

SISTEMA E LIBERDADE

A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DA ÉTICA EM HEGEL* (I)

Marcelo F. de Aquino
UNISINOS

1. Introdução

As estruturas inteligíveis da ação humana têm por pressuposto, que permite pensá-las e ordená-las, de Platão¹ a Hegel², a unidade de um pensamento que engloba o *todo* da realidade. Os recentes estudos platônicos e hegelianos mostram, cada vez mais, a presença da liberdade e do princípio da razão prática, ou ética, no cerne da estrutura fun-

* Este artigo faz parte de meu Projeto de Pesquisa junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. As idéias e os textos do Pe. Henrique de Lima Vaz estão intima e profundamente assimilados pela minha pesquisa, querendo, como o quero, dar continuidade à mesma tradição filosófica. Agradeço aos colegas Carlos Cirne-Lima e Álvaro Valls, da Linha de Pesquisa “Sistemas Éticos” do mesmo Programa, as observações feitas ao texto, que o enriqueceram ulteriormente. Agradeço, igualmente, ao Professor Carlos Alberto Gianotti, Diretor da Editora UNISINOS, a leitura atenta do manuscrito.

¹ PLATON, *Oeuvres Complètes*, Paris: Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1949. IDEM, *Werke in acht Bänden grieschich und deutsch*, herausgegeben von Günther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke (=GW) in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen

damental da segunda navegação platônica³ e da estrutura lógica do sistema hegeliano. A escritura da unidade de metafísica e ética, ou, segundo a nomenclatura hegeliana, de lógica e filosofia do espírito objetivo, é um dos

Akademie der Wissenschaften, Hamburg; Felix Meiner; Band 3 (=GW3), *Frühe Exzerpte*, unter Mitarbeit von Gisela Schüler. Herausgegeben von Friedhelm Nicolini; Band 4 (=GW4), *Jenaer Kritische Schriften*, herausgegeben von Hartmut Büchner und Otto Pöggeler; Band 6 (=GW 6), *Jenaer Systementwürfe I*, herausgegeben von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle; Band 7 (=GW7), *Jenaer Systementwürfe II*, herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede; Band 8 (=GW8), *Jenaer Systementwürfe III*, unter Mitarbeit von Johann Heinrich Trede, herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann; Band 9 (=GW9), *Phänomenologie des Geistes*, herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heed; Band 20 (=GW20), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, unter Mitarbeit von Udo Ramierl, herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Para esta citação cfr. GW 4, 458, 35. IDEM, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831* (= RPH), Edition und Kommentar von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann/Holzboog, 1973. O texto de 1821 está no segundo volume desta edição. IDEM, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, edición K.-H. Ilting – traducción de Carlos Díaz. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993. IDEM, *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, edizione del testo tedesco, introduzione, traduzione, note e apparato di Vincenzo Cicero, Milano: Rusconi, 1996. IDEM, *Principes de la philosophie du droit*, Texte integral, accompagné d'annotations manuscrites et d'extraits des cours de Hegel, présenté, révisé, traduit et annoté par Jean-François Kervégan, Paris: PUF, 1988, pp. 1-66.

³ Ver H. Cl. LIMA VAZ, Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas, *Síntese Nova Fase* v. 20 n. 61 (1993): 181-197. Vaz afirma que “tentar elevar a hermenêutica da liberdade humana (ou da práxis humana na sua prerrogativa de livre agir) ao plano de uma metafísica da liberdade ou de uma ética enraizada na necessidade suprema do ser revelou-se como uma aventura intelectual de assombrosa audácia, cujas conseqüências foram profundas e decisivas para a história espiritual do ocidente. Platão foi o herói dessa aventura ou o Odisseu desse extraordinário périplo que o lançará nas rotas de uma ‘segunda navegação’, através do oceano do *logos*, da qual tornará para estabelecer nos firmes vínculos do inteligível a natureza, a cidade e o indivíduo. A partir de então o destino da Ética na civilização ocidental está inexoravelmente ligado ao da Metafísica, ou a ciência dos *fins* intrinsecamente ligada à ciência dos *princípios*. Esse *chthēma eis aei* ou a aquisição definitiva do intento platônico, que instaura nas estruturas mentais do Ocidente um arquétipo regulador que alhures denominamos “arquétipo do pensamento transcendental” e que permite, através da referência à normatividade da Idéia, vem a ser, ao fundamento metafísico do ser, seja a crítica dos mitos cosmogônicos das origens seja a crítica dos mitos utópicos dos fins, abrindo assim o espaço para a constituição da Ética e da Política como ciências da regulação racional da *práxis* humana no mundo e no tempo da história”, aqui p. 185. Ver ainda Th. KOBUSCH, *Wie man leben soll: Gorgias*, in: Th. KOBUSCH u. B. MOJSISCH (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, 47-63. Kobusch analisa o *Górgias* sob o ponto de vista da crítica platônica ao imoralismo dos personagens Polos e Cálicles, na qual já se pode descobrir um preâmbulo ao que será a doutrina ética da *República*. Ver ainda T. BORSCHKE, *Die Notwendigkeit der Ideen: Politeia*, in: Idem, *ibid*, 96-114. Borsche estuda na *República* a necessidade das idéias, desenvolvendo duas teses fundamentais. A primeira afirma que os problemas do saber (*Wissensfragen*) são igualmente axiológicos (*Wertfragen*), ou seja, a interrogação em torno do objeto verdadeiro do conhecimento (Idéias) conduz finalmente à determinação do que seja a “vida no bem”. A segunda tese, decorrência da distinção platônica entre *opinião* e *ciência*, afirma que os objetos do saber verdadeiro são imutáveis, assim como o Bem que, por meio deles, nos esforçamos por conhecer. Estas duas teses indicam o roteiro

muitos pontos que aproximam Platão e Hegel⁴. A metafísica da liberdade é o laço mais visível que os une, no começo e no proclamado fim da aventura da filosofia ocidental. As exigências sistemáticas da razão na protologia platônica e na doutrina hegeliana do espírito⁵, conduzem ao Absoluto como princípio da ordem das razões.

O paradoxo da “morte da filosofia”, o “tornar-se mundo”⁶ da filosofia, perpassa em larga escala a filosofia pós-hegeliana, na medida em que esta se proclama pós-platônica⁷. Em outras palavras, depois de Hegel, a filosofia reconhece que sua tarefa teórica não tem mais lugar num mundo que incorporou na sua práxis todos aqueles desígnios e fins da razão que solicitaram por tantos séculos a meditação do filósofo. A filosofia morre na *teoria* para renascer na *práxis*⁸.

seguido por Borsche em dois grandes tópicos: 1. os problemas axiológicos que, na República, se articulam em torno do tema da justiça, estudada no seu duplo lugar ontológico: na alma e no Estado; 2. os problemas do saber, que surgem no âmbito de três questões fundamentais: a. a distinção entre saber e opinião a partir dos respectivos objetos, b. a relação entre as Idéias e as coisas e a sua expressão nominal; c. o *ser verdadeiro* e sua expressão no logos.

⁴ Ver a este propósito, Kl. DÜSING, *Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel*, *Hegel-Studien*, Bd 15 (1980): 95-150; IDEM, *Politische Ethik bei Plato und Hegel*, *Hegel-Studien* 19 (1984): 95-145; IDEM, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, 55-96; W. KÜNNE, *Hegel als Leser Platos. Ein Beitrag zur Interpretation des Platonischen “Parmenides”*, in: F. NICOLIN, u. O. PÖGGELER (Hrsg.), *Hegel-Studien*, Bd 14 (1979): 109-146; R. WIEHL, *Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins*, in: F. NICOLIN u. O. PÖGGELER (Hrsg.), *Hegel-Studien*, Bd 3 (1973): 157-180; H. C. LIMA VAZ, *Filosofia e Cultura: perspectiva histórica*, in: *Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1997, 3-80.

⁵ Ver B. BOURGEOIS, *Hegel – Les actes de l'esprit*, Paris: Vrin, 2001.

⁶ Ver K.-H. ILTING, *Post mortem. La filosofia diviene mondana*, in: K.-H. ILTING, *Hegel diverso*, Roma: Laterza, 1977, 199-231.

⁷ Ver H. Cl. LIMA VAZ, art.cit. 191: “Se a ‘desplatonização’ da Filosofia, para falar como H. J. Kramer, prossegue incessantemente, pelo menos desde Feuerbach, em toda uma vertente do pensamento filosófico, e é mesmo ousadamente aplicada por alguns intérpretes ao próprio texto de Platão, ela não pode ser senão a “desconstrução” (para usar termo da moda) do edifício metafísico que Platão levantou no ocaso de Atenas, nessa tumultuada primeira metade do século IV A.C., e por cujo pórtico penetraram por longos séculos todos os que começavam a filosofar. Mas, desconstruir esse edifício é também não deixar pedra sobre pedra na morada oferecida pela ordem das razões normativas do agir que o homem ocidental habitou durante tantos séculos e que denominamos Ética. O que resta depois dessa ‘desconstrução’ é o niilismo ou os escombros do sentido, que jazem sob os pés do homem errante do nosso tempo”.

⁸ Ver Ot. HÖFFE, *Probleme der Normenbegründung im Gespräch mit Kant und Hegel*, in: D. Henrich, *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, 591-596, aqui p. 594: “Können wir auch heute noch von Kant und Hegel lernen, was Normenbegründung heisst, oder entpuppen sich bei näherer Betrachtung beide als “Meisterdenker” überholter Ansätze, des transzendentalen und des dialektischen Denkens, von denen wir endlich Abschied nehmen müssen? Brauchen wir statt des kategorischen Imperativs Kants mit seinem Rigorismus und den Wahrprüchen einer transzendentalen Vernunft eher den flexiblen, empirisch-analytisch

A filosofia, forma unitária de pensamento inventada pelos gregos, julga, demonstra, ordena e unifica o mundo das coisas e o mundo humano, à luz do *logos*. Os gregos confiaram-lhe a codificação das razões do agir humano e a integração deste na razão do *todo* como razão universal. Na filosofia greco-cristã, o sujeito humano descobre os fins do seu agir referindo-o a um fundamento. Em outras palavras, o agir humano, essencialmente racional e livre, foi pensado pelo sujeito da ação, o ser humano historicamente situado, na sua referência à realidade transcendente do *todo* como fundamento de suas normas. A pretensão de validade universal formulada pela razão clássica greco-cristã, a partir do *nominalismo tardo-medieval*⁹ e, mais especificamente, a partir da *modernidade pós-renascentista*¹⁰, foi posta em questão pela codificação da forma de razão estruturalmente operacional, axiológica e teleologicamente neutra. A razão moderna, *calculus ratiocinator*, levou a cabo com êxito a transformação semântica do conceito de natureza. A fundamentação da ação humana em uma normatividade transcendente, expressão de uma razão universal, tornou-se cada vez mais problemática, devido aos usos diferenciados da razão e à multiplicação de formas específicas de racionalidade¹¹.

Os conceitos modernos de *indivíduo* e de *natureza* são dois pontos pertinentes à linha de ruptura da razão clássica greco-cristã. A hermenêutica do indivíduo está no centro das axiologias da modernidade, de Descartes aos nossos dias. Cabe ao *eu*, nas suas situações e nas suas circunstâncias, assegurar a unidade biopsíquica e espiritual do indivíduo, bem como a forma de suas relações com o mundo, com o outro e com o Absoluto. O indivíduo histórico é o ponto de convergência da trama simbólica da ética hegeliana. Concomitantemente, o advento do modelo mecanicista na ciência moderna transforma a acepção grega do conceito de natureza (*physis*), como princípio de movimento e transformação intrínseco aos seres individuais, que vigorou na cultura ocidental desde as origens da filosofia no

überprüfbar. Utilitarismus? Tut uns statt Kants Beitrag zum akademischen Streit zwischen Empirismus und Rationalismus in der Ethik eher Nietzsche mit seiner Diagnose des europäischen Nihilismus, des Moral- und Legitimationszerfalls not? Gewinnt statt Hegels Tendenz, die bestehenden Verhältnisse zu legitimieren, eher Marx' Forderung eine neue Bedeutung, die Welt aufgrund einer Kritik der politischen Ökonomie zu verändern? Ist statt Kants und Hegels Freiheitsphilosophie eher Freud mit seiner Entdeckung des Unbewussten aktuell, statt der "Professoren-Ethik" Kants und Hegels eher Kierkegaards Erschließung der existentiellen Dimension menschlichen Lebens? Empfiehlt sich statt Kants dunkler Rede vom "Faktum der Vernunft" eher die Klarheit der sprachanalytischen Philosophie oder statt des Solipsismus Kants lieber eine kommunikative Ethik bzw. Transzendentalpragmatik (Apel)? Sind also Kant und Hegel die Magier der falschen Paradigmata in der philosophischen Normenbegründung?"

⁹ Ver O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scotus (XIIIe. – XIVe. Siècle)*, Paris: PUF, 1999.

¹⁰ A este respeito ver as duas obras de J.-F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris: PUF, 1990; *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*, Paris: Vrin/EHESS, 1999.

¹¹ Cfr. H. Cl. LIMA VAZ, *Ética e Razão moderna, Síntese Nova Fase* v. 22 n. 68 (1995): 53-85.

século VI a.C. A versão aristotélica deste conceito foi recebida pelos autores medievais e integrada, com as devidas correções, na doutrina cristã da criação. A ruptura com o conceito grego de natureza, remodelado no âmbito da experiência cristã, faz com que, lentamente, o conceito de Deus-Criador vá se dissolvendo no universo mental do homem moderno.

A nova idéia de razão manifesta-se na constituição de um tipo de ciência que se funda na relação técnica ou experimental do *fazer* dos humanos com o mundo. Na medida em que é o termo desta relação, o mundo apresenta-se como campo dos fenômenos que se oferecem à atividade conceptualizante e legisladora da razão, bem como à atividade transformadora da técnica. Na tradição da divisão aristotélica do saber, a relação poiética ou técnica com a natureza constituía uma forma de saber distinta da forma de saber praxeológica, que regia as relações sociais e políticas. Esta relação técnica com a natureza assume importância sempre maior nas sociedades modernas, e acaba determinando a formação de valores em torno da satisfação das necessidades, um problema fundamental da organização sócio-política moderna.

A revolução científica galileana e as revoluções filosóficas protagonizadas por Descartes¹² e Hobbes¹³ impuseram duplo desafio à metafísica e à ética modernas: 1) pensar a constituição e a estrutura cognoscitiva do sujeito capaz de assumir o novo destino histórico da razão; 2) pensar a natureza da realidade capaz de oferecer-se à atividade demiúrgica do sujeito e plasmar-se como mundo de objetos e artefatos construídos pela *poíesis* humana. As tentativas de superação deste duplo desafio no domínio da *ação* e da *consciência do dever-ser* influenciaram profundamente o itinerário da ética moderna. A ética racionalista e a ética empirista, de Descartes¹⁴ e Hobbes¹⁵ a Kant¹⁶, são marcadas por grande aporia. Esta nasce da incapa-

¹² DESCARTES, Renée, *Oeuvres* (=OV), publiées par Charles Adam e Paul Tannerey. Para o presente estudo ver Vol. XI (=OVXI) *Passion de l'âme*, 293-497, Paris: Vrin, 1974. Ver a edição, o comentário introdutório e as notas de G. RODIS-LEWIS, Paris: Vrin: 1955. Tradução brasileira de J. Guinsburg e B. Prado Júnior, ap. DESCARTES (Os Pensadores), São Paulo: Abril, 1973.

¹³ HOBBS, Thomas, *De corpore. Elementorum Philosophiae. Sectio Prima*, édition critique, notes, appendices et index par K. Schuhmann. Paris: Vrin, 1999. Trad. cast., *Tratado sobre el cuerpo*, introducción, traducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid: Editorial Trotta, 2000. Ver K. SCHUHMAN, *Hobbes. Une chronique. Cheminement de sa pensée et de sa vie*, Paris: Vrin, 1988.

¹⁴ Ver D. KAMBOUCHNER, Descartes, René, 1596-1650, in: M. CANTO-SPERBER (org.), *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003, Vol. 1, 412-419.

¹⁵ Ver M. PÉCHARMANN, Hobbes, Thomas, 1588-1679, in: M. CANTO-SPERBER (org.), *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003, vol. 1, 739-748.

¹⁶ KANT, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften* (=KGS), herausgegeben von der Deutschen (antes Königlich Preussischen) Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter (e predecessores), 1902; Band 3 (KGS3), *Kritik der reinen Vernunft, zweite*

cidade da matriz epistemológica da razão poiética, ou seja, da razão matemática, em fundar uma racionalidade histórica como racionalidade específica da ação. A oposição entre razão pura prática e razão histórica está na raiz da idéia da *ética da razão pura prática* proposta por Kant. O intento de Hegel consiste, precisamente, em transportar a solução desta aporia para o domínio da razão dialética na Filosofia do Direito e na Filosofia do Espírito Objetivo¹⁷.

Hegel criticou o conceito kantiano de *Faktum der Vernunft* (*facto da razão*)¹⁸, isto é, a experiência da liberdade implicada na *experiência do dever* por respeito à *lei*. Sua crítica alcança igualmente a concepção fichtiana de liberdade como *Tatsache des Bewusstseins* (*facto da consciência*), a ser aceito como tal¹⁹. Ao expor na lógica a identidade entre *ser* e *manifestação*, ele define a ação humana como lugar privilegiado da manifestação do ser nos domínios da história. A construção do sistema hegeliano confunde-se

Aufgabe 1787; Band 4 (KGS4), *Kritik der reinen Vernunft*, erste Auflage 1781; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785; Band 5 (KGS5), *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; Band 6 (KGS6), *Die Metaphysik der Sitten*, 1797.

¹⁷ Sobre o kantismo e o hegelianismo, ver D. HENRICH, *Deduktion und Dialektik. Vorstellung einer Problemlage*, in: D. HENRICH, *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, 15-23, aqui 17-18: “Er [Kant] fand das Paradigma für die Methode der Kritik im für die Philosophie entlegenen Feld der Jurisprudenz: Auch hier war aus den Umständen, unter denen Rechtsansprüche entstehen, zu entscheiden, ob sie gültig oder nur vorgeblich sind. In diesem juristischen Sinn nannte er den Rückgang auf den Subjektursprung einer Erkenntnisform, der in Absicht auf die Rechtfertigung der Rationalität dieser Form erfolgt, ihre Herleitung, ihre “Deduktion”. Die Deduktionen der Kritik der Vernunft sind die Muster für eine Methode der philosophischen Begründung geworden, die mit einem anderen für Kantisches Denken charakteristischen Terminus “transzendental” heissen. Kants Deduktion begründet Erkenntnisweisen in Beziehung auf einen Bezugspunkt letzter Evidenz, der ihnen vorausliegt, — auf die Einheit des Vernunftsubjekts, — und aus dessen Funktion, im gegenüber Vernunft indifferenten Weltbestand vernünftige Ordnung einzurichten. Dagegen entspricht Hegels Methode der philosophischen Begründung seinem Grundprinzip, demzufolge der Sinn von Vernunft den von Wirklichkeit erschöpft. Dies Prinzip lässt es weder zu, Vernunft aus einer höchsten Voraussetzung für alle Diskurse noch auch aus einer Funktion des Ordners zu begreifen. So ergab sich Hegels Methodenbegriff einer selbstbezüglichen und darin sich aus sich selbst differenzierenden Begriffsform. Und in ihr konnte Hegel, zum Erstaunen der Zeitgenossen und auch der Nachwelt, nicht nur die Verstehensformen des bewussten Lebens, sondern die Welt als solche in einer Konkretion nachkonstruieren, zu der die Methoden der empirischen Wissenschaft nicht imstande sind.”.

¹⁸ Sobre a concepção kantiana de *facto da razão* ver B. BARBOSA, *Sur une critique de la raison juridique, Les Cahiers de Fontenay* (L'Etat. Philosophie, Morale & Politique) 67/68 (1992), 125-160. G. A. ALMEIDA, Kant e o “facto da razão”: “cognitivism” ou “decisionismo moral”?, *Studia Kantiana* 1(1) (1988): 53-81; IDEM, Crítica, dedução e fato da razão, *Analytica*, v. 4, n. 1; IDEM, Kant e o facto da razão, in: J. A. MacDowell (org.), *Saber filosófico, história e transcendência*, São Paulo: Loyola, 2002, 87-107; Z. LOPARIC, O Fato da Razão — uma interpretação semântica, *Analytica* v. 4 n. 1 (1999): 13-55.

¹⁹ RPH 2, 110: “Bequemer ist es aber, sich kurzweg daran zu halten, dass die Freyheit als eine Thatsache des Bewusstseyns gegeben sey und an sie geglaubt werden müssen”.

com a construção de uma ontologia dialética da ação, na medida em que a própria inteligibilidade do ser constitui-se e manifesta-se em paradigma das formas e dos momentos de sua inteligibilidade. A autodeterminação do conceito é a forma lógica da liberdade, na qual revela-se a inteligibilidade essencial da ação.

Descartes, Hobbes e Kant²⁰ instituíram o sujeito humano com capacidade de pensar a ação humana, como fonte originária de uma ética universal. Ao substituíram o paradigma *ontocêntrico* pelo paradigma *antropocêntrico*, eles redesenham a razão universal no código das modernas filosofias da subjetividade. Posteriormente, o idealismo absoluto de Hegel amalgama a tradição subjetivístico-consciencial com o romantismo alemão e a filosofia da história de Herder, transformando o paradigma antropocêntrico em paradigma historiocêntrico.

Charles Taylor caracteriza o paradigma historiocêntrico como uma *virada expressivista*²¹ que transforma profundamente a concepção das relações do ser humano com a natureza. O expressivismo historiológico abandona a representação estática da natureza como ordem imutável, passando a representá-la como dinamismo criador que se manifesta na infinita profusão de suas formas, ou como processo infinito de auto-expressão. A auto-expressão vem a tornar-se, justamente, o movimento essencial constitutivo do ser como manifestação²². Segundo este paradigma, a história é o lugar privilegiado da manifestação do ser.

²⁰ Ver Kl. DÜSING, Immanuel Kant – iluminismo e crítica, in: L. KREIMENDAHL (Org.), *Filósofos do século XVIII. Uma introdução*, São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004, 236-261, M. CASTILLO, Kant, Immanuel, 1724-1804, in: M. CANTO-SPERBER, *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003, v. 2, 5-11. D. BECKER, Kant's moral and political philosophy, in: R. C. Solomon and K. M. Higgins (eds.), *Routledge History of Philosophy*, London/New York: Routledge, v. VI, 1993, 68-102; P. GUYER (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Sobre a hermenêutica filosófica dos textos de Kant ver D. SCHÖNECKER e Th. ZWENGER, (Orgs.), *Kant verstehen/Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. Ver X. HERRERO, A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental, *Síntese Nova Fase*, 52 (1991) 35-57.

²¹ Ch. TAYLOR, *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*, São Paulo: Loyola, 471-500. Para uma exposição do pensamento de Taylor, ver P. COSTA, Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia política, in: *Charles Taylor*, Milano: Edizioni Unicopli, 2001.

²² GW 11, 380-381: "Das Wirkliche ist darum Manifestation, es wird durch seine Aeusserlichkeit nicht in die Sphäre der Veränderung gezogen, noch ist es Scheinen seiner in einem andern, sondern es manifestiert sich; das heisst, es ist in seiner Aeusserlichkeit es selbst, und ist nur in ihr, nemlich nur als sich von sich unterscheidende und bestimmende Bewegung, es selbst". Para uma exposição metafísica contemporânea que tem a manifestação como categoria estruturante ver Cl. BRUAIRE, *L'Être et l'Esprit*, Paris: PUF, 1983.

O programa filosófico do Hegel da maturidade levou ao seu cumprimento a transposição do *ser* da ontologia clássica como *substância*, para o *ser* da ontologia dialético-especulativa como *manifestação*, ou como *história*. A plena inteligibilidade do ser, sua logicidade elementar, define-se, para Hegel, como movimento lógico do manifestar-se. O revelar-se do ser nessa e por essa manifestação expõe e indica o roteiro metodológico do sistema como percurso dialeticamente articulado dos diversos estágios e formas de manifestação do ser. O ser em sua totalidade sistemática e cada estágio e forma de sua manifestação verificam a estrutura fundamental da dialética da manifestação. Segundo esta, o ser se manifesta primeiramente em sua diferença consigo mesmo e caminha, pelo movimento dialético que o constitui em sua inteligibilidade, para suprimir esta diferença e manifestar-se em sua identidade mediatizada, ou seja, em sua verdade. Cada estágio de manifestação do ser é comparável a um círculo dialético em que o fim retorna ao princípio para assumi-lo na verdade plena de sua manifestação. O sistema apresenta-se, assim, como um círculo dos círculos que abrange a totalidade das formas fundamentais em que o ser se manifesta.

A remodelação hegeliana da metafísica clássica em lógica dialético-especulativa, segundo a idéia matriz da identidade entre ser e manifestação, expõe as razões do que *é* e do que *deve ser* como desenvolvimento imanente do pensamento, rememorando o passado cultural da humanidade, e assimilando o saber de seu tempo. A elevação da *história* à condição de *primum ontologicum*, que implica a historicização do conceito de ser, recebe, pois, o seu acabamento final na escritura hegeliana dos fundamentos da estrutura inteligível universal da ação humana.

A noção de *expressão* ou *manifestação* define a presença do ser humano no tempo, isto é na natureza, como ser criador de história, ou seja, de cultura e de *ethos*. A estrutura conceitual básica do paradigma historiocêntrico é constituída pela articulação destes três conceitos básicos: *história*, *cultura*, *ethos*. A história é a matriz da existência do ser humano no tempo. Os múltiplos aspectos da existência histórica do ser humano são englobados no *ethos*. A constituição da especificidade e da estrutura essencial do *saber* do *ethos* na forma de uma *ética* tem lugar no campo hermenêutico da *historicidade* do *ethos*. A cultura, como espaço simbólico onde os costumes do grupo social vigoram e a conduta dos indivíduos se exerce, tem sua forma ordenadora no *ethos*²³.

O paradigma historiocêntrico põe à ética o problema da postulação de um fundamento à normatividade do *ethos*, que se constitui como tradição ética dotada de constância e regularidade, que seja transcendente às contingências do tempo histórico, mas conciliável com a criatividade do homem como ser histórico. O idealismo alemão, ao pensar o ser como manifesta-

²³ EF IV 365.

ção, ou como história, propõe um novo fundamento, ou uma nova estrutura ontológica ao projeto da filosofia moderna de fazer da ética a forma exemplar da metafísica da subjetividade, ou o sucedâneo da antiga metafísica do ser. A articulação dialética entre *necessidade* do dever-ser (racionalidade do *ethos*), e *liberdade* do sujeito (criatividade) é o problema novo e desafiador que a ontologia do ser como história terá diante de si. Ora, para resolvê-lo é preciso pensar a história como tarefa propriamente humana na perspectiva do *dever-ser* inerente à inteligibilidade do *ethos*, isto é, segundo a estrutura teleológica da própria história.

O presente estudo tem por foco a fundamentação metafísica da ética hegeliana no sistema tardio. O elemento do puro pensamento é começo e termo de chegada do roteiro hegeliano de acesso dialético à exposição do sistema tardio. Este roteiro procede segundo a necessidade intrínseca de seus momentos. Nele a oposição da consciência que caracteriza a exposição fenomenológica do sistema já foi suprimida. Seu desenvolvimento realiza-se, portanto, no domínio da *Idéia* ou do *Absoluto*²⁴. Os silogismos da *Idéia* da Filosofia²⁵ na *Enciclopédia*, de 1830, propõem três roteiros para o discurso hegeliano do sistema tardio. O primeiro silogismo (§575) descreve a escritura da *Enciclopédia*: Lógica – Natureza – Espírito. O espaço teórico fundamental sobre o qual a ética hegeliana edifica-se na sua consubstancialidade com a escritura enciclopédica do sistema define-se mediante quatro pontos angulares de sustentação. São eles: 1) o movimento dialético da gênese do conceito na *Ciência da Lógica* e sua manifestação como verdade da substância e, como tal, verdade da necessidade, ou seja, liberdade; 2) a exteriorização da *Idéia Absoluta* em *Idéia da Natureza*; 3) a passagem do Espírito Subjetivo ao Espírito Objetivo; 4) a exposição do reino da liberdade realizada na Filosofia do Espírito Objetivo e na Filosofia do Direito. Este será o *ordo expositionis* do pensamento hegeliano, porém precedido de uma exposição dos pressupostos modernos do pensamento hegeliano.

2. Pressupostos modernos da ética hegeliana

2.1. Período pré-kantiano

Hegel consumou a virada historiocêntrica da razão. O abandono do paradigma organicista, de predominância vitalista, dominante desde os tempos da filosofia clássica grega até a Renascença européia, pelo paradigma mecanicista como matriz da razão antropocêntrica precedeu o gesto

²⁴ GW 20, § 14, p. 56.

²⁵ GW 20 §§ 575-577, pp. 569-57.

especulativo hegeliano. O paradigma organicista da razão clássica pressupõe a ordem do *cosmo*. O paradigma mecanicista, ao invés, obedece às regras do método, engendrando uma ordem totalmente transparente à razão que a construiu. O modelo mecanicista inaugura o predomínio da concepção físico-matemática como forma da razão moderna, apoiando-se, para tanto, na analogia entre o universo e a máquina. Historicamente, a revolução intelectual operada ao longo da primeira metade do século XVII oscila entre um mecanicismo de tipo acentuadamente racionalista, e um mecanicismo empirista. Duas pré-condições histórico-culturais tornaram possível a formação do paradigma mecanicista: 1) a crise da metafísica clássica com a conseqüente dissolução do antigo *cosmo*; 2) a aceleração, a diversificação e a concentração do fazer técnico na invenção e construção de máquinas e artefatos.

A primeira pré-condição teve lugar no universo das representações, com a lenta dissolução dos arquétipos mentais e das grandes categorias científicas, filosóficas e teológicas que constituíam o cânone da razão greco-cristã. A crítica aos conceitos de *essência* universal, *natureza* e *finalidade*, a partir do nominalismo tardo-medieval, esvazia decisivamente as estruturas do antigo *cosmo* dotado dos predicados de unicidade, finitude espacial, fixismo das essências e da teleologia imanente das naturezas. O ser vivo e o mundo das idéias constituíam, respectivamente, o modelo empírico e o modelo transcendente da ordem dos seres. Estes arquétipos gregos possibilitaram a formação de uma cosmologia cristã que se caracterizava pela composição metafísica da necessidade inteligível, na ordem das essências, com a contingência histórica, na ordem da existência.

A partir da Renascença, com o advento da filosofia racionalista e do correspondente modelo mecanicista na ciência, assiste-se ao primeiro sério abalo da visão antiga do mundo, que resultará na dissolução da representação greco-cristã de natureza. Este abalo originou-se com a publicação da obra de Copérnico (1543), e em seguida com o reaparecimento da visão organicista, de origem estoíca que via a natureza como um grande Todo matricial (*Mater natura*), inspiradora do panteísmo de Giordano Bruno. A concepção propriamente moderna de natureza começa a delinear-se no século XVII, o século do grande racionalismo. Ao pensar a relação de Deus e da natureza como relação de *natura naturans* com a *natura naturata*, Descartes, Espinoza e Leibniz ainda permanecem dentro do paradigma medieval. Contudo, Descartes concebe Deus como Absoluto de liberdade, dotado do poder de criar as assim chamadas “verdades eternas”, significando desta sorte o desaparecimento da teologia do Verbo e do paradigma exemplarista. Por sua vez, Espinoza concebe Deus sob o signo de uma necessidade metafísica que rege a sua manifestação em atributos e modos finitos. Esta sua concepção monista da substância decreta o desaparecimento da dialética da *identidade na diferença*. Finalmente, Leibniz concebe Deus encontrando no mundo a sua justificação (*Teodicéia*), na medida

em que este se apresenta como o “melhor dos mundos”, pressupondo a identidade da estrutura transcendental do ser finito com o princípio de razão suficiente.

A segunda pré-condição teve lugar no universo das técnicas, isto é, no plano do fazer, como processo de abolição do recurso à causalidade transcendente e de transferência para o homem-demiurgo da tarefa de criar nova esfera de objetividade. Esta criação, ou recriação do mundo dos objetos pelo homem torna-se um movimento fundamental de constituição do horizonte ontológico do homem moderno. O nascimento e desenvolvimento, no século XVII, das teorias do Direito Natural²⁶, conhecidas como *jusnaturalismo*, graças sobretudo a Hugo Grotius, com a obra *De jure belli et pacis*, e a Samuel Puffendorf, com a obra *De lege naturae et gentium* caracteriza exemplarmente os primórdios da escritura da Ética no paradigma mecanicista. Grotius e Puffendorf contribuem de maneira decisiva para o advento da ciência ético-jurídica fundada na concepção da lei natural e do direito, rigorosamente naturalista e historicista. Descartes e Hobbes, os dois maiores pensadores do séc. XVII começam a escrever na mesma época os textos fundadores da ética moderna.

Com *Les passions de l'âme*, o primeiro funda sobre a primazia da razão a página inaugural da ética moderna. O projeto cartesiano de uma Moral definitiva formulada segundo o método da nova idéia da razão submete o agir moral à regência de uma razão de tipo dedutivo segundo o modelo da razão matemática. Ainda que este projeto não tenha sido levado plenamente a seu termo, *Les passions de l'âme*, preâmbulo da moral definitiva, inaugura nova concepção das relações entre a razão e a vida psíquica, que substitui o regime prudencial proposto por Aristóteles pela *técnica* do governo das paixões.

Com o *De corpore*, o segundo funda sobre a primazia do corpo o outro grande texto da ética moderna. O projeto hobbesiano inverte a relação entre razão e paixões. A primeira perde sua prerrogativa de norma prática e sua orientação teleológica, ao passo que as segundas passam a gozar da prerrogativa da primazia na conduta das ações.

A comparação entre a *dúvida* cartesiana e a *annihilatio* hobbesiana constata, em primeiro lugar, a metafísica da interioridade de cunho espiritualista na ética cartesiana, e a metafísica da exterioridade de cunho materialista na ética hobbesiana. Nesta última, o conceito de *ser* é substituído pelo conceito de *corpo*, e, portanto, o discurso sobre o ente transmuta-se em discurso sobre o corpo. A *Philosophia Prima* torna-se *physica generalis*, uma análise

²⁶ Para um estudo deste período, ver J.B. SCHNEEWIND, *A invenção da autonomia. Uma história da filosofia moral moderna*, São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001, 93-108; 147-169.

do corpo. A co-extensividade dos conceitos *ens* e *corpus* operada por Hobbes faz do seu *De corpore* um sucedâneo do *De ente* da tradição metafísica. A comparação supra constata, em segundo lugar, que o mesmo paradigma mecanicista rege os procedimentos que representam o ponto de partida das duas filosofias. A razão cartesiana e a hobbesiana²⁷, não obstante as diferentes concepções de método, procedem segundo o modelo *poiético*. Ambas reconstróem a realidade de acordo com as duas formas de *computatio*, a saber, a análise que caminha do complexo ao simples (*subtractio*) e a síntese que procede dos primeiros princípios à ciência (*additio*).

Após o declínio da metafísica clássica, fundamento da ética antiga, e a progressiva perda de credibilidade da transposição dos conceitos fundamentais da tradição ética grega nos sistemas da ética cristã de feição escolástica, a filosofia moderna, tanto a racionalista quanto a empirista, investiu-se da tarefa fundamental de edificação de uma moral rigorosamente racional. Espinoza, Malebranche, Leibniz, Wolff, na vertente racionalista, Locke e Hume, na vertente do empirismo inglês formam o contexto histórico-teórico que precede o projeto kantiano de uma *Metafísica dos Costumes* e o projeto hegeliano de *Sistema* como exposição da identidade entre ser e liberdade, ou da identidade entre metafísica e ética.

2.2. A ética kantiana

2.2.1. A ética kantiana situa-se ao termo de complexa evolução do pensamento ético pós-renascentista, que se instaurou na cultura ocidental com a mudança da idéia de razão sob influência de Ockham²⁸ e Duns Scotus²⁹. Na razão clássica, a primazia metodológica do *lógico* que acolhia a legitimidade da metafísica como ciência do *ser* submetia-se à primazia ontológica do *ser*. Na razão moderna, em virtude da identidade entre o teórico e o poiético que a constitui, a *atividade construtora* da razão passa a definir o *teórico*. O lógico, dócil à atividade teórico-poiética do sujeito, passa a ser a norma ontológica na constituição dos objetos do saber. Nesse novo contexto histórico-cultural, Kant dispõe-se a constituir a moral, ou a ética, definitivamente fundamentada livre das objeções que se faziam, seja contra a filosofia moral de tradição wolffiana, seja contra a moral empirista.

²⁷ Ver L. FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris: PUF, 2000.

²⁸ Ver A. MAURER, *The Philosophy of William of Ockham in the light of its principles*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1999; C. MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Paris: Vrin, 1994. P. V. SPADE, (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

²⁹ Ver Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

A figura teórica assumida pela moderna ciência do agir, na qual prevalece a primazia do *lógico* como pólo de referência dos procedimentos da razão, não somente do ponto de vista metodológico, mas igualmente do ponto de vista ontológico, caracteriza profundamente a ética kantiana. O exercício do conhecimento acontece segundo dois usos distintos, o teórico e o prático. Kant formula a seguinte questão relativa ao exercício do conhecimento: quais os limites de legitimidade desses dois usos da razão? As suas obras críticas consagrarão a primazia do uso prático, pois somente em seu âmbito é legitimamente possível assegurar o conhecimento real do Absoluto. Esta solução kantiana fundamenta a tradição metafísica recebida pelo racionalismo clássico de maneira radicalmente nova. A metafísica passa a assentar-se na ética, cumprindo assim as exigências da razão poética moderna. A ética kantiana apresenta-se, assim, como o sucedâneo da antiga metafísica.

Hegel retomará, em perspectivas diferentes, o programa kantiano de re-instauração da metafísica como ética, em que a idéia racionalista de natureza evoluirá para a separação entre *natureza* e *liberdade*, sob a égide do eu transcendental cuja razão pura conhece um uso teórico independente do uso prático. Considerada na sua acepção formal e, como tal, contraposta à liberdade, a natureza é definida como “a legalidade dos fenômenos no tempo e no espaço” ou sua conexão segundo leis necessárias³⁰. A dimensão teleológica, essencial à concepção greco-cristã e que começara a ser banida pelo mecanicismo racionalista, desaparece da natureza assim pensada deterministicamente. A teleologia reaparece na *Crítica da faculdade do juízo* (1790)³¹, mas aí como objeto de um juízo reflexivo, i. é, procedendo de uma necessidade subjetiva da faculdade de julgar.

A análise da ética kantiana³², aqui proposta como pressuposto da ética hegeliana, focaliza o período crítico³³ do pensamento kantiano. A *Metafísica dos costumes* (1797) coroa o propósito da crítica kantiana de dotar o ho-

³⁰ KGS3, 165, 21-23: “Auf mehrere Gesetze aber als die, auf denen eine Natur überhaupt als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht”. KGS3, 263, 12-14: “Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach nach nothwendigen Regeln, d.i. nach Gesetzen.”

³¹ Ver I. SCHÜSSLER, Le problème de la nature organique dans la *Critique de la faculté de juger* de Kant, in: Fr. DUCHESNE, G. LAFRANCE et Cl. PICHE, *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal/Paris: Bellarmin/Vrin, 2000, 257-272.

³² Ver H. J. PATTON, *The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. Chr. M. KORSGAARD, *Creating the Kingdom of ends*, Cambridge: Cambridge university Press, 2000, 3-221.

³³ A ética pré-crítica de Kant não é aprofundada neste estudo. As principais influências que a formam são as seguintes: a) pietismo, b) racionalismo (tanto na corrente wolffiana procedente de Leibniz, quanto na corrente do Direito Natural racionalista inaugurada por Grotius e Puffendorf), c) os conceitos rousseauianos de moralidade como constitutiva da essência do homem enquanto ser livre, e de autonomia implícito no conceito de liberdade moral, e d) os moralistas britânicos de tendência empirista (Francis Hutcheson, Lord Shaftesbury e David Hume).

mem emancipado de uma ética cujos fundamentos metafísicos encontrem-se na própria liberdade. O estabelecimento das condições transcendentais (*a priori*)³⁴ do uso prático da razão, segundo Kant, manifesta a liberdade em sua autonomia.

A longa jornada que conduz à *Metafísica dos costumes* parte de dois resultados essenciais, relativamente à precedente tradição: 1) a certeza que nem o procedimento dedutivo seguido por Wolff, nem o *moral sense* de Hutcheson são capazes de dar razão da especificidade do conhecimento moral e de assegurar fundamento absoluto à moralidade; 2) a originalidade gnosiológica e ontológica da razão pura prática como lugar teórico da solução daqueles problemas. A construção da estrutura da ética sobre o terreno da razão pura prática claramente circunscrito no universo da razão pura passa, pois, pela *Crítica da razão pura*³⁵ (1ª. ed. 1781, 2ª. ed. 1787), pela *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e pela *Crítica da razão prática* (1788).

O presente estudo do roteiro hegeliano de fundamentação metafísica da ética, que passa pela recepção e pela crítica hegeliana à *Crítica da razão pura*, à *Fundamentação da metafísica dos costumes* e à *Crítica da razão prática*, inspira-se numa leitura metafísico-ética de Kant. Nesta perspectiva, a fundamentação da liberdade finita, que a capacite a acolher, como liberdade, os imperativos absolutos da moralidade, é o problema maior e decisivo levantado por Kant. Supresso o fundamento transcendente da liberdade na ontologia do bem, assegurado pela metafísica clássica, como garantir àquela a condição transcendental *a priori* que a resguarde dos determinismos das leis da natureza, e a constitua como princípio autônomo, ou autolegisador no domínio da moralidade ou da razão prática pura?

2.2.2. A leitura da *Crítica da razão pura*, a partir de meados do século dezenove³⁶, seguiu duas direções. O neokantismo que para solucionar o problema do conhecimento, nos fins daquele século, interpreta a primeira obra crítica da Kant sob o ponto de vista estritamente gnosiológico. E a leitura *metafísica* das obras críticas kantianas, que vigorou, sobretudo na década de vinte do século XX, que interpreta Kant como metafísico, sempre, porém, do ponto de vista da primazia da razão prática. A leitura da *Crítica da razão pura* na perspectiva *crítica* concentra-se na questão do alcance e limites do conhecimento, privilegiando na sua estrutura a *Estética transcendental* e a *Analítica transcendental* (1ª secção da *Lógica transcendental*). A leitura metafísica cria as condições hermenêuticas para

³⁴ Para Kant, cabe observar neste contexto, *espontaneidade* como princípio geral é algo *a priori* e transcendental. Porém todo e qualquer “espontâneo” é *a posteriori* e empírico.

³⁵ Ver P. F. STRAWSON, *The bounds of sense. An essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen&Co., 1978.

³⁶ Sobre o desenvolvimento atual do kantismo ver A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Paris: Flammarion, 1997.

a leitura *ética* na medida em que a ética irá mostrar-se como a figura kantiana da metafísica.

A estrutura da ética kantiana, na leitura *metafísico-ética*, começa a desenhar-se na sua complexa evolução a partir da *Dialética transcendental* e da *Doutrina transcendental do método*. Elas tentam responder à pergunta: como legitimar a metafísica entendida como ciência *a priori* dos princípios e conceitos da razão pura? A resposta à pergunta pede o esclarecimento dos tipos de conhecimento que segundo Kant podem pretender legitimamente o título de ciência. A lógica e a matemática, como ciências das formas, nas quais se exerce a atividade construtora do pensamento, formulam juízos sintéticos *a priori*, constituindo um primeiro tipo de conhecimento. A física newtoniana, ciência dos fenômenos, cujos juízos sintéticos *a priori*, enunciados como leis da natureza fazendo-nos avançar no conhecimento do mundo real, constitui um segundo tipo de conhecimento.

O enlace do conhecimento lógico-matemático com o conhecimento gerado pela física newtoniana institui o modelo de ciência que guia a construção da Estética e da Analítica transcendentais. Este modelo constitui-se como *ciência objetiva*, na medida em que, para Kant, logra reunir as condições necessárias e suficientes para que o uso lógico do nosso entendimento finito possa aplicar-se legitimamente às representações (*Vorstellungen*) que nos vêm pela sensibilidade, dando origem a *juízos sintéticos* (= que fazem avançar o conhecimento) *a priori* (= necessários), capazes de assegurar o conhecimento científico do mundo real. O entendimento humano, para Kant, não é produtor dos próprios objetos, uma vez que todo objeto real deve vir pela sensibilidade sob a forma de fenômeno sendo recebido mediante as intuições *a priori* da mesma sensibilidade (espaço e tempo). Sensibilidade e entendimento contêm as condições de possibilidade do pensamento objetivo. A *Estética transcendental* e a 1ª secção da *Analítica transcendental* ocupam-se, precisamente, destas condições e de sua respectiva estrutura cognoscitiva.

A metafísica é o terceiro tipo de conhecimento com o qual Kant se ocupou. O campo inteligível da versão racionalista leibnizo-wolfiana de metafísica que ele conheceu não era nem o da ciência das formas nem o da ciência dos fenômenos. Na versão racionalista, metafísica era a ciência *a priori* dos princípios e objetos puramente inteligíveis. Ela era, pois, a ciência própria da razão pura, isto é, era a mais antiga das ciências e indispensável à razão³⁷. Deus, a alma imortal e a liberdade³⁸ eram os objetos metafísicos que formavam a abóbada da metafísica racionalista. Na tradição racionalista, a razão humana é dotada de uma tendência natural e incoercível de conhecimento destes objetos metafísicos.

³⁷ KGS3, Vorr., XIV-XV.

³⁸ KGS3, Einl., 7, 6-7.

A Dialética transcendental demonstra que, se por um lado, a razão pura pode *pensar* (*denken*) os três objetos (*Gegenstände*) maiores da metafísica, por outro lado eles não podem ser *conhecidos* (*erkennen*), pois não verificam as condições de possibilidade estabelecidas pela Estética e pela Analítica para o conhecimento dos objetos reais. Uma vez que Deus, a alma imortal e a liberdade garantem o necessário uso prático da razão³⁹, a crítica da razão pura ou especulativa termina por impor obrigatoriamente a busca de outro caminho para assegurar racionalmente o uso da razão prática, que a ética tradicional fundava na metafísica dogmática. O alcance maior da *Crítica da razão pura* é de natureza negativa, ao estabelecer os limites do uso da razão pura no âmbito especulativo. Conseqüentemente, Kant conclui que a metafísica, na sua versão dogmática de ciência da razão pura, não pode levantar nenhuma pretensão de validade objetiva.

Cabe lembrar, neste contexto, a distinção kantiana entre *entendimento* (*Verstand*) e *razão* (*Vernunft*) aristotélica⁴⁰. O *entendimento*, cujo uso legítimo é estabelecido na *Analítica transcendental*, é uma faculdade de *regras*. O conjunto destas regras faz da analítica o *cânon* do entendimento puro, que contém *juízos sintéticos a priori* com alcance real. Em outras palavras, a *forma* do entendimento aplica-se legitimamente ao *conteúdo* das intuições sensíveis. A *razão*, que unifica o mundo inteligível, movendo-se por definição no domínio do supra-sensível, é a faculdade dos *princípios*. Ela permanece no âmbito da *forma* e, não sendo dotada de intuição intelectual, não pode igualmente receber seu conteúdo pela intuição sensível, na medida em que esta é o único caminho que lhe daria acesso à realidade exterior.

O interesse *especulativo* voltado para o *conhecer*, e o interesse *prático* voltado para o *agir* são os dois *interesses* fundamentais que movem a razão. O *conhecimento da natureza* satisfaz o interesse especulativo no âmbito do entendimento. A lei da causalidade empírica rege a ordem e a necessidade do conhecimento da natureza na sucessão dos fenômenos. O pensamento das idéias como simples princípios reguladores do sistema completo da razão deve contentar o interesse especulativo no âmbito da razão pura que, por sua vez, procede inteiramente *a priori*.

O exercício de uma forma de moralidade que atende ao desejo de felicidade inato ao ser humano proporciona uma primeira satisfação ao interesse prático da razão. Leis pragmáticas a serem obedecidas mediante o exercí-

³⁹ KGS3, Vorr., XXX, 34-35.

⁴⁰ A raiz desta distinção está na distinção clássica entre *inteligência* (*intellectus*) e *razão* (*ratio*), cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 8, 431 a 14b 2; 10, 433 a 14-17. Kant insere esta distinção aristotélica assimilada pela tradição latina entre *intellectus speculativus* e *intellectus practicus*, entendidos como duas formas de atividade de uma única faculdade da alma, no contexto da sua própria distinção entre entendimento e razão.

cio da virtude da prudência regem este primeiro nível da moralidade. O interesse prático da razão, contudo, ficaria irremediavelmente insatisfeito se permanecesse sem resposta a pergunta sobre os três *objetos* que são o *fim último* (*Endzweck*) da razão no seu uso transcendental: Deus, imortalidade da alma e liberdade⁴¹. Estes três inteligíveis constituem o fim supremo da razão pura no seu uso transcendente. Cada um destes núcleos, como tal, rege-se por leis que procedem *a priori* da própria razão e enunciam um mandamento absoluto. São as *leis morais*. Este é o contexto do problema da liberdade na reflexão crítica.

Ora, só uma resposta positiva à pergunta pela realidade desses três objetos poderá dar plena satisfação à segunda das interrogações nas quais se concentra todo o interesse da razão, especulativa e prática: *o que devo fazer?*⁴² A resposta positiva àquela interrogação deve ser buscada no âmbito prático, ou seja, no domínio da razão prática. Ora, o prático é “tudo o que é possível por meio da liberdade”⁴³.

Razão prática e liberdade são dois conceitos fundamentais que sustentam a estrutura da ética kantiana. A razão prática, segundo as condições do seu exercício, pode apresentar-se como razão prática *empírica* e razão prática *pura*. Ora, a razão prática empírica prescreve à vontade apenas leis pragmáticas condicionadas *a posteriori* pela inclinação à felicidade, com sua componente sensível expressa no desejo e no prazer. Portanto, nela não se encontra a resposta acerca da existência dos objetos que constituem o *fim último* dos interesses mais altos da razão pura.

O caminho seguido por Kant foi, portanto, o do exame da *razão prática pura* que, por sua própria natureza, prescreve à liberdade *leis morais* que procedem *a priori* da própria razão e têm a forma de um mandamento absoluto, legislando sobre o que *deve ser*, em contraposição às leis da natureza que legislam sobre o que *é*. Resta saber se o interesse supremo da própria razão pura como legisladora da liberdade moral e, portanto, concentrada nas duas perguntas: há um Deus? há uma vida futura? satisfaz-se na ordem prática com as leis da razão pura prática⁴⁴. A interrogação que Kant se faz no final da *Crítica da razão pura*, e que ele deverá responder em suas obras propriamente éticas a partir de 1781 é a seguinte: poderá o caminho da razão pura prática conduzir à realidade do ideal do *Bem supremo* (*höchstes Gut*), unificador de todas *leis morais* na forma de um

⁴¹ KGS3, 826; KGS4, 798.

⁴² KGS3, 833; KGS4, 805.

⁴³ KGS3, 828, 1: “Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist”.

⁴⁴ KGS3, 831, 5-10: “Allein für die Vernunft im praktischen Gebrauche gehört dieses Problem nicht, also haben wir es in einem Canon der reinen Vernunft nur mit zwei Fragen zu thun, die das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen, und in Ansehung deren ein Canon ihres Gebrauchs möglich sein muss, nämlich: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?”

mundo moral tal como *pode ser* de acordo com a liberdade de todos os seres racionais, e tal como *deve ser* segundo as leis necessárias da moralidade? Cabe observar que Kant retoma no clima intelectual e na conjuntura filosófica do século XVIII o projeto platônico de uma metafísica do bem que, a partir de Aristóteles, fora subordinada à metafísica do ser. Kant acolhe a herança platônica na doutrina da primazia da razão prática, ápice da sua metafísica da liberdade.

A ontologia do bem, na metafísica clássica, propiciava o fundamento transcendente da liberdade. A fundamentação da liberdade finita, com o declínio da metafísica clássica, impõe-se como roteiro a ser seguido pela filosofia pós-cartesiana. Entende-se esta fundamentação como capacitação da liberdade a acolher os imperativos absolutos da moralidade. Supresso o fundamento transcendente, como garantir à liberdade a condição transcendental, *a priori*, que a torne imune ao determinismo das leis da natureza e a constitua como princípio autônomo ou autolegisador no domínio da moralidade ou da razão prática pura?

O conceito de liberdade⁴⁵ constitui o cimo do edifício kantiano da razão. Kant distingue, cabe observar antes de tudo, entre a capacidade instintiva de escolha que se encontra igualmente nos animais (*arbitrium brutum*) e a capacidade racional de escolha que abrange todo o domínio do *prático* e obedece a leis ditadas pela razão, seja de natureza empírica ou *pragmática*, seja de natureza *pura* (*liberum arbitrium*). Kant não analisa a liberdade condicionada *a posteriori*, isto é, a *liberdade psicológica* enquanto fato indiscutível da experiência e que se manifesta na capacidade de opor-se seja à coação exterior, seja à coação interior das paixões ou ao mandamento da própria consciência (*Gewissen*). O problema da liberdade vem a propósito da *liberdade transcendental* e do *caráter objetivo* das leis da razão prática pura. Esta sua solução é essencial para a fundamentação de uma *Metafísica dos costumes*. A *liberdade transcendental* que *deve* obedecer a uma legislação procedente apenas dela mesma, é a categoria por excelência da metafísica kantiana.

Segundo as conclusões da *Analítica transcendental*, toda objetividade racional procede, para nós, das intuições da sensibilidade. Como compatibilizar a objetividade que procede das intuições da sensibilidade com a objetividade das leis da razão prática pura? Guido Almeida afirma que “como o conceito de um mundo *noumenal* é problemático, o princípio moral defendido a partir desse conceito permanece tão problemático quanto ele, e por

⁴⁵ KGS5, 3, 24 – 4, 1: “Der Begriff der Freyheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus”. Sobre o problema da liberdade em Kant, ver H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

isso Kant precisa enfrentar a questão colocada e dar uma explicação positiva de como pode nossa vontade, que não é perfeitamente racional, ser determinada por um princípio que é puramente racional. A essa questão, Kant dá respostas diferentes ao longo de sua obra, determinadas, creio, pelo discernimento das dificuldades inerentes a cada tentativa feita. A primeira tentativa, pelo menos na fase crítica, nós a encontramos no “Cânon da razão pura”, que é o capítulo da CRP onde Kant se propõe mostrar que a mesma razão pura que se viu impedida no domínio teórico de dar princípios para a extensão do conhecimento além dos limites da experiência está no entanto perfeitamente habilitada a fornecer princípios no domínio prático.”⁴⁶. Seguindo a argumentação de Almeida, pode-se afirmar que aí no *Cânon da razão pura* tem início a tentativa kantiana de dar uma explicação positiva à interrogação: como pode a vontade não perfeitamente racional ser determinada por um princípio que é puramente racional? Esta tentativa inicial conhecerá duas versões: 1) a dedução da lei moral na terceira parte da *Fundamentação da metafísica dos costumes*; 2) o facto da razão na *Crítica da razão prática*.

A incidência cosmológica, sob forma de oposição entre *natureza* (determinismo) e *liberdade* (espontaneidade) radicaliza o problema no contexto do *Cânon da razão pura*. Na *Dialética transcendental*, esta oposição constitui a 3ª *antinomia* da razão pura⁴⁷, que opõe no mundo a causalidade segundo a liberdade e a causalidade segundo as leis da natureza. A causalidade segundo liberdade é dotada de *espontaneidade*⁴⁸ pela qual pode inaugurar no mundo uma sucessão de efeitos a partir de um começo absoluto (transcendente ao tempo), isto é, que não pressuponha nenhuma causa mundana anterior ao seu agir e deva ser pensada como *coisa-em-si* que só se manifesta no tempo como fenômeno (*als Erscheinung*) por meio de seus efeitos. A causalidade segundo natureza procede de acordo com uma cadeia infrangível de causas e efeitos e não admite um começo absoluto no domínio dos fenômenos.

A 3ª *antinomia*, como os outros conflitos da razão pura consigo mesma, é insolúvel no terreno da metafísica dogmática. Mas, segundo as conclusões da *Crítica*, ela pode receber uma solução satisfatória situando em planos gnosiológicos diferentes, a *natureza*, domínio dos fenômenos regido pelo determinismo das leis estabelecidas no nível do entendimento, e a *liberdade*, domínio noumenal onde vigora uma causalidade puramente inteligível. Não se trata de provar nesse contexto nem a realidade nem a possibilidade da liberdade, pois tal prova não pode ter lugar numa consideração

⁴⁶ G. A. ALMEIDA, Kant e o facto da razão, in: J. A. MAC DOWELL (org.), *Saber filosófico, história e transcendência*, São Paulo: Loyola, 2002, 87-107, aqui p. 92.

⁴⁷ KGS3, 472-475. Cabe dizer que a 4a. *antinomia* é uma variante da 3a.

⁴⁸ Ver o §53 dos *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, KGS4, 343-347.

transcendental que procede apenas por conceitos. Trata-se, antes, de mostrar a legitimidade da liberdade como idéia transcendental definida por sua espontaneidade absoluta⁴⁹. Uma vez assegurada esta legitimidade, vem a pergunta: a liberdade transcendental pode ser conhecida como liberdade prática pura ou *a priori* pela ação, no mundo dos fenômenos, de sua causalidade inteligível, de tal sorte que sua realidade, estabelecida *a priori*, se comprove no mundo dos fenômenos pelo próprio exercício da vida moral? Ou não se está em face do que Kant denomina a *ilusão da liberdade*⁵⁰?

A argumentação kantiana passa por uma distinção importante. Se, por um lado, o uso prático da razão no nível *pragmático* pode encaminhar a liberdade, pela virtude da prudência, à obtenção da felicidade, por outro lado, apenas o uso prático da razão *pura* torna possível o exercício da liberdade transcendental pela qual o ser racional participa do reino da graça (Leibniz) ou do *mundo inteligível* (*Welt der Intelligenz*), distinto da natureza e organizado segundo as leis da *moralidade* sob a regência do Bem supremo. No plano do uso prático da razão pura, a liberdade apresenta-se não somente como pretendente à felicidade, mas como *digna* de ser feliz.

A reflexão crítica da ética kantiana persegue o cumprimento do programa teórico de estabelecer a realidade do *mundo moral* como objeto da razão pura prática e como lugar de exercício da liberdade transcendental. Um problema decisivo precisa ser solucionado, nos termos que foram definidos na *Crítica da razão pura*. A partir do *dever-ser* absoluto da ação moral, o caráter inteligível que se deve necessariamente supor na liberdade transcendental — uma vez definido o caráter (= marca) como a lei da causalidade de uma causa eficiente — embora não possa ser imediatamente conhecido como tal, é capaz de produzir efeitos no mundo dos fenômenos, que não podem ser explicados pelo caráter empírico da liberdade pragmática?

Kant sabe que, seguindo o procedimento dedutivo de Wolff ou o *moral sense* de Hutcheson, não pode assegurar o fundamento absoluto da moralidade, e nem propor as razões específicas do conhecimento moral. Ele também já está convencido da originalidade gnosiológica e ontológica da razão pura prática. Tanto na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, quanto na *Crítica da razão prática*, a razão pura prática circunscrita no universo da razão pura, é o lugar teórico em que ele expressa a estrutura da ética. Os conceitos de *autonomia*, predicado da liberdade transcendental, e de *facto da razão*, inerente à lei moral instituem, assim, o fundamento definitivo da ética kantiana.

⁴⁹ KGS3, 570-587; ver ainda a nota do § 53 dos *Prolegômenos*.

⁵⁰ KGS3, 477.

2.2.3. Javier Herrero, resumindo as bases que Kant colocou na *Crítica da razão pura*, afirma que “três pressupostos são importantes para a compreensão de suas obras morais (...) a distinção entre coisa em si e fenômeno (...), a distinção entre conhecer e pensar (...), a distinção e a relação entre o mundo noumenal, mundo dos princípios a priori da razão, e o mundo fenomenal ou sensível, que deve ser regulado pela lei da razão”⁵¹.

A fundamentação da ética como metafísica dos costumes⁵² à luz do conceito crítico de metafísica como ciência *a priori* da razão pura e, portanto, sem admissão de qualquer elemento empírico, é o propósito perseguido por Kant em sua primeira obra ética, que leva o nome, precisamente, de *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁵³. Seu método obedece a um procedimento *analítico* nas duas primeiras secções, e a um procedimento *sin-tético* na terceira secção. A passagem do conhecimento moral *comum* da razão aos conceitos filosóficos implicados necessariamente no conhecimento moral é o objeto da 1.ª. Secção⁵⁴. *Boa vontade (guter Wille)*, *dever (Pflicht)*, *respeito (Achtung)*, *lei (Gesetz)* são os conceitos filosóficos expostos nesta secção.

Boa vontade é o conceito que inaugura o discurso da ética kantiana. Este conceito em si, não tem nenhuma limitação, e sem ele nada mais pode ser dito *bom* moralmente. A boa vontade define o uso prático da razão voltado para uma vontade absolutamente boa em si mesma como o Bem supremo, e não para a felicidade, para a qual é suficiente o instinto. Ainda segundo Herrero, “boa vontade é unicamente aquela que se determina pela sua própria lei, a lei da razão, e é a partir dessa atitude, dessa “*Gesinnung*”, que poderá se propor fins que serão bons, que poderá avaliar todas as outras coisas como boas ou más. (...). Mas o que é propriamente uma boa vontade? Quando uma vontade é boa absolutamente? Trata-se do problema da relação da vontade com a razão. É este problema que nos levará ao imperativo categórico, princípio supremo da moralidade”⁵⁵.

O dever, que encontra a explicitação do seu conteúdo na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e a sua forma na *Crítica da Razão Prática*, é o seguinte conceito ético kantiano. Kant distingue entre ação feita de acor-

⁵¹ F. J. HERRERO, A Ética de Kant, *Síntese – Rev de Filosofia* v. 28 n. 90 (2001): 17-36, aqui 20-21.

⁵² KGS4 Vorr. 387-392.

⁵³ Ver os seguintes comentários, P. GUYER (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lanham: Rowman&Littlefield, 1998. O. HÖFFE (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000 3ed. R. P. WOLFF, *The autonomy of the reason. A commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Gloucerst Mass.: Peter Smith, 1986.

⁵⁴ A 1a. Secção intitula-se *Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen*.

⁵⁵ F. J. HERRERO, *art. cit.* 20.

do com o dever (*pflichtmässig*) e ação *por dever* (*aus Pflicht*). Uma primeira proposição do conhecimento moral filosófico enuncia-se a partir da aplicação da ação por dever ao instinto universal para a felicidade: 1) há uma lei que prescreve a prossecução da própria felicidade não por inclinação (instinto), mas *por dever* (razão)⁵⁶. Em consequência da primeira, enuncia-se uma segunda proposição: 2) uma ação por dever tem seu valor moral não na intenção que mediante ela se quer atingir, mas na máxima que a ordena; não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas puramente do princípio do querer segundo o qual a ação foi praticada, prescindindo de todos os objetos da faculdade do desejo⁵⁷.

A partir destas duas proposições, Kant enuncia uma terceira que define o dever moral: 3) o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei⁵⁸. Os conceitos filosóficos de *respeito* e de *lei* comparecem estritamente articulados nesta proposição. O único objeto de respeito no sentido absoluto é o *ditame* (*Gebot*) da lei moral que se relaciona com a vontade como sendo seu princípio, não como seu efeito⁵⁹. Portanto, a lei moral é o princípio objetivo da vontade que, como princípio subjetivo, assume a forma de uma máxima⁶⁰. Boa vontade, dever, respeito e lei são conceitos que se encontram no conhecimento moral comum e que, por sua própria natureza, só podem ser atribuídos à razão pura prática emergindo analiticamente como conceitos propriamente filosóficos na passagem do conhecimento moral comum ao conhecimento filosófico.

A articulação destes conceitos com a *Metafísica dos costumes* é o objeto da 2ª seção⁶¹. Kant quer mostrar que o agir *por dever*, que confere à ação o valor moral, exige que o conceito de dever não se fundamente na experiência (*a posteriori*), o que abriria a porta para a intromissão do egoísmo na motivação da ação. A validade absoluta da lei moral para todo ser racional é o pressuposto da imposição do dever à vontade como necessidade de

⁵⁶ KGS4, I, 399: “so bleibt noch hier wie in allen anderen Fällen ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht”.

⁵⁷ KGS4, I, 399-400: “eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit de Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloss von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist”.

⁵⁸ KGS4, I, 400: “Pflicht ist Notwendigkeit eines Handlung aus Achtung fürs Gesetz”.

⁵⁹ KGS4, I,: “Nur das, was bloss als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage beider Wahl ganz ausschliesst, mithin das blosses Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot sein”.

⁶⁰ KGS, I, 400-401: “Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluss der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das Gesetz und subjektiv *reine Achtung* für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten”.

⁶¹ A 2a. Seção intitulada-se *Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten*.

agir por respeito à lei. A origem desta validade está na *razão pura (a priori) prática* e não numa análise psicológica (*a posteriori*) da natureza humana (empirismo moral) nem numa simples dedução a partir da razão pura teórica (intelectualismo moral). A demonstração da validade absoluta da lei enquanto constitutiva da idéia da perfeição moral é, portanto, o propósito da *Metafísica dos costumes*.

A perfeição moral só pode ser atributo da *vontade livre*, ou seja, da capacidade de agir segundo a representação da lei, isto é, segundo *princípios*. A *dignidade* do ser humano como ser racional procede somente da vontade livre. Cabe à *Metafísica dos costumes* dar-lhe a consciência dessa dignidade⁶². A interrogação decisiva da *Fundamentação da metafísica dos costumes* é a seguinte: que tipo de relação deve estabelecer-se entre *lei* e *vontade* (ou a *representação* da lei) para que a vontade se constitua como vontade *moral*, isto é, capaz de agir por *dever* em *respeito* à lei? A doutrina do *imperativo categórico* é a resposta de Kant a esta pergunta.

Os conceitos filosóficos que, inicialmente, se apresentam na explicitação desta doutrina são: *obrigação (Nötigung)*, *ditame* ou *mandamento (Gebot)* e *imperativo (Imperativ)*. Se a vontade não é, em si mesma, plenamente conforme à razão, suas ações de acordo com a lei serão objetivamente necessárias, mas subjetivamente contingentes. A relação das leis com tal vontade para que as suas ações se tornem subjetivamente necessárias deverá ser uma relação determinante que assuma a forma da obrigação. O ditame ou mandamento da razão é como se conhece a representação de um princípio objetivo, na medida em que é obrigatório para a vontade. A forma desse mandamento é um imperativo⁶³.

O imperativo é, pois, a forma racional do *dever-ser (Sollen)*, e determina uma vontade sujeita à obrigação, ou que não é idêntica ao bem, como o é a vontade divina. Ele é, pois, uma regra *prática* que impõe os princípios necessários da razão como razão prática a uma vontade sujeita subjetivamente à contingência. Kant distingue entre *imperativo hipotético* e *imperativo categórico*. O imperativo hipotético dita a necessidade *prática* de uma ação como *meio* para alcançar determinado fim. O imperativo categórico⁶⁴ dita incondicionalmente a necessidade de uma ação em razão dela

⁶² KGS4, II, 411-413.

⁶³ KGS4, II, 413, 4-11: “das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist. Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heisst Imperativ”.

⁶⁴ Meu colega Cirne-Lima lembrou-me, com razão, que seria importante antecipar, o que o faço nesta nota, a crítica de Hegel ao Imperativo Categórico, que é formal e, assim, vazio. Habermas tentou de várias maneiras fugir às objeções de Hegel a Kant, propondo algumas reformulações do Imperativo Categórico.

mesma. No domínio da moralidade, o imperativo categórico é o mediador entre lei e vontade finita, para que essa possa agir por dever, em respeito à lei e, assim, agir moralmente. A *possibilidade* do imperativo categórico está, portanto, implicada em sua *necessidade* para que uma ação da vontade contingente se torne necessariamente *boa (ação moral)* — ou para que a ação da vontade corresponda à sua natureza de *boa vontade*.

A maior parte da 2ª seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁶⁵ explicita a possibilidade do imperativo categórico, que reside toda em sua natureza *a priori*, ou independentemente de qualquer motivação da experiência. O imperativo categórico exprime a relação necessária da ação com a vontade, como representação da lei. Ele é enunciado numa proposição sintético-prática *a priori*, que contém apenas a lei e a máxima (princípio subjetivo do agir) que ordena agir em conformidade com a lei⁶⁶. A forma categórica do imperativo deve exprimir a *universalização* da *máxima*, dando-lhe a forma da lei, ou do princípio objetivamente necessário do agir moral como tal.

Estas condições de possibilidade estão explicitadas numa primeira proposição sintética *a priori*, forma fundamental do imperativo categórico: 1) “Age somente segundo uma máxima por meio da qual possas querer, ao mesmo tempo, que ela se torne lei universal”⁶⁷. Na *Crítica da razão pura*, esta fórmula reza: “Age de tal maneira que a máxima de tua vontade possa valer igualmente em todo tempo como princípio de uma legislação universal”. Todos os imperativos do dever derivam desse único imperativo, como de seu princípio.

O conceito *natureza* nomeia de maneira adequada (realidade das coisas enquanto determinada por leis universais), a *universalidade* de uma lei segundo a qual determinados efeitos são produzidos. O imperativo categórico, visando atender à recíproca inerência entre lei e universalidade, pede esta segunda formulação: 2) “Age de tal sorte como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, por tua vontade, lei universal da natureza”⁶⁸. Cabe lembrar que o conceito de natureza no domínio da razão pura teórica, que diz respeito à legalidade universal dos *fenômenos*, é distinto do conceito de natureza no domínio da razão pura prática, que se refere às leis do mundo inteligível e, portanto, a uma *natureza supra-sensível*.

A compreensão do ser racional como autototalidade, aquele que existe como *fim em si mesmo*, manifesta-se justamente como *valor absoluto* na

⁶⁵ KGS4, II, 421-440.

⁶⁶ KGS4, II, 421.

⁶⁷ KGS4, II, 421, 7-8: “handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde”.

⁶⁸ KGS4, II, 421, 18-20: “handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte”.

esfera da moralidade. Ela implica uma terceira formulação do imperativo categórico: 3) “Age de tal maneira que trates sempre a humanidade, tanto em tua pessoa quanto na de qualquer outro, nunca simplesmente como meio, mas ao mesmo tempo e simultaneamente como fim”⁶⁹. Segundo Kant, daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição última de seu acordo com a razão prática universal. A compreensão da idéia de vontade de todo ser racional como vontade legisladora universal é a fórmula da autonomia.

A lei moral assume a forma necessária de imperativo categórico para o ser racional como um *dever-ser* ou uma *obrigação*. Cabe à *Fundamentação da metafísica dos costumes* demonstrar *a priori* que tal imperativo existe, porque é necessário ao exercício do agir moral em todo ser racional. O imperativo categórico não pode ser derivado de qualquer peculiaridade da natureza humana, ou originar-se empiricamente de motivos contingentes, já que o dever, do qual o imperativo é a forma, vale necessariamente para qualquer ser racional. A *aprioridade* do imperativo categórico decorre disso.

A conexão dos conceitos de *vontade* (*Wille*) e de *universalidade* (*Allgemeinheit*), implicados na fórmula do imperativo categórico, fundamenta a possibilidade do agir moral como obediência incondicionada ao dever. A relação entre estes dois conceitos articula outro problema fundamental a ser respondido pela *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “Para todo ser racional é uma lei necessária a de julgar sempre as suas ações segundo máximas a respeito das quais ele mesmo possa querer que elas sirvam de leis universais”⁷⁰. Trata-se de uma lei que: 1) rege necessariamente a *vontade* de todo ser racional; 2) legisla sobre o que *deve* incondicionalmente *ser*, mesmo que, de fato, nunca venha a sê-lo. Kant formula, neste passo da *Fundamentação*, o princípio prático da vontade como condição suprema de sua correspondência com a ordem prática universal, princípio que exprime “a idéia da vontade de todo ser racional como vontade legisladora universal”⁷¹. Trata-se da fórmula do princípio da autonomia, abóbada da concepção kantiana da vontade, que traduz a identidade na diferença entre a vontade e a lei universal da moralidade na medida em que a vontade, na passagem da máxima ao imperativo categórico, torna-

⁶⁹ KGS4, II, 429, 10-12: “Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst”.

⁷⁰ KGS4, II, 426, 22-25: “ist es ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen?”.

⁷¹ KGS4, II, 431, 14-18: “hieraus folgt nun das dritte praktische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemeinen gesetzgebenden Willens”.

se legisladora universal. Em outras palavras, a vontade se autodetermina pela lei, sendo, portanto, autolegisladora. O dever é a síntese de vontade autodeterminadora e lei.

A posição do sujeito racional na ordem prática, isto é, livre, como centro do universo moral e como razão de ser da lei moral constitui o núcleo da “revolução copernicana” de Kant no domínio da ética. Ela exclui toda *heteronomia* e, portanto, toda origem transcendente da lei. Na passagem da *máxima* à *lei*, a vontade, que no exercício da sua autonomia deixou de ser *livre-arbítrio* contingente (*Willkür*) exposto aos motivos empíricos *a posteriori* como as inclinações e os desejos (por exemplo, da felicidade ou da perfeição) mostra-se *vontade universal* (*Wille*). Esta vontade é, no seu sentido pleno, *liberdade*. Kant escapa ao solipsismo moral e ao relativismo individualista graças à possibilidade da universalização da *máxima*. Mediante esta universalização, ele pensa o ser racional, como legislador universal, sistematicamente unido aos outros seres racionais por leis comuns para constituir um *reino dos fins* (*mundus intelligibilis*), análogo à *ordem da natureza*. A ordem da natureza estabelece a legalidade dos fenômenos. O reino dos fins unifica teleologicamente o agir dos seres racionais.⁷²

Kant define a moralidade como a relação de todas as ações com a legislação por meio da qual, e somente por meio da qual, é possível um reino dos fins. O dever é definido, então, como a necessidade inerente ao agir dos seres racionais como membros desse reino, de onde lhes advém a prerrogativa da *dignidade* e o fundamento do *respeito* pela lei neles imanente⁷³. O princípio supremo da moralidade está na *autonomia* da vontade. Princípios ilegítimos, qualquer que seja a forma com que se apresentem, empírica ou racional, têm sua fonte na *heteronomia*. A *boa vontade* simplesmente tal, cuja lei é o imperativo categórico, enunciado logicamente como juízo sintético *a priori* da razão pura prática, constitui a autonomia. No imperativo categórico, o predicado da boa vontade participante de uma legislação universal não pode ser analiticamente deduzido de uma vontade afetada por motivações empíricas.

Na terceira seção⁷⁴ da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant formula uma outra pergunta: como é possível um juízo sintético *a priori* prático? A solução definitiva a esta pergunta vai exigir-lhe a redação de uma *Crítica da razão prática*. A definição de vontade (*Wille*) da qual emerge o conceito de liberdade como chave para explicação da autonomia da vontade inaugura a 3ª seção da *Fundamentação*: “A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos na medida em que são racionais e a liber-

⁷² KGS4, II, 431-440.

⁷³ KGS4, II, 438-440.

⁷⁴ A 3a. seção intitula-se *Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft*.

dade seria a propriedade dessa causalidade pela qual ela pode agir independentemente de causas externas que a determinem”⁷⁵.

Todo agir é um agir segundo leis. Logo, no caso da vontade livre, essa lei só pode proceder dela mesma. Sendo lei da vontade livre, essa lei só pode proceder dela mesma. Sendo lei goza, por definição, do predicado da universalidade, verificando assim exatamente, a forma do imperativo categórico. Portanto, é a mesma coisa uma vontade livre e uma vontade sob as leis morais. A dialética entre liberdade e lei articula-se aqui, evitando o círculo vicioso, na inter-causalidade entre a liberdade como *ratio essendi* da lei e a lei como *ratio cognoscendi* da liberdade⁷⁶.

2.2.4. A tarefa crítica de examinar as pretensões metafísicas da razão finita, iniciada com a *Crítica da razão pura*, alcança um patamar ulterior na *Crítica da razão prática*. A *faculdade prática* (*praktisches Vermögen*) da razão em todos seus aspectos passa a ser objeto da tarefa crítica. Não se trata de uma crítica da razão *pura* prática, pois o uso *prático* da razão pura prova-se na própria ação⁷⁷. O escopo de Kant na *Crítica da razão prática* é mostrar que, mediante o exame crítico dos usos da razão prática, a razão, na medida em que é empiricamente condicionada ou, em geral, condicionada *a posteriori*, é incapaz de fornecer à vontade um fundamento para o seu agir sob a *lei moral* incondicionada.

O plano adotado na *Crítica da Razão Prática* é o mesmo da *Crítica da Razão Pura*. O procedimento metódico, porém, é inverso ao adotado na primeira crítica. Na razão pura procede-se da sensibilidade aos conceitos e aos princípios. Na razão prática passa-se dos princípios aos conceitos e, finalmente, aos sentidos⁷⁸. O ponto de partida na razão prática é a lei da causalidade inteligível imanente ao exercício da *liberdade*, único princípio prático puro, e a determinação dos objetos aos quais pode ser aplicada.

Kant divide a *Crítica da Razão Prática* em duas grandes partes: 1) Doutrina elementar da razão pura prática, que compreende a Analítica e a Dialética; 2) Doutrina do método da razão pura prática. A Analítica enumera os princípios da razão pura prática com os correspondentes teoremas (*Lehrsätze*), bem como enuncia a lei fundamental, que não é outra senão o imperativo categórico, segundo a fórmula que faz da máxima da vontade princípio de uma legislação universal. Ou seja, enuncia o princípio da

⁷⁵ KGS4, III: “Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann”.

⁷⁶ KGS5, Vorr., 4, nota.

⁷⁷ KGS5, Vorr., 3, 10-12: “denn wenn sie als reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat”.

⁷⁸ KGS5, Einl., 32, 22-24: “Denn in der gegenwärtigen werden wir von Grundsätzen anfangend zu Begriffen und von diesen allererst, wo möglich, zu den Sinnen gehen”.

autonomia. Kant compara⁷⁹ este princípio formal, ou *a priori*, com os princípios materiais, ou *a posteriori*, e que são ou subjetivos (empíricos), sejam exteriores⁸⁰, sejam interiores⁸¹, ou objetivos (racionais), sejam exteriores⁸², sejam interiores⁸³.

Ao recuperar a história da ética, Kant mostra a insuficiência de todas as propostas até então formuladas, que fundavam a lei suprema da moralidade num princípio material. O *imperativo categórico*, expressão da autonomia, é a faculdade autolegisladora da vontade capaz de dar à própria ação a forma pura do dever. A distinção do modelo da ética clássica da *eudaimonia* e do modelo da ética kantiana do *dever* aparece com grande nitidez nestas páginas da *Crítica da razão prática*, em que Kant se empenha em demonstrar que é possível e necessário admitir-se, tendo em vista o uso prático da razão pura, uma vontade auto-legisladora, capaz de passar da máxima subjetiva a uma lei universal objetiva.

A dedução dos princípios da razão pura prática⁸⁴, ou seja, a justificação de uma validade *a priori* ou universal, é o primeiro passo dado desta demonstração. Ela mostra que a razão pura é igualmente prática, isto é, contém a possibilidade de uma determinação da vontade *a priori* independentemente de qualquer fator empírico. A demonstração desta determinação, caso não implique a existência de um *facto* sobre o qual se apoie o pretendido alcance real do uso prático da razão pura, permanece no âmbito da simples idéia ou no âmbito puramente formal. Contudo, paradoxalmente, tal fato deve ocorrer no domínio do inteligível puro, ou gozar da *aprioridade*, o que parece opor-se à natureza *a posteriori* de todo *facto* para uma razão finita. Kant afirma a existência deste *facto da razão (Faktum der Vernunft)* atestado pelo próprio exercício da autonomia na obediência à lei moral⁸⁵. Portanto, a *lei moral* nos é dada imediatamente como um *facto*, sem qualquer intuição, que não pode ser explicado por nenhum dado do mundo sensível⁸⁶.

⁷⁹ KGS5, 69, I, Lehrs. IV, Anm. 2, .

⁸⁰ Educação (Montaigne), constituição civil (Mandeville).

⁸¹ Sentimento físico (Epicuro), sentimento moral (Hutcheson).

⁸² Vontade de Deus (Crusius, teólogos em geral).

⁸³ Perfeição (Estóicos, Wolff).

⁸⁴ KGS5, 72-87, I, 1.

⁸⁵ KGS5, 72,4-8: "Diese Analytik thut dar, dass reine Vernunft praktisch sein, d.i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne – und dieses zwar durch ein Factum, worin sich reine Vernunft bei uns in der That praktisch beweiset, nämlich die Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur That bestimmt".

⁸⁶ KGS5, 74, 4-9: "Dagegen giebt das moralische Gesetz, wenn gleich keine Aussicht, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches factum an die hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige giebt, ja diese sogar positive bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen lässt".

A ética kantiana pretende explicar a causalidade inteligível da vontade produzindo efeitos reais no mundo sensível, ou a realidade da lei moral como lei de um mundo inteligível. A doutrina do *facto da razão* é, do ponto de vista da sua *Wirkungsgeschichte*, a pedra angular da ética kantiana. A possibilidade da liberdade transcendental, admitida pela razão teórica, torna-se *efetividade* na lei moral que é, por definição uma lei da causalidade por meio da liberdade⁸⁷. O agente moral como tal, mediante a lei moral, age no mundo sensível sem ser determinado pela causalidade empírica ou fenomenal, determinado que é, *a priori*, pela causalidade inteligível atestada no *facto da razão*.

Kant mostra aqui a solução final da 3ª. antinomia da razão pura, compatibilizando a causalidade inteligível da liberdade que produz um começo *absoluto* numa sucessão de efeitos no mundo sensível, com a causalidade empírica que permite apenas começos *relativos* no mundo dos fenômenos. A liberdade e a lei moral, pensadas segundo a dialética do *ser* e do *conhecer*, ou da *ratio essendi* (liberdade) e da *ratio cognoscendi* (lei moral), constituem um único *facto da razão*, e a única comprovação, em nós e para nós, da existência do mundo inteligível, ou de uma natureza supra-sensível. Kant reencontra o caminho para a Metafísica como metafísica da subjetividade, que tem por objeto o inteligível puro, ou o *a priori*, não mais no domínio da *razão pura teórica*, e sim no domínio da *razão pura prática*.

A *Dissertação* de 1770 iniciou o longo itinerário crítico de Kant que alcança seu termo no 2º. livro da *Crítica da razão prática*, onde o filósofo traça os lineamentos da Metafísica como Ética. Em geral, a *dialética da razão pura* examina os discursos possíveis da razão pura, tanto no seu uso *especulativo*, quanto no seu uso *prático*. Ora, o uso especulativo mostra a razão em contradição consigo mesma, ou às voltas com antinomias e paralogismos no conhecimento dos objetos supremos do seu interesse: liberdade, imortalidade da alma, Deus. Portanto, a Metafísica no seu uso especulativo não é possível como ciência do real.

O uso prático aponta para o Bem supremo como objeto total da razão enquanto prática. Ora, a *Crítica da razão prática* mostra que esse Bem, na medida em que não é idêntico com a vontade pura (como no caso de Deus) não pode, sendo-lhe *exterior*, determinar a nossa vontade, prescrevendo-lhe *a priori* a lei moral. Daqui a falência das tentativas de fazer do Bem supremo, por meio de princípios heterônomos da *felicidade* e da *virtude*, o determinante da vontade. Somente a lei moral pode determinar *a priori* a vontade e fundamentar um uso legítimo da razão prática no conhecimento do Bem supremo como exigência necessária da vontade do ser racional.

⁸⁷ KGS5, 78-79.

Kant dedica-se a responder na 2ª. seção do 2º. livro da *Crítica da razão prática* ao problema por ele até então não respondido: como é possível praticamente, isto é, como objeto da razão pura prática, o Bem supremo?⁸⁸. Sua resposta parte da supressão crítica da antinomia da *Razão prática*, por ele descrita como oposição entre o *desejo da felicidade*, como causa das máximas da *virtude*, e a *máxima da virtude*, como causa da felicidade. Tal antinomia é superada pela elevação do ser racional como *ser moral*, à existência no mundo inteligível (*Verstandeswelt*), recebendo assim o estatuto ontológico de *noumenon* — elevação atestada pela *lei moral* como única determinação *a priori* da liberdade.

A primazia da razão prática pura em sua relação com a razão pura especulativa funda-se nessa prerrogativa singular da lei moral em sua relação determinante com a liberdade⁸⁹. Em outras palavras, somente no âmbito da razão pura prática a razão como tal vê satisfeito seu interesse supremo, qual seja a determinação efetiva da vontade em vista do fim último e perfeito, ou do Bem mais alto do ser racional

A existência dos três objetos mais elevados da razão e exigidos pelo seu uso prático – imortalidade da alma, liberdade, Deus – e indemonstrável teoricamente, pode ser legitimamente *postulada*, a saber: expressa numa proposição teórica não demonstrável mas intrinsecamente ligada a uma lei prática que vale incondicionadamente *a priori*⁹⁰. Após a explicação dos postulados que dizem respeito à imortalidade da alma e à existência de Deus⁹¹, Kant argumenta em favor da necessidade dos postulados da razão pura prática em geral⁹². A saber: (1) a *imortalidade da alma* decorre da condição, necessária da adequação da duração ao cumprimento pleno da lei moral; (2) a *liberdade*, da pressuposição necessária da independência em face do mundo dos sentidos do poder da determinação da vontade segundo a lei de um mundo inteligível, sendo que a vontade é entendida aqui positivamente, ou seja, como causalidade de um ser na medida em que este pertence a um mundo inteligível; (3) a *existência de Deus*, da condição necessária a esse mundo inteligível de pressupor a existência do Bem supremo subsistente.

2.2.5. Hegel percorreu, entre outros, o roteiro cartesiano da *ética racionalista* de matriz metafísica, o roteiro hobbesiano da *ética empirista* de matriz nominalista, e o roteiro kantiano da separação entre a moral *a priori*, fundada na vontade autolegisladora, e a *ética pragmática*, domínio da pru-

⁸⁸ KGS5, 203, 32-34: “Also bleibt die Frage: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? Noch immer unerachtet aller bisherigen Coalitionsversuche eine unaufgelösete Aufgabe”.

⁸⁹ KGS5, 215-223.

⁹⁰ KGS5, 219-223.

⁹¹ KGS5, 223-237.

⁹² KGS5, 238-241.

dência e conduzida por regras empíricas. Ele se propôs transpor no *logos* filosófico a *consciência*, a *ciência* e a *sociedade* como formas em que se manifestam os conteúdos espirituais que se articulam na dialética concreta do mundo pós-cartesiano. Ele inclui o devir histórico da modernidade pós-renascentista no movimento que encadeia a consciência que se eleva à ciência, e a ciência que se transfunde na sociedade. O *cogito* de Descartes eleva-se à ciência. A ciência, segundo o projeto de Hobbes, que se prolonga na obra dos pensadores políticos ao longo do século XVIII, guia a construção da sociedade. Por sua vez, Kant, uma vez justificados os postulados, pensa ter concluído a tarefa da fundamentação de uma *Metafísica dos costumes* e da *Crítica da razão prática* que estabelece as condições e limites do seu uso legítimo, como *razão pura*, no domínio do *a priori*. Para Kant, este é, precisamente o domínio da Metafísica. A inflexão antropocêntrica consumada por Kant atribui a *ratio essendi* do mundo real ao sujeito que se constitui como sujeito transcendental, apresentando-se igualmente como sendo a *ratio cognoscendi*. Em outras palavras, ele reinterpreta o modelo *ideonômico* da tradição platônico-aristotélica como modelo *autonômico*, segundo o qual a objetividade do agir ético tem seu fundamento na atividade autolegislatória da liberdade.

O reencontro da tradição clássica na ética hegeliana tem lugar dentro das exigências do sistema, no qual a razão prática é assumida no movimento especulativo do espírito objetivo, no qual Hegel expõe o movimento dialético da vontade livre na sua universalidade, na sua particularidade e na sua singularidade. (cont.).

Endereço do Autor:
Av. Unisinos, 950
Caixa Postal 275
93002-000 São Leopoldo - RS