldade do arbítrio (*Willkür*) na adoção de suas máximas contrárias à propensão moral originária; e, uma vez que está inclinação (*Hang*) é inextirpável, nós devemos iniciar pela contínua reação (*Gegenwirkung*) contrária a ela (ALLISON, 1990: 162).⁵⁷

A passagem acima, segundo Allison, estabelece que:

A doutrina do mal radical não apenas define nossa condição moral, mas também define a pauta moral para seres finitos, imperfeitos tal como nós mesmos, a saber, lutar com o melhor de nossa capacidade contra uma inextirpável resistência em subordinar as exigências de nosso sentido natural aos preceitos da moralidade. Como esta resistência não é eliminável, nós nunca poderemos alcançar a santidade; mas, uma vez que podemos lutar contra ela e mesmo tendo sucesso na subordinação de nossa natureza sensível à nossa natureza moral, nós somos suscetíveis de virtude. O relato kantiano da virtude é complexo, contudo, segundo sua insistência de que embora a santidade não seja atingível, nós temos um dever de nos empenharmos em persegui-la e, de fato, que este empenho ou compromisso seja um traço essencial da vida virtuosa (ALLISON, 1990: 162).

Essa interpretação de Allison, se comparada ao texto da *Doutrina da virtude*, apresenta alguns problemas: 1) A relação da *Religião nos limites da simples razão* (aqui, mais precisamente, da doutrina do mal radical) com a doutrina moral e a função que ela exerce nessa doutrina moral de Kant não é algo muito claro. Na verdade, na *Doutrina da virtude*, Kant afirma que a religião é algo que transcende os limites da ética⁵⁸ puramente filosófica e, por esse motivo, não há lugar para ela numa ética enquanto filosofia prática pura (Cf. KANT, 1797b: A 181). 2) A conexão entre virtude e a perseguição da santidade, vista a partir da *Doutrina da virtude*, não parece ser algo central para Kant, apesar de, no parágrafo 21 da mesma obra, ele afirmar um pretensioso comando de ser santo (Cf. KANT, 1797b: A 113).

⁵⁷ Cf. também KANT, 1793: A 56 B 60.

⁵⁸ Como já foi dito no capítulo 2, para Kant, a ética é sinônimo de doutrina da virtude.

No parágrafo 21 da *Doutrina da virtude*, Kant afirma que o cumprimento do dever que cada um tem para consigo mesmo de aumentar a sua perfeição moral pressupõe a observação de dois mandamentos: um subjetivo e outro objetivo. O mandamento (*Gebot*) “seja santo” ordena a busca pela perfeição subjetiva que consiste na “pureza da disposição (*Gesinnung*) do dever” (KANT, 1797b: A 113) e o mandamento “seja perfeito” ordena a busca pela perfeição objetiva que consiste em cumprir “todos os próprios deveres e em atingir a integridade do fim moral em vista do próprio dever” (*idem*). Mas, antes de concluirmos algo definitivo acerca destas interpretações, acreditamos ser necessário uma avaliação de outros pontos da argumentação desenvolvida por Allison.

Na primeira parte (*The nature of virtue*) do capítulo, que se refere à exposição da virtude, Allison indica que o interesse central de Kant na *Doutrina da virtude* é delinear e justificar um conjunto de deveres de virtude ou deveres éticos, quer dizer, justificar a pretensão de que há fins obrigatórios (isto é, fins que são também deveres). Tais fins são: a própria perfeição e a felicidade dos outros. O primeiro destes, diz Allison parafraseando Kant, “produz um conjunto de deveres para consigo (incluindo [...] o dever de perseguir a santidade); o segundo produz um grupo de deveres para com os outros. Em conjunto eles constituem os deveres de virtude” (ALLISON, 1990: 163).

A virtude, de acordo com Allison, é definida por Kant, na *Doutrina da virtude*, em contraste com a santidade e a noção de autocoerção ou autodomínio baseado em princípios morais e, portanto, implica força de caráter. Tal força “consiste em uma efetiva capacidade de controlar suas inclinações à medida que elas são incompatíveis com as exigências morais” (*idem*). Como o ser humano é responsável pelas tentações que sofre mediante as inclinações (Cf. KANT, 1797b: A 28), pois permite que estas se tornem obstáculos à

moralidade ao colocar um valor maior em sua satisfação do que é colocado no cumprimento do dever, Allison conclui que autocontrole “precisa ser entendido como controle sobre esta propensão antes do que meramente sobre as inclinações elas mesmas” (ALLISON, 1990: 164).

Allison também chama a atenção para a distinção entre força vigente (efetiva) do caráter ou autocontrole e a mera capacidade (*Vermögen*) para ela, enquanto algo central na concepção de virtude kantiana.⁵⁹ Segundo Allison, “esta diferença entre capacidade e controle é apenas a diferença entre a *autonomia* da razão prática (a qual é possuída por todos os agentes morais), e sua *autocracia*, pela qual é entendido seu poder de controlar inclinações quando elas vão contra a lei⁶⁰” (*idem*). Sendo assim, o que distingue a virtude de outras formas de autocontrole, para Kant, é o fato de estar baseada em “princípios da liberdade interior”, ou seja, em um princípio moral livremente adotado pelo agente. No entanto, devemos notar que a virtude não envolve meramente poder sobre suas próprias inclinações (um autocontrole a partir de princípios), mas fundamentalmente, uma disposição ou máxima duradoura para somente agir por dever.

De acordo com Allison, é possível notar em várias ocasiões a conexão entre a concepção de Kant de virtude e a sua doutrina do mal radical. Esta conexão é evidente na fraqueza moral, enquanto uma efetiva negligência do dever e não meramente uma tendência de negligenciar. Por isso, Allison acredita que esta fraqueza pode ser perfeitamente comparada com o primeiro grau do mal radical e a chave dessa conexão pode

⁵⁹ O último seria possuído por todos os agentes racionais, enquanto que o primeiro ainda seria algo que precisaria ser adquirido por meio de um processo de autodisciplina.

⁶⁰ Cf. Kant, 1797b: A 9.

ser fundada sobre a afirmação de que a vida moral não começa na inocência, mas antes na luta contra a maldade do arbítrio.

Talvez um dos pontos mais interessantes dessa exposição de Allison seja o destaque que ele dá ao fato de que a perseguição da virtude, pensada por Kant, “não envolve meramente uma ‘mudança das práticas’ (*Sitten*), mas também uma ‘mudança do coração’, isto é, uma revolução ou mudança radical na própria *Gesinnung* (disposição)” (ALLISON, 1990: 169). Contudo, embora ele admita que esta idéia não esteja saliente na *Doutrina da virtude*, ele também afirma que ela não está completamente ausente. Segundo esta perspectiva de Allison,

O primeiro passo no caminho para a virtude deve ser uma firme resolução para romper com esta tendência e restabelecer a ordem dos estímulos à sua posição original e própria. Como esta resolução envolve uma quebra com a disposição anterior da pessoa, ela chega a uma mudança de disposição ou revolução na mentalidade (*Denkungsart*) da pessoa. (...). Kant insiste que esta revolução tem que consistir na adoção da máxima oposta da santidade (ALLISON, 1990: 170).⁶¹

Em outras palavras, o que esta revolução exige não é uma troca de uma tendência para o mal por uma tendência para o bem. Allison diz, que isso seria impossível de acordo com Kant, uma vez que seria exigido da pessoa tornar-se santo. O máximo que deve ser exigido é lutar contra esta tendência, que permanece inextirpável. Logo, inverter a ordem dos incentivos é o mesmo que adotar uma máxima de santidade, apesar dela ser um ideal inatingível. Porém, diz Allison, “é igualmente verdadeiro que adotar uma tal resolução, mesmo em toda sinceridade, não é ainda ser virtuoso. Também é necessário se esforçar

⁶¹ Cf. também KANT, 1793: 47-48.

continuamente para progredir no exercício real da virtude, quer dizer, no desempenho de seus próprios deveres por dever” (ALLISON, 1990: 170).

Na segunda parte (*Holiness as a moral ideal*) do capítulo, a concepção de virtude, da forma como vê Allison, “não apenas pressupõe uma revolução ou reorientação radical do arbítrio como uma condição de sua possibilidade, mas também nos exige conceber esta revolução como a adoção de máximas de santidade” (ALLISON, 1990: 171), isto é, como uma “busca da santidade”. Todavia, apesar de Kant afirmar no parágrafo 21 da *Doutrina da virtude* que o dever de um ser humano para consigo mesmo de aumentar a perfeição moral contenha o comando “seja santo”, este comando não diz respeito a aquisição da santidade (Kant afirma na Introdução da *Doutrina da virtude* que o estágio mais elevado moralidade humana não pode ser mais do que virtude), mas apenas num artifício para dominar as inclinações sensíveis.

Allison, por seu turno, acredita que a busca da santidade é um componente essencial da vida de virtude, entretanto, isto gera um novo problema: como podemos estar “moralmente obrigados a perseguir uma meta moralmente inacessível” (ALLISON, 1990: 171), uma vez que nós podemos combater a tendência para o mal em nós, mas nunca extirpá-la? Dito de outra forma, Allison se questiona como podemos ser obrigados a perseguir uma meta moralmente inacessível. Para entender como Kant soluciona esse problema, Allison investiga o desenvolvimento e a solução deste problema na *Crítica da razão prática*, na *Religião nos limites da simples razão*, e na *Doutrina da virtude*.

No que diz respeito a *Doutrina da virtude*, Allison acredita que a santidade “significa simplesmente que nós somos convocados a lutar até o máximo de nossa capacidade segundo a pureza do motivo sem a expectativa de que nós sempre o

atingiremos” (ALLISON, 1990: 175). No entanto, devemos lembrar que a *Doutrina da virtude* trata de fins que são deveres e, como foi mostrado anteriormente, estes fins devem ser investigados quanto as suas condições de possibilidade. Dito de outra forma, não podemos ter um fim de buscar a santidade, pois este é um fim inatingível e, apesar da virtude (objetivamente considerada) também ser um ideal inatingível, enquanto força moral (subjetivamente considerada) o seu conceito pode ser realizado.

3 – MARY GRAGOR E O MÉTODO DE APLICAÇÃO DO IMPERATIVO CATEGÓRICO NA *METAFÍSICA DOS COSTUMES*

A interpretação de Mary Gragor é, sem dúvida, muito instigante, pois, dentre as três expostas, é a única que concentra seu foco na *Metafísica dos costumes*. Em seu *Laws of freedom*, Gragor pretende “demonstrar o método pelo qual Kant aplica seu princípio moral supremo” (GRAGOR, 1963: xii). Na verdade, como o seu foco esta na *Metafísica dos costumes*, ela também pretende mostrar que “a negligência da *Metafísica dos Costumes* tem nos deixado com uma visão distorcida da filosofia moral de Kant como um todo” (GRAGOR, 1963: xi). Portanto, é necessário devolver essa obra ao seu devido lugar, uma vez que “a prática comum dos críticos de Kant é construir suas próprias versões de uma metafísica dos costumes: em outras palavras decidir, de acordo com o entendimento deles do ‘formalismo’ de Kant, como ele deveria ter aplicado o imperativo categórico” (*idem*).

Gragor reitera que a *Metafísica dos Costumes* não deve ser entendida como fazendo um salto abrupto do princípio supremo da moral para deveres específicos, mas como uma

“aplicação sistemática deste princípio, um procedimento que implica uma paciente procura pelos critérios através dos quais deveres podem ser derivados, passo a passo, do imperativo categórico” (GRAGOR, 1963: xi-xii). Por isso, o propósito da *Metafísica dos Costumes* pode ser definido como “suprir critérios para determinar quais de nossas máximas podem se qualificar para fornecer uma lei universal” (GRAGOR, 1963: xii).

Segundo Gragor, o título *Metafísica dos Costumes* indica a natureza e os limites desta obra. Logo, como a palavra chave em dificuldade é “metafísica”, “uma tentativa de clarificar a concepção de Kant de uma metafísica dos costumes deve começar por situar o problema dentro do contexto da sua visão sobre metafísica em geral” (GRAGOR, 1963: 1).

A primeira característica desse conceito de metafísica pode ser apontada na distinção entre a metafísica tradicional e a metafísica kantiana. Enquanto a metafísica tradicional “era um corpo de proposições sintéticas *a priori* acerca de objetos supra-sensíveis” a metafísica kantiana, por outro lado “é um sistema de conceitos e princípios *a priori* que tornam possíveis os objetos da experiência” (GRAGOR, 1963: 2). A segunda característica identifica uma metafísica dos costumes com a “filosofia moral pura” que deve tratar de proposições enunciadas *a priori* e, como ela é dividida em crítica da razão prática e metafísica dos costumes, a parte empírica será aquela que precisa derivar suas proposições da experiência. (Cf. GRAGOR, 1963: 3). Portanto, “uma metafísica dos costumes pode ser definida como um sistema de conceitos e princípios *a priori* do conhecimento prático um sistema de princípios *a priori* da ação humana, ou leis morais” (GRAGOR, 1963: 4).

Contudo, segundo Gragor, é justamente nessa definição que começa propriamente o problema. Tendo em vista que a metafísica dos costumes “investiga os princípios *a priori*

da razão prática e o termo ‘princípio *a priori*’ envolve uma ambigüidade que conduz Kant em algumas confusões com respeito ao escopo desta ciência, a dificuldade origina na sua falha em observar a distinção que ele extrai entre ‘conhecimento puro’ e ‘conhecimento *a priori*’” (GRAGOR, 1963: 4).

O conhecimento puro, segundo Gragor, tem duas características: “primeiro, que a questão do conceito de sujeito e predicado origina na mente em si mesma e não na experiência sensível, e segundo, que nosso conhecimento da conexão destes conceitos não é aprendida da experiência” (GRAGOR, 1963: 5). A principal diferença do conhecimento *a priori* para o conhecimento puro é que o primeiro, embora “a conexão dos conceitos de sujeito e predicado seja feita pela razão independentemente da experiência (...), a matéria dos seus conceitos é, em parte, dada na experiência sensível” (GRAGOR, 1963: 5). Contudo, ela admite que Kant freqüentemente usa o termo “conhecimento puro” vagamente, como equivalente ao conhecimento *a priori*; e esta falta de precisão conduz a algumas confusões no seu relato de uma metafísica dos costumes:

Uma metafísica dos costumes é a parte “pura” da filosofia moral. Isto poderia significar, por um lado, que uma metafísica dos costumes conterà apenas conceitos puros e não admitirá nenhum elemento empírico. Por outro lado, ela poderia significar meramente que ela investigaria leis morais que, como tais, são proposições universais e necessárias e por isso dadas *a priori*, enquanto ainda admitindo conceitos empíricos em relação ao homem. (GRAGOR, 1963: 5).

Mas, Gragor enxerga uma dificuldade muito maior do que aquela da falta de distinção entre os conceitos de “puro” e “*a priori*”, na tentativa de Kant “transportar para dentro da filosofia prática sua divisão da filosofia teórica em suas partes pura e empírica”

(GRAGOR, 1963: 6). Entendemos que esta dificuldade, na verdade, consiste numa interpretação equivocada de Gragor acerca dessa divisão.

Primeiro, ao mostrar que a ética empírica é definida por Kant como sendo antropologia moral, Gragor entende que, como os preceitos derivados da antropologia moral são “baseados na experiência” e a ética só pode conter princípios *a priori*, esta antropologia não pode ser uma ética, mas apenas um tipo de psicologia. Portanto, apenas “a parte pura da ética que é propriamente chamada de ‘filosofia moral (*Moral*)’” (GRAGOR, 1963: 9). Uma tal posição assumida por Gragor corresponde ainda ao período da primeira *Crítica* e não poderia nunca ser inferida da leitura da *Metafísica dos costumes*. Segundo, ela entende que leis tais como aquelas que proíbem mentir ou roubar, já são leis aplicadas (Cf. GRAGOR, 1963: 9), contudo, elas não consistem na aplicação do princípio supremo da moralidade, mas apenas num fim que é dever e que também tem de ser, por seu turno, aplicado.

Terceiro, ela não entende que o paralelo traçado por Kant entre a metafísica dos costumes e a metafísica da natureza serve para indicar a necessidade de regras de aplicação para os juízos e conceitos fundamentais da moral. Por isso, ela acredita que há uma falha no paralelo entre conhecimento teórico e prático, do que é possível deduzir que não há nenhuma parte empírica da filosofia moral comparável a parte empírica da ciência natural.

CONCLUSÃO

A pesquisa acerca do sentido e referência dos juízos e conceitos da filosofia moral de Kant traz, sem dúvida, uma nova luz sobre essa filosofia. Como foi possível observar no primeiro capítulo, os problemas semânticos referentes aos juízos e conceitos desse campo têm sua origem na pesquisa gnoseológica realizada na primeira *Crítica*. De acordo com os resultados desta obra, a validade de nossas pretensões acerca de um determinado assunto depende de questões preliminares, isto é, o problema fundamental a ser resolvido consiste em responder a pergunta: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* teóricos? Esta pergunta, no decorrer da filosofia crítica de Kant, foi generalizada para todos os outros “campos” da natureza humana.

A investigação realizada no campo prático, ao longo de suas três obras morais, exigiu que Kant fixasse, na *Fundamentação*, o princípio supremo da moralidade (que é imperativo categórico); demonstrasse, na segunda *Crítica*, a realidade objetiva deste princípio e conseqüentemente da idéia de liberdade; e, na *Metafísica dos Costumes*, além de derivar os princípios de aplicação do princípio supremo da moralidade no uso interno e externo que o agente faz da sua liberdade, também demonstrar a possibilidade desses princípios.

Os critérios que determinam a possibilidade dos juízos teóricos são distintos daqueles empregados nos juízos práticos. Em ambos os domínios é necessário que os conceitos não-lógicos utilizados nos juízos tenham referência num domínio de dados sensíveis e a forma lógica do juízo seja igualmente preenchível ou satisfazível no domínio empírico, contudo, enquanto no domínio especulativo a referência se dá mediante objetos dados na sensibilidade cognitiva, no domínio prático a referência acontece mediante ações ou sentimentos dados na sensibilidade moral.

No segundo capítulo foi possível observar que os princípios morais *a priori* devem ser aplicados à natureza humana, a fim de serem realizados. *A Metafísica dos costumes* é a responsável por fornecer os princípios (regras) de aplicação dos princípios morais supremos natureza particular do homem, os quais devem ser tomados à semelhança daqueles princípios expostos em *Princípios metafísicos da ciência da natureza*.

O objetivo da *Doutrina da virtude* é obter a virtude, mas como ela consiste num ideal inalcançável podemos apenas ser obrigados a nos aproximar dela constantemente, ou seja, garantir o progresso em sua direção. Para tanto, é necessário algo que garanta este progresso constante, a saber, deveres de virtude. Como os deveres de virtude são fins que também são deveres surge a questão: como é possível um fim que é dever? Ou ainda, como este fim não pode ser deduzido da liberdade exterior e é dado *a priori*, a pergunta poderia ser: como é possível um juízo sintético *a priori* da virtude? A dedução da possibilidade desse tipo de juízo é a questão fundamental da *Doutrina da virtude*.

A parte principal da dedução da possibilidade de um tal juízo sintético *a priori* consiste em uma prova indireta ou argumento por contradição, a saber, tudo o que *pode ser* um fim é um fim da razão pura prática. Contudo, como o próprio Kant afirma, este

argumento não é uma prova e, por esse motivo, é necessário “esquematizar os princípios puros do dever através da aplicação daqueles princípios à casos da experiência” (KANT, 1797b: A 150). Logo, a aplicação terá de ser mediante a exposição de exemplos ou casos *in concreto* que mostrem que o dever está vigorando. Há também a exigência de que esses princípios (deveres de virtude) não estabeleçam uma relação de obrigação entre seres humanos e seres superiores ou inferiores à eles. Portanto, os limites de uma ética puramente filosófica são os limites dos deveres dos seres humanos entre si.

A exposição da interpretação de outros pesquisadores de Kant pode mostrar que, no que se refere a Louden, o termo ética impura parece ser inadequado para denominar a antropologia moral e, o modo pelo qual é concebida a aplicação dos princípios morais sobre esta antropologia não mantém a separação entre os princípios *a priori* e os princípios empíricos. Allison, por seu turno, pretende mostrar que temos um dever de buscar a santidade, mas como um tal dever teria um fim que não poderia ser realizado, ele também não poderia fazer parte do conjunto de deveres de virtude. Por fim, Mary Gragor, embora afirme que a sua pesquisa se trata do método de aplicação do imperativo categórico, ela nega que a filosofia moral possa ter uma parte empírica (a antropologia moral) que sirva como campo de aplicação dos princípios morais supremos.

BIBLIOGRAFIA

- ALLISON, H. E. (1972): **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press.
- CAYGILL, H. (2000): **Dicionário Kant**. Trad. Álvaro Cabral; rev. téc. Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GREGOR, M. J. **Laws of Freedom**. Oxford: Basil Blackwell, 1963.
- HUME, David. (1999): **Uma Investigação sobre o Entendimento Humano**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP. (Biblioteca Clássica).
- KANT, I. (1986): **Crítica da Razão Prática**. Trad. Artur Morão. São Paulo: Edições 70.
- _____. (1992): **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.
- _____. (1993): **O Conflito das Faculdades**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.
- _____. (1997): **Crítica da Razão Pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 4ª ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. (1997): **La Metafísica de las Costumbres**. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Barcelona, Espanha: Altaya.
- _____. (2002): **A Paz Perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.
- _____. (2003): **Metafísica dos Costumes**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO.
- _____. (1974): **O Fim de Todas as Coisas**. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Rio de Janeiro: Vozes.

_____. (1980): **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores).

_____. (1983): **Werke in sechs Bänden**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

_____. (1781): Kritik der reinen Vernunft. In: KANT, I. **Werke in sechs Bänden**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

_____. (1784): Was ist Aufklärung. In: KANT, I. **Werke in sechs Bänden**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

_____. (1785): Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. In: KANT, I. **Werke in sechs Bänden**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

_____. (1788): Kritik der praktischen Vernunft. In: KANT, I. **Werke in sechs Bänden**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

_____. (1790a): Kritik der Urteilskraft. In: KANT, I. **Werke in sechs Bänden**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

_____. (1790b): Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. In: KANT, I. **Werke in sechs Bänden**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

_____. (1793): Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. In: KANT, I. **Werke in sechs Bänden**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

_____. (1795): Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: KANT, I. **Werke in sechs Bänden**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

_____. (1797a): Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. In: KANT, I. **Werke in sechs Bänden**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

_____. (1797b): Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. In: KANT, I. **Werke in sechs Bänden**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

_____. (1798): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: KANT, I. **Werke in sechs Bänden**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

- LEBRUN, G. (2001): **Sobre Kant**. Org. Por Rubens Rodrigues Torres Filho; Trad. Por José Oscar de Almeida Marques, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras.
- LOPARIC, Z. (1988): “Kant e o Ceticismo”. **Manuscrito**. XI, 2, pp. 67-83.
- _____. (1990): “Kant e a filosofia analítica”. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Série 2, 2 (1): p. 27-32, jan.-jun. de 1990.
- _____. (1991): “Kant on Indirect Proofs”. **O que nos faz pensar**. n. 4, p. 56-60, abril de 1991.
- _____. (1999): “O fato da Razão – uma interpretação Semântica”. **Analytica**, v. 4, n. 1, p. 13-52.
- _____. (2000): **A Semântica transcendental de Kant**. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência.
- _____. (2000b): “O princípio de bivalência e do terceiro excluído em Kant”, **Studia Kantiana**, n. 2, pp. 105-137.
- _____. (2001): “Acerca da Sintaxe e da Semântica dos Juízos Estéticos”. **Studia Kantiana**. v. 3, n. 1, nov., pp. 49-90.
- _____. (2003a): “O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant”. In: SMITH, Plínio J. e WRIGLEY, Michael B. (Orgs.). **O Filósofo e a sua História**. Campinas: Unicamp/CLE, pp. 481-524.
- _____. (2003b): “As duas Metafísicas de Kant”. **Kant e-Prints**. v. 2, n. 5.
- LOUDEN, R. B. (1986): “Kant’s Virtue Ethics”. **Philosophy**, v. 61, pp. 473-489.
- _____. (2000): **Kant’s Impure Ethics – From Rational Beings to Human Beings**. New York & Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2002): “‘A Segunda Parte da Moral’: A antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes”. Trad. Sofia Helena Gollnick Ferreira. **Ethic@**. Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 27-46, jun. 2002.
- PEREZ, D. (2002): **Kant e o Problema da Significação**. Campinas, SP: UNICAMP. (Tese doutorado).
- ROHDEN, V. (1981): **Interesse da Razão e Liberdade**. São Paulo: Ática.
- THOUARD, D. (2004): **Kant**. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo : Estação Liberdade.