

# O conhecimento sintético *a priori* da moralidade

Inês Salgueiro

Universidade Nova de Lisboa

E-mail: inesdsalgueiro@gmail.com

Recebido em: 10/02/2019.

Aprovado em: 04/04/2019.

**Resumo:** Este artigo examina o impacto do problema de causalidade na filosofia moral de Kant, mais especificamente a influência de Hume na visão de Kant sobre o livre arbítrio. Em uma investigação sobre o entendimento humano, Hume argumenta que não podemos saber apenas por meio de nossas capacidades intelectuais que efeito um determinado evento trará sem uma base empírica. A causalidade, portanto, equivale apenas a um hábito, que não tem fundamento lógico. Este é o primeiro problema levantado por Hume, ao qual Kant dedica grande parte de sua *Crítica da razão pura*. Um segundo problema tem a ver com a questão da liberdade, particularmente o dilema colocado pelo determinismo, que consiste na aparente impossibilidade de saber se nossas ações são ou não uma consequência das escolhas livres. Kant procura responder a este segundo problema em sua filosofia moral, notadamente nos *Fundamentos da metafísica da moral* e na *Crítica da razão prática*. Afirmo que em Kant o conceito de "transcendental" é a chave não apenas para responder ao problema teórico da causalidade, mas também para enfrentar o problema prático da liberdade. O que distingue o exame moral de Kant é precisamente uma análise crítica da razão. Seu projeto moral faz parte de um projeto crítico abrangente, em que o conhecimento teórico e prático está entrelaçado.

**Palavras-chave:** Causalidade. Ética. Liberdade. Kant. Metafísica.

## *Synthetic knowledge a priori of morality*

**Abstract:** This paper examines the impact of the problem of causality on Kant's moral philosophy, more specifically the influence of Hume on Kant's view of free will. In *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Hume argues that we cannot know only by means of our intellectual capacities what effect a particular event will bring without an empirical basis. Causality thus amounts only to a habit, which has no logical foundation. This is the first problem raised by Hume, to which Kant devotes much of his *Critique of Pure Reason*. A second problem has to do with the question of freedom, particularly the dilemma posed by determinism, which consists in the apparent impossibility to know whether or not our actions are a consequence of free choices. Kant seeks to answer this second problem in his moral philosophy, notably in the *Foundations of the Metaphysics of Morals* and the *Critique of Practical Reason*. I claim that the concept of "transcendental" is in Kant the key not only for answering the theoretical problem of causality but also to tackle the practical problem of freedom. What is distinctive about Kant's moral examination is precisely a critical analysis of reason. His moral project is part of an all-embracing critical project where theoretical and practical knowledge are intertwined.

**Keywords:** Causality. Ethics. Freedom. Kant. Metaphysics.

## 1 Introdução

Este artigo examina o impacto do problema da causalidade na filosofia moral de Kant, mais especificamente a influência de Hume na visão kantiana do conceito de liberdade transcendental. Como é bem conhecido, Kant considera que Hume foi responsável por despertá-lo de seu “sono dogmático”.<sup>1</sup> Em *An Enquiry Concerning Human Understanding* Hume procura examinar as estruturas cognitivas da mente humana, enfatizando a existência de dois tipos fundamentais de conhecimento: “questões de facto” e “relações de ideias”. O domínio do empírico excede o que é meramente dado pelos nossos sentidos, envolvendo uma série de inferências que dependem da relação causa-efeito. Hume argumenta que não podemos saber apenas por meio das nossas capacidades intelectuais que efeito um evento particular trará sem uma base empírica. A causalidade, portanto, equivale apenas a um hábito, que não tem fundamento epistémico seguro. O conhecimento das causas deriva sempre da experiência e nunca tem a sua origem na razão humana. Defende Hume:

Atrever-me-ia a afirmar, como uma proposição geral que não admite exceção, que o conhecimento desta relação não é, em circunstância alguma, obtido por raciocínios *a priori*, mas deriva inteiramente da experiência, ao descobrirmos que alguns objetos particulares se combinam constantemente uns com os outros.<sup>2</sup>

O que Hume faz notar é que toda e qualquer inferência que necessite de recorrer à experiência pressupõe uma ideia de semelhança.<sup>3</sup> E tão enraizada está esta ideia de semelhança que qualquer investigação desta natureza tende a ser antecipável quanto aos seus resultados: “De causas que parecem semelhantes esperamos efeitos semelhantes. Esta é a síntese de todas as nossas conclusões experimentais.”<sup>4</sup>

Esta síntese é forçada, imatura e profundamente abusiva relativamente ao que nos é dado. Trata-se, na verdade, da conversão de um facto que nos é facultado pela experiência na crenças de que um facto similar vai ocorrer no futuro.<sup>6</sup> Assim, a análise humiana da conexão necessária mostra que é o costume<sup>7</sup> e não a nossa capacidade racional, que nos leva a inferir a existência de um objeto a partir do aparecimento de outro. Hume recorre à imagem de alguém, profundamente dotado intelectualmente, mas sem experiência alguma, para concluir que tal pessoa seria incapaz de fazer qualquer tipo de antecipação futura: “E numa palavra, tal pessoa, sem mais experiência, nunca poderia utilizar a sua conjetura ou raciocínio acerca de qualquer questão de facto ou certificar-se de coisa alguma para além do que está imediatamente presente à memória e aos seus sentidos.”<sup>8</sup>

Isto significa que toda e qualquer antecipação que seja fruto da experiência não tem a sua origem no raciocínio, mas na própria prática. Este é o primeiro problema levantado por Hume, ao qual Kant dedica grande parte da sua *Crítica da Razão Pura*. Um segundo problema tem a ver com a questão da liberdade, particularmente o dilema colocado pelo determinismo, que consiste na aparente impossibilidade de saber se as nossas ações são ou não uma consequência de escolhas livres:

Este tem sido o caso na questão longamente debatida acerca da liberdade e da necessidade e em grau tão notável que, se não me engano muito, descobriremos que toda a humanidade, quer letrada ou ignorante, foi sempre da mesma opinião relativamente a este assunto, e que algumas definições inteligíveis poriam imediatamente fim a toda a controvérsia.<sup>9</sup>

A primeira definição a apurar deve ser justamente onde tem origem, ou qual é a fonte da nossa ideia de necessidade. Hume considera que é a estabilidade das leis da natureza que nos leva a inferir a necessidade das suas relações causais. Mas esta necessidade é apenas aparente, não é mais do que uma simples conjunção constante de objetos semelhantes. Leia-se:

Para lá da constante conjunção de objetos semelhantes e da conseqüente inferência de um para o outro, não temos nenhuma ideia de qualquer necessidade ou conexão. Se, portanto, parecer que toda a humanidade sempre admitiu, sem nenhuma dúvida ou hesitação, que estas duas circunstâncias têm lugar nas ações voluntárias dos homens e nas operações da mente, deve seguir-se que toda a humanidade concordou sempre na doutrina da necessidade (*necessity*) e que, até agora, discutiram simplesmente por não se entenderem entre si.<sup>10</sup>

Este parágrafo visa dois propósitos, o primeiro é reduzir a ideia de conexão necessária à mera conjunção de fenómenos, o segundo é mostrar que esta circunstância reside de uma forma consensual em toda a humanidade. Hume recorre a vários exemplos da história para provar a uniformidade dos comportamentos da nossa espécie. Veja-se:

A humanidade é de tal maneira a mesma em todos os tempos e lugares que a história não nos ensina nada de novo ou estranho neste aspeto particular. O seu uso principal é apenas descobrir os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando-nos os homens em todas as variedades de circunstâncias e situações e fornecendo-nos materiais a partir dos quais podemos formar as nossas observações e familiarizar-nos com as fontes regulares da ação e comportamento humanos.<sup>11</sup>

Tal como estabelecemos uma conexão entre a conjunção regular e a natureza, inferimos de igual modo sobre as ações humanas que, de acordo com a argumentação humana, nada mais são que uma resposta às condições impostas por cada situação em que nos encontramos – o que prova o carácter perseverante da natureza do homem. Escreve Hume:

Parece, portanto, não só que a conjunção de motivos e ações voluntárias é tão regular e uniforme, como a que existe entre a causa e o efeito em qualquer parte da natureza, mas também que esta conjunção regular foi universalmente conhecida na humanidade e nunca constituiu objeto de disputa, quer na filosofia ou na vida comum. Ora, visto que é a partir da experiência passada que tiramos todas as inferências a respeito do futuro, e uma vez que tiramos a conclusão de que os objetos por nós descobertos na sua permanente conjunção continuarão sempre conjuntos, pode parecer supérfluo demonstrar que a uniformidade experimentada nas ações humanas é uma fonte de onde a propósito delas tiramos inferências.<sup>12</sup>

A exposição humiana pretende reduzir natureza e liberdade aos mesmos princípios.<sup>13</sup> Assim, no que concerne à questão da liberdade, o exame não deve começar pelas faculdades da alma, mas pelo metabolismo do corpo humano, pois só assim é possível apurar se a sensação de liberdade tem fundamento. Observe-se:

Parece, pois, que os homens começam pelo lado errado desta questão acerca da liberdade e da necessidade, ao ingressarem nela através do exame das faculdades da alma, da influência do entendimento e das operações da vontade. Devíamos deixá-los discutir em primeiro lugar uma questão mais simples, a saber, as operações do corpo e da matéria bruta não inteligente; e experimentaríamos se podem formar alguma ideia de causalidade e necessidade, exceto a de uma constante conjunção de objetos, e a subsequente inferência da mente de um para o outro.<sup>14</sup>

O predomínio da doutrina do livre arbítrio deriva de uma falsa sensação de liberdade.<sup>15</sup> Hume defende que não é possível pensar a liberdade sem a necessidade. Isto porque afirmar que as nossas ações não são consequência necessária de causas anteriores equivale a afirmar que não são consequência de nada ou que não são consequência de causas livremente decididas pelo homem. A necessidade da ação humana é uma qualidade de quem reflete sobre a ação. Qualidade essa que consiste na capacidade do pensamento humano em inferir que essa ação tem a sua origem em objetos ou ações precedentes. Neste sentido, a liberdade, quando oposta à necessidade nada mais é senão o acaso.<sup>16</sup> Refere Hume: “E se se admitir a definição supramencionada, a liberdade, quando oposta à necessidade, não ao constrangimento, identifica-se com o acaso, que, por consenso universal, não tem existência.”<sup>17</sup>

Vista desta perspectiva, a liberdade quando se encontra contraposta à necessidade, coloca-nos num abismo. Se se negar a liberdade a um homem, ele pode fazer tudo aquilo que quiser, cometer o crime mais hediondo e não ser ou tornar-se num ser humano pior por isso. O que contradiz não apenas todas as nossas crenças naturais como torna a existência impraticável. Prova-se deste modo que a moralidade é indispensável à liberdade. Portanto, seguindo este raciocínio, somos forçados a admitir a necessidade. Regista Hume:

Será igualmente fácil demonstrar, e a partir dos mesmos argumentos, que a liberdade, segundo a definição antes mencionada, na qual todos os homens concordam, é também essencial à moralidade, e que nenhuma ação humana, onde ela falta, são suscetíveis de quaisquer qualidades morais ou podem ser objetos de aprovação ou reprovação.<sup>18</sup>

Mas se tal é assim, também é verdade que a inevitabilidade da necessidade faz da ideia que temos de um ser onipotente e onisciente, por outras palavras, Deus, o responsável por tudo o que se passa no universo, incluindo o mal. A ideia de Deus, não só anula a liberdade como assume o mal:

Não existe contingência em qualquer parte do universo; não há indiferença; não há liberdade. Enquanto agimos, nós somos ao mesmo tempo agidos. O autor último de todas as nossas volições é o criador do mundo, que, primeiro, conferiu movimento a esta imensa máquina e pôs todos os seres na posição particular de onde cada evento subsequentemente deve resultar, mediante uma necessidade inevitável. Por conseguinte, as ações humanas ou não podem ter nenhuma torpeza moral, por provirem de uma causa tão boa, ou então, se têm torpeza, devem implicar o nosso criador na mesma culpa, enquanto reconhecido como sua causa última e autor.<sup>19</sup>

O problema da causalidade revela-se bem mais complicado do que a mera questão epistémica. Ele estende-se à nossa moralidade<sup>20</sup> e ao conjunto de teses que nos orientam praticamente. Por outras palavras, a perspectiva que cada um de nós tem para si, de que é responsável pelas suas ações de uma forma livre e responsável, apresenta-se, para Hume, sem fundamento.

## 2. O conceito de “transcendental” como resposta ao problema da causalidade

O conceito de “transcendental” é, em Kant, a chave não só para responder ao problema teórico da causalidade, mas também para responder ao problema prático da liberdade. Do ponto de vista teórico, Kant legitima a causalidade apelando para a existência do que ele chama “juízos sintéticos *a priori*”, com a relação de causa e efeito aparecendo como uma categoria dos “conceitos puros do entendimento”. Ele considera que todas as ciências teóricas, incluindo a metafísica, são constituídas por juízos sintéticos *a priori*. Estes últimos são, precisamente, os princípios ou alicerces da cientificidade. Escreve Kant:

*A ciência da natureza (physica) contém em si, como princípios, juízos sintéticos ‘a priori’.* Limitar-me-ei a tomar, como exemplo, as duas proposições seguintes: em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante; ou: em toda a transmissão de movimento, a ação e a reação têm de ser sempre iguais uma à outra. Em ambas as proposições é patente não só a necessidade, portanto a sua origem *a priori*, mas também que são proposições sintéticas. Pois no conceito de matéria não penso a permanência, penso apenas a sua presença no

espaço que preenche. Ultrapassa, assim, o conceito de matéria para lhe acrescentar algo *a priori* que não pensei *nele*. A proposição não é, portanto, analítica, mas sintética e, não obstante, pensada *a priori*, o mesmo se verifica nas restantes proposições da parte pura da física.<sup>21</sup>

O conceito de *a priori* compreende em si mesmo todos os conhecimentos que não podem ser comprovados pela experiência. Mas não é esta a sua característica fundamental. O que fundamentalmente distingue o *a priori* é a sua necessidade e universalidade. No exemplo fornecido, “em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante”, Kant recorre à lei da conservação de massas, ou lei de Lavoisier que diz “Na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”.<sup>22</sup> A massa não se perde, ela muda de estado. Nos conceitos de massa e matéria não está contido o conceito de permanência e por esse motivo há um acréscimo sintético, não analítico ao termo inicial. Esse acréscimo sintético é, por sua vez, fruto da capacidade *a priori* da razão humana. Se se tratasse de um juízo analítico, o predicado teria de se encontrar compreendido dentro do sujeito, uma vez que haveria uma identidade. Leia-se:

Portanto, os juízos (os afirmativos) são analíticos, quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade, aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos. Os primeiros poderiam igualmente denominar-se juízos *explicativos*; os segundos, juízos *extensivos*, porque naqueles o predicado nada acrescenta ao conceito do sujeito e apenas pela análise o decompõe nos conceitos parciais, que nele estavam pensados (embora confusamente); ao passo que os outros juízos, pelo contrário, acrescentam ao conceito de sujeito um predicado que nele não estava pensado e dele não podia ser extraído por qualquer decomposição.<sup>23</sup>

Os juízos analíticos não ampliam o nosso conhecimento, nada é adicionado ao sujeito pelo predicado e por essa razão apenas decompõe ou explicam a relação de conveniência necessária entre ambos. Os juízos sintéticos são juízos que acrescentam um predicado ao sujeito; há uma clara síntese entre esta relação. Kant nota que os juízos da experiência são sintéticos uma vez que é necessário muito mais que a mera análise de conceitos para articular o juízo.<sup>24</sup>

Para Hume, os juízos sintéticos são *a posteriori*, ou seja, retirados da experiência ao passo que todos os juízos *a priori* são analíticos. O conceito de sintético *a priori* é impensável para Hume. Kant argumenta que todas as ciências teóricas, sem exceção, são fundadas em juízos sintéticos *a priori*. Seria impossível a universalidade, a necessidade e o progresso da ciência sem os juízos sintéticos *a priori*. Estes têm em comum com os juízos analíticos o serem universais e necessários e com os juízos sintéticos *a posteriori* têm em comum a extensividade. Interprete-se:

Tomemos a seguinte proposição: Tudo o que acontece tem uma causa. No conceito de algo acontecer concebo, é certo, uma existência precedida de um tempo que a antecede, etc. e daí se podem extrair conceitos analíticos. Mas o conceito de causa está totalmente fora desse conceito e mostra algo de distinto do que acontece; não está, pois, contido nesta última representação. Como posso chegar a dizer daquilo que acontece em geral algo completamente diferente e reconhecer que o conceito de causa, embora não contido no conceito do que acontece, todavia lhe pertence e até necessariamente? Qual é aqui a incógnita  $x$  em que se apoia o entendimento quando crê encontrar fora do conceito A um predicado B, que lhe é estranho, mas, todavia, considera ligado a esse conceito? Não pode ser a experiência, porque o princípio em questão apresenta esta segunda representação à primeira, não só com generalidade maior do que a experiência pode conceder, mas também com a expressão da necessidade, ou seja, totalmente *a priori* e por simples conceitos.<sup>25</sup>

A relação causa-efeito presente na afirmação da física “tudo o que acontece tem uma causa” é uma relação sintética *a priori* pois no acontecer não está incluída a ideia de causa e essa ideia não é nem retirada da experiência nem é analítica. Kant julga, ao contrário de Hume,<sup>26</sup> que a matemática<sup>27</sup> também é formada por juízos sintéticos *a priori* uma vez que comporta necessidade e não se retira da experiência. Veja-se:

Os juízos da matemática são todos sintéticos.<sup>28</sup>

Antes de mais, cumpre observar que as verdadeiras proposições matemáticas são sempre juízos *a priori* e não empíricos, porque comportam a necessidade que não se pode extrair da experiência.<sup>29</sup>

Kant fornece o exemplo da soma de sete e cinco ser igual a doze. A ideia da soma de sete e cinco não contém em si o número doze, mas apenas a adição dos dois números.<sup>30</sup> Tal torna-se mais claro quando se somam grandes números ou quando se recorre a expressões algébricas com constantes e variáveis. Também nas equações com igualdades numéricas onde se apresentam valores desconhecidos ou incógnitas, determinar a solução ou resolver a equação não é um processo analítico, mas sintético *a priori*. Prova-se aqui, claramente, que é necessário um cálculo, uma operação sintética da razão humana concebida totalmente *a priori* sem recurso a qualquer experiência possível. Argumenta Kant:

A proposição aritmética é, pois, sempre sintética, do que nos compenetrámos tanto mais nitidamente, quanto mais elevados forem os números que se escolherem, pois então se torna evidente que, fossem quais fossem as voltas que déssemos aos nossos conceitos, nunca poderíamos, sem recorrer à intuição, encontrar a soma pela simples análise desses conceitos.<sup>31</sup>

Wittgenstein em *Remarks on the Foundations of Mathematics* defende, tal como Kant, o carácter sintético das proposições da matemática. Efetivamente, para Wittgenstein o número de letras numa dada palavra e as proposições de igualdade, por exemplo, são proposições sintéticas *a priori*. Na quarta parte dos *Remarks* argumenta:

As proposições ' $a = a$ ', ' $p > p$ ', 'a palavra 'Bismarck' tem 8 letras', 'Não existe tal coisa como um verde avermelhado', são todas óbvias e são proposições acerca da essência: O que é que elas têm em comum? Elas são evidentemente cada uma de um tipo diferente e são usadas de forma diferente. A última, mas a única é a mais parecida com uma proposição empírica. Pode ser compreensivelmente chamada de uma proposição sintética *a priori*. Pode dizer-se: a menos que se coloque a série de números e a série de letras lado a lado, não se pode saber quantas letras a palavra tem.<sup>32</sup>

Ele esclarece que o carácter sintético das proposições da matemática é bastante evidente na distribuição dos números primos: "Talvez se possa dizer que o carácter sintético das proposições da matemática aparece de forma mais óbvia na ocorrência imprevisível dos números primos."<sup>33</sup>

Encontrar na série de números naturais unidades apenas divisíveis por si próprias e por um não é algo que se possa prever saltando de número para número; é necessário um cômputo *a priori*. Prova de tal é o célebre Crivo de Eratóstenes,<sup>34</sup> onde se pode observar a necessidade de recorrer aos múltiplos e aos critérios de divisibilidade para se determinar quais são os números primos.

Mas não são apenas as proposições da aritmética que são sintéticas *a priori*. Os princípios da geometria também são teoremas sintéticos *a priori* que necessitam muito mais do que a mera análise de conceitos. Refere Kant a este respeito:

Do mesmo modo, nenhum princípio da geometria pura é analítico. Que a linha reta seja a mais curta distância entre dois pontos é uma proposição sintética, porque o meu conceito de reta não contém nada de quantitativo, mas sim uma qualidade. O conceito de mais curta tem de ser totalmente acrescentado e não pode ser extraído de nenhuma análise do conceito de linha reta. Tem de recorrer-se à intuição, mediante a qual a síntese é possível.<sup>35</sup>

Quando se pensa na posição relativa de uma reta e de um plano, por exemplo, ao encontrarmos paralelos e concorrentes, aquilo que pensamos é sintético *a priori* e não se trata apenas de um mero juízo analítico não evidente. Que Pitágoras tenha concebido um teorema, onde se possa demonstrar de forma rigorosa a sua verdade, é um juízo sintético *a priori*. Que num triângulo retângulo o quadrado da hipotenusa seja igual à soma dos quadrados dos catetos é a concretização de uma síntese que se alicerça numa unidade sintética *a priori* porque determinamos a soma de duas variáveis numa equação onde podemos determinar o valor de uma terceira variável. Essa síntese que se faz é uma síntese pura:

A síntese pura, representada de uma maneira universal, dá o conceito puro do entendimento. Entendo, porém, por esta síntese, a que assenta sobre um fundamento da unidade sintética *a priori*: assim, a nossa numeração é uma *síntese segundo conceitos* (o que é sobretudo evidente nos números elevados), porque se processa



segundo um fundamento comum da unidade (o da dezena, por exemplo). Sob este conceito é necessária a unidade da síntese do diverso.<sup>36</sup>

A possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, embora alvo de críticas no debate filosófico, é uma possibilidade que abre a porta à fundamentação da metafísica como ciência:

Na metafísica, mesmo considerada apenas como uma ciência até agora simplesmente em esboço, mas que a natureza da razão humana torna indispensável, *deve haver juízos sintéticos a priori*; por isso, de modo algum se trata nessa ciência de simplesmente decompor os conceitos, que formamos *a priori* acerca das coisas, para os explicar analiticamente; o que pretendemos, pelo contrário, é alargar o nosso conhecimento *a priori*, para o que temos de nos servir de princípios capazes de acrescentar ao conceito dado alguma coisa que nele não estava contida e, mediante juízos sintéticos *a priori*, chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar.<sup>37</sup>

Deste modo, a causalidade conforme a natureza não é o único operador que tem um alicerce sintético *a priori*. A liberdade, de acordo com Kant, possui o mesmo fundamento transcendental:

Só é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a *natureza* ou a causalidade pela *liberdade*.<sup>38</sup>

A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa; assim, todo o campo da experiência, por mais longe que se entenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza.<sup>39</sup>

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant expõe que todo o conhecimento racional pode-se dividir em formal e material. Enquanto o primeiro, a lógica, diz respeito apenas à forma do entendimento e da razão pura, o segundo relaciona-se com objetos determinados e com as leis aos quais estes objetos se encontram submetidos. Este segundo tipo de conhecimento designa-se por física quando se refere às leis da natureza e denomina-se ética quando diz respeito às leis da liberdade. Quer o conhecimento da física, quer o conhecimento ético-moral detêm uma parte empírica, mas Kant considera que a fundamentação destas áreas deverá ser feita com base na razão humana e não na experiência. Leia-se:

Desta maneira surge a ideia duma dupla metafísica, uma Metafísica da Natureza e uma Metafísica dos Costumes. A Física terá, portanto, a sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a Ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar especialmente Antropologia Prática, enquanto a racional seria a Moral propriamente dita.<sup>40</sup>

Kant defende uma metafísica dos costumes com recurso a uma fundamentação racional. Usando as palavras kantianas, a moral “propriamente dita” é racional. Neste sentido, devemos procurar através da filosofia moral ou da metafísica dos costumes os princípios *a priori* racionais, rejeitando os princípios empíricos que não servem, de modo algum, para fundar a moralidade. Kant afasta-se mais uma vez da visão humiana<sup>41</sup> que argumenta no *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* que os fundamentos da moralidade são os sentimentos e não a razão: “A moralidade é determinada pelo sentimento. Define a virtude como qualquer ação ou qualidade mental que dá a um espectador o agradável sentimento de aprovação; e o vício o contrário.”<sup>42</sup>

O conhecimento moral é um empreendimento próprio da atividade filosófica e o que distingue esta atividade é ter a capacidade de organizar os princípios e os conceitos de modo a que o entendimento não seja efetuado de uma forma confusa ou, para usar a terminologia kantiana, através de uma “amálgama de princípios”.<sup>43</sup> Nesta medida, a metafísica dos costumes surge como necessariamente dupla. A primeira necessidade será de ordem especulativa a segunda necessidade de ordem prática. Veja-se:

Uma metafísica dos costumes, é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento.<sup>44</sup>

Os motivos de ordem especulativa exigem a transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico. Esta é a posição defendida por Johnson<sup>45</sup> que alega que o fito da filosofia moral kantiana é encontrar o fundamento da moralidade que deve ser entendida como uma doutrina de princípios morais que se alicerçam nos conceitos da razão pura. Este sistema de princípios morais só pode ser *a priori* e apesar de só se aplicar nas diversas circunstâncias da vida humana tal não invalida a sua necessidade racional.

Assim, para a fundamentação da metafísica dos costumes é indispensável uma abordagem de determinados conceitos como “dever”, “boa vontade” e “imperativo categórico”. Ora, esta análise conceptual pretende fundamentar que a moral tem a sua origem nos princípios da razão pura. No entanto, apesar desta investigação categorial ser necessária ela é insuficiente para o estabelecimento de uma moralidade que se quer apresentar como ciência. Kant transporta a esfera sintética para o plano da racionalidade prática, fazendo-o através de uma metodologia crítica *a priori*. O que está em causa é que Kant reclama uma ética que visa princípios que determinam necessariamente um arbítrio

humano. O primeiro quesito para uma filosofia desta natureza será a justificação da ideia de liberdade,<sup>46</sup> o segundo quesito será a necessidade e incondicionalidade dos princípios de determinação da vontade racional. É neste sentido que Kant apresenta o conceito de respeito. O respeito é um sentimento que se “*produz por si mesmo* através de um conceito da razão”<sup>47</sup> sem que haja intromissão de outra afetação sobre a sensibilidade. Leia-se: “O *objeto* do respeito é, portanto simplesmente a *lei*, q quero dizer aquela lei que nos impomos *a nós mesmos*, e, no entanto, como necessária em si.”<sup>48</sup>

O respeito contém em si a necessidade própria das ciências. O projeto da epistemologia moral kantiana pretende que, após reunidos os conceitos operantes da moralidade, se possa isolar aquilo que é moral, esse isolamento é absolutamente indispensável porque sem ele o conhecimento moral apresenta-se de uma forma confusa. Muitos pensadores argumentam que a esfera da moralidade não é passível de ciência e que não há conhecimento moral, Kant rejeita esta posição. Ele considera que é possível saber e fazer a distinção entre o que é propriamente moral e o que não é moral. Há para Kant conhecimento moral, isso é indubitável. Esse conhecimento é racional e o seu processo epistemológico é idêntico ao método usado para os outros tipos de cognição. Primeiro temos de identificar analiticamente aquilo que pretendemos conhecer, identificado esse campo, devemos proceder através do método crítico e separar o que é racional do que não é racional:

Podemos tornar-nos conscientes das leis práticas puras, da mesma maneira que temos consciência dos princípios teóricos puros, se atendermos à necessidade com que a razão no-las prescreve e se nos abstrairmos de todas as condições empíricas que ela nos indica.<sup>49</sup>

Só a racionalidade poderá conferir universalidade e cientificidade ao campo da moral. Kant argumenta que não se pode prestar “pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos”.<sup>50</sup> O que Kant defende é que tal como no conhecimento da física, para dar um exemplo muito rudimentar, quando a maçã cai, para justificar a causalidade da queda não posso começar e muito menos dar como concluído o processo epistemológico através de motivos empíricos para a queda das maçãs no pomar do senhor X. Seria absurdo querer fundamentar uma lei física com base, por exemplo, nas intempéries. Na física separa-se o que é empírico do que é racional e por isso foi possível para Newton apresentar a lei da gravitação universal. Assim, a abordagem cognoscitiva da moralidade deve ser feita exatamente com a mesma metodologia, a saber, apresentar a parte racional de modo a permitir a necessidade e universalidade. Quaisquer outras abordagens não se distanciam do conhecimento popular e aquilo que Kant pretende para a esfera do conhecimento moral, tal como anteriormente

referido, é a passagem ou a transição do conhecimento popular para uma metafísica dos costumes, que se deve apresentar, para Kant, com a mesma força do conhecimento da física.

Leia-se:

O uso especulativo da razão, com respeito à natureza, conduz à absoluta necessidade de qualquer causa suprema *do mundo*; o uso prático da razão, *com respeito à liberdade*, conduz também a uma necessidade absoluta, mas somente das leis das ações de um ser racional como tal.<sup>51</sup>

Neste sentido, o conhecimento das leis das ações de um ser racional parece estar apenas na posse dos filósofos,<sup>52</sup> apresentando-se Kant a si próprio como o primeiro a delinear uma filosofia moral porque as filosofias morais anteriores não distinguem os motivos de determinação que se apresentam totalmente *a priori* só pela razão dos motivos empíricos.<sup>53</sup> Kant vai mais longe e afirma que “aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia”.<sup>54</sup> É inegável que Kant aduz uma intenção prática na fundamentação que faz da moralidade, mas o seu projeto passa primeiro pelo conhecimento.

A filosofia esclarece analiticamente o conceito de boa vontade, torna claro o que significa agir por dever e sabe a diferença relativamente ao que é conforme o dever. Kant defende é que só uma ação por dever é moralmente boa, aquela que é um fim em si mesma e que não tem em vista nenhum interesse particular. Tal é passível de cognição: “Sem dúvida, o sistema pressupõe a Fundamentação da Metafísica dos Costumes, mas só enquanto esta trava conhecimento provisório com o princípio do dever e indica e justifica uma sua fórmula determinada; aliás, ele subsiste por si mesmo.”<sup>55</sup>

Tal como fora da física não há conhecimento das leis da natureza, fora da filosofia não há conhecimento moral. Obviamente que qualquer sujeito que não seja cientista está sujeito às leis físicas e não precisa de conhecê-las. O mesmo se passa no campo da moral, os diferentes sujeitos encontram-se submetidos às leis da liberdade, podem agir moralmente bem porque os conceitos morais são produzidos *a priori* pela razão que é a mesma em todos os homens, mas nem todos os homens detêm para si um esclarecimento das suas decisões e ações em forma de conhecimento. Veja-se:

Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exatamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentamos qualquer coisa de empírico diminuímos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das ações; que não só o exige a maior necessidade sob o ponto de vista teórico quando se trata apenas de especulação, mas que é também da maior importância

prática tirar da razão pura os seus conceitos e leis, expô-los com pureza e sem mistura, e mesmo determinar o âmbito de todo este conhecimento racional prático mas puro, isto é toda a capacidade da razão pura prática.<sup>56</sup>

Assim, o movimento de aplicação da razão moral à esfera prática deverá ser feito de um modo semelhante ao da passagem da física teórica à física aplicada, ou ao da aplicação da matemática pura à matemática aplicada. Leia-se:

Pode-se, querendo, (assim como se distingue a matemática pura da aplicada, a lógica pura da aplicada) distinguir igualmente a pura filosofia dos costumes (Metafísica) da moral aplicada (à natureza humana). Esta terminologia lembra-nos imediatamente também que os princípios morais não se fundam nas particularidades da natureza humana, mas que têm de existir por si mesmos *a priori*, porém que deles se pode derivar regras práticas para a natureza humana como qualquer natureza racional.<sup>57</sup>

As leis apodíticas da moralidade são absolutas e necessárias, não se podem retirar da experiência porque existem por si mesmas *a priori* e, nessa medida, são válidas para todos os seres racionais ainda que na ordem prática se relacionem com a faculdade de desejar:

No conhecimento prático, isto é, naquele que tem que ver com princípios determinantes da vontade, os princípios que para si se fazem nem por isso são ainda leis, às quais se estaria inevitavelmente submetido, porque a razão, na ordem prática, tem a ver com o sujeito, a saber, com a faculdade de desejar, segundo cuja constituição particular a regra pode estabelecer-se de muitos modos.<sup>58</sup>

É nesta linha de argumentação que o conceito de dever é apresentado numa ligação estreita com a razão. Kant fornece o exemplo da lealdade na amizade:

Por exemplo a pura lealdade na amizade não pode exigir-se menos de todo o homem pelo facto de até agora talvez não ter existido nenhum amigo leal, porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*.<sup>59</sup>

Existem na razão humana ideais *a priori*. Os Evangelhos permitem observar o ideal de perfeição moral:

Mesmo o Santo do Evangelho tem primeiro que ser comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal; e é ele que diz de si mesmo: “Porque é que vós me chamais de bom (a mim que vós estais vendo)? Ninguém é bom (o protótipo de bem) senão o só Deus (que vós não vedes).”<sup>60</sup>

A razão humana tem em si o ideal de bem, é a razão que o projeta *a priori*. Esta capacidade da razão permite conceber o imperativo categórico como incondicionado em oposição ao imperativo hipotético que se encontra sujeito a condições. A boa vontade é apresentada na primeira secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* como um

princípio da moralidade. Esta, encontrada *a priori* pela razão humana, tem um valor por si mesma na medida em que não em vista nenhum interesse particular. Kant considera que é a intenção com que se pratica uma ação que determina o seu valor moral. Leia-se: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade.”<sup>61</sup>

A razão deve circunscrever a vontade a agir de acordo com a lei moral. O respeito, tal como anteriormente referido, é o sinal da presença da lei moral. Há uma diferença entre ser verdadeiro por dever e ser verdadeiro por medo das consequências. Veja-se:

Ora ser verdadeiro por dever é uma coisa totalmente diferente de sê-lo por medo das consequências prejudiciais; enquanto no primeiro caso o conceito da ação em si mesma contém já para mim uma lei, no segundo tenho antes que olhar à minha volta para descobrir que efeitos poderão para mim estar ligados à ação. Porque, se me afastar do princípio do dever, isso é de certeza mau; mas se for infiel à minha máxima de esperteza, isso poderá trazer-me por vezes grandes vantagens, embora seja em verdade mais seguro continuar-lhe fiel. Entretanto, para resolver da maneira mais curta e mais segura o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, preciso só de perguntar a mim mesmo: - Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)?<sup>62</sup>

Quando não agimos moralmente e nos deixamos levar pelas inclinações sensíveis nós temos a consciência de que não devíamos ter agido assim e tal consciência significa o reconhecimento da lei moral como objeto de respeito. Neste sentido, podemos afirmar que uma ação só tem valor moral quando se age por respeito,<sup>63</sup> esse valor reside no princípio que determina a ação e não no seu fito: “*Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.* Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade *inclinação*, mas *nunca respeito*, exatamente porque é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade.”<sup>64</sup>

É impossível encontrar na experiência prova do valor moral de uma determinada ação. Na verdade, uma vez que o que determina a moralidade é o dever, só podemos observar empiricamente se uma determinada ação é contrária ao dever ou se é conforme o dever, nunca podemos observar se uma ação é realizada por dever. Assim, o dever não é um conceito empírico, mas um conceito do entendimento e por isso tem validade e incondicionalidade universal. Qualquer ação humana é julgada em função dos conceitos do entendimento e dos ideais de moralidade que existem na razão humana e que operam em todos os sujeitos porque são transcendentais. O que a metafísica dos costumes faz é tornar claro aquilo que a moralidade natural reconhece como certo ou errado. Na verdade, a filosofia não vai alterar nada, só esclarecer:

Assim, no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegámos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos.<sup>65</sup>

A moralidade é natural e a filosofia só desvelou as suas condições *a priori*. Observe-se:

Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma - a razão - em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade, não só boa quiçá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos.<sup>66</sup>

Kant nesta passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* considera que a faculdade da razão é necessária para o alcance de uma vontade boa em si mesma argumentando com o mérito da natureza em atuar corretamente. Se, por um lado é inegável a introdução do criticismo da razão na fundamentação da moralidade também observamos que não existe uma total rejeição da sua abordagem naturalista aplicada à moral durante o seu período pré-crítico onde Kant considerava ser um facto empírico os homens serem livres e que a única maneira de ser livre seria seguir a lei moral. Assim, não parece ser possível dissociar a filosofia moral kantiana do naturalismo porque a própria razão humana é uma faculdade natural.

### 3. A extensão prática do conhecimento moral

A aplicação prática da filosofia moral tem como fio condutor a questão deliberativa “O que devo fazer?”, uma resposta a esta pergunta exige muito mais do que um esclarecimento teórico da moralidade. Assim, a extensão da moralidade à esfera prática necessita do cuidado dos deveres morais por parte de cada um de nós. É porque temos uma vontade e autonomia que podemos agir segundo princípios: “Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*.”<sup>67</sup> A dignidade humana é fornecida pela autonomia da vontade. O ser humano não é perfeito, ele tem uma natureza dupla, na medida em que é afetado pelas inclinações da faculdade da sensibilidade. Observe-se: “Chama-se inclinação a dependência em que a faculdade de desejar está face das sensações.”

68

Uma vontade perfeita não teria de ser determinada pela vontade porque na perfeição a vontade seria sempre boa. Leia-se: “Uma vontade perfeitamente boa estaria, portanto, igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como *obrigada* a ações conformes à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem.”<sup>69</sup>

Uma vontade praticamente boa seria sempre determinada pela razão na sua aplicação prática, mas o homem não é praticamente bom, há um conflito na determinação da sua vontade. Assim, é necessário um fundamento objetivo da vontade. Só a razão prática é que deve determinar a vontade humana:

Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom. Mas se a razão só por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é *obrigação (Nötigung)*; quer dizer, a relação das leis objetivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão, sim, princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente.<sup>70</sup>

As leis morais da razão mostram-se à vontade como sendo obrigatórias e, nesta medida a vontade tem um fundamento objetivamente válido. O fundamento objetivo da moralidade é a lei moral e os imperativos devem determinar a vontade através do que Kant designa como sendo praticamente bom. A representação objetiva dos princípios morais só pode ser realizada segundo imperativos que se apresentam como as fórmulas que exprimem a relação que existe entre a faculdade de desejar, na sua imperfeição subjetiva e a lei moral, na sua perfeição objetiva. O mal só acontece porque há liberdade de escolha e os imperativos permitem orientar as nossas escolhas. Os imperativos podem ser hipotéticos ou categóricos. Os imperativos hipotéticos não são morais na medida em que se apresentam como meios para alcançar fins e não como fins em si mesmos. O ser um fim em si mesmo é um requisito necessário da moralidade:

O imperativo hipotético diz, pois, apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real*. No primeiro caso é um princípio problemático, no segundo um princípio assertórico-prático. O imperativo categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si, independente de qualquer intenção, quer dizer sem qualquer outra finalidade, vale como princípio apodítico (prático).<sup>71</sup>



Os imperativos hipotéticos apresentam determinadas condições subjetivas que não podem ser válidas universalmente, na verdade este tipo de imperativos tem apenas uma validade subjetiva que é contingente e dependente da experiência de vida de cada ser humano. Os imperativos categóricos são fundados *a priori* e por essa razão são leis objetivas, absolutas e com necessidade universal:

Teremos, pois, que buscar totalmente *a priori* a possibilidade de um imperativo categórico, uma vez que aqui nos não assiste a vantagem de a sua realidade nos ser dada na experiência, de modo que não seria precisa a possibilidade para o estabelecermos, mas somente para o explicarmos.<sup>72</sup>

Os imperativos categóricos como não têm para si nenhum interesse, não procuram nenhum fim particular,<sup>73</sup> são válidos para todos os seres racionais:

Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque é *fim em si mesmo*, faça um princípio objetivo da vontade, que possa, por conseguinte, servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si.*<sup>74</sup>

O imperativo categórico é para a vontade humana um fim em si mesmo e por ser sempre um fim e nunca um meio para atingir um fim ele permite a aplicação da lei moral. A sua formulação geral é a seguinte: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo querer que ela se torne lei universal.”<sup>75</sup> Esta formulação geral permite derivar todos os outros imperativos que se encontram as suas máximas no dever. Kant, no entanto, apresenta três formulações para o imperativo categórico ainda que na sua formulação geral ele se possa resumir ao imperativo acima citado. A primeira fórmula do imperativo categórico é a seguinte: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.”<sup>76</sup> Segundo esta primeira formulação nós temos de querer que a nossa ação e o princípio que a determinou se torne uma lei universal. Vejamos a segunda formulação: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.”<sup>77</sup>

Segundo esta formulação os seres humanos nunca devem ser considerados instrumentos, devendo ser considerados fins em si mesmos:

É que o princípio de toda a legislação prática reside *objetivamente* na regra e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); *subjetivamente*, porém, reside no fim, mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer a

*ideia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal.*<sup>78</sup>

A terceira fórmula do imperativo categórico torna mais claro o conceito de autonomia: “[N]unca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal.*”<sup>79</sup>

O homem é legislador universal e por isso é a sua vontade que é responsável por dar a si própria a lei a que deve obedecer, o humano é o autor da lei e por isso a obediência à lei não é dada por nenhuma coação externa. Veja-se:

Via-se o homem ligado a leis pelo seu dever, mas não vinha à ideia de ninguém que ele estava sujeito *só à sua própria legislação*, embora esta legislação seja *universal*, e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal.<sup>80</sup>

Nós somos membros de um reino dos fins que une todos os seres humanos através de leis morais objetivas universais. O imperativo categórico valoriza a dignidade humana na medida em que valoriza a autonomia e a vontade racional. O homem, ao contrário dos outros animais, pode determinar-se a si próprio e à lei que se propõe cumprir. Korsgaard em *The Sources of Normativity* argumenta que Kant conclui que a vontade é autônoma porque ela é a sua própria lei ou princípio, mas que tal argumentação conduz ao problema de saber qual é a origem desta lei. Se a lei for imposta fora da vontade, então a vontade não pode ser considerada livre. Nesse sentido, a vontade tem de criar a lei por si mesma. O imperativo categórico surge como resposta a este problema e diz-nos para agir apenas com base em uma máxima que poderíamos querer ser uma lei universal. Esta linha de raciocínio leva Korsgaard a considerar que o imperativo categórico se pode resumir à “lei do livre arbítrio”.<sup>81</sup> Para perceber tal necessitamos apenas de comparar o problema colocado pelo livre arbítrio com conteúdo do imperativo categórico”.<sup>82</sup> Observe-se:

O problema enfrentado pelo livre arbítrio é este: a vontade deve ter uma lei, mas porque a vontade é livre, deve ser a sua própria lei. E nada determina o que essa lei deve ser. Tudo o que tem que ser é uma lei. Agora, considere o conteúdo do imperativo categórico, representado pela Fórmula do Direito Universal. O imperativo categórico apenas nos diz para escolher uma lei. A única restrição à nossa escolha é que ela tenha a forma de uma lei. E nada determina o que a lei deve ser. (...) Portanto, o imperativo categórico é a lei do livre arbítrio. Não impõe qualquer restrição externa às atividades do livre arbítrio, mas simplesmente surge da natureza da vontade. Descreve o que um livre-arbítrio deve fazer para ser o que é. Deve escolher uma máxima que possa considerar como uma lei.<sup>83</sup>

Korsgaard defende que a argumentação kantiana estabelece que o imperativo categórico é equivalente à lei do livre-arbítrio. No entanto tal não significa que “a lei moral

seja a lei do livre arbítrio”<sup>84</sup> porque Kant não resolve a questão do domínio sobre o qual a lei do livre-arbítrio se deve estender. Segundo Korsgaard esse é o motivo pelo qual o imperativo categórico é considerado por muitos comentadores como um formalismo vazio. O que pode levar também à defesa de que a lei moral é um formalismo vazio, o que é falso. Leia-se:

Kant pensou que poderíamos testar se uma máxima poderia servir como uma lei para o reino dos fins, observando se há alguma contradição em querer tal como uma lei que todos os seres racionais poderiam concordar em agir juntos. Eu não acho que este teste nos dá todo o conteúdo da moralidade, mas é um erro pensar que não nos dá conteúdo algum, pois certamente existem algumas máximas que são descartadas por ele.<sup>85</sup>

Efetivamente, existe conteúdo na lei moral, ainda que se expressem vários problemas sobre a sua obrigatoriedade e o modo como lhe obedecer. Korsgaard apresenta como solução para a obrigatoriedade e obediência à lei moral as concepções que temos de nós mesmos:

São as concepções que temos de nós mesmos e que são mais importantes para nós que dão origem a obrigações incondicionais. Pois violá-las equivale a perder a nossa integridade e a nossa identidade, equivale a deixar de ser quem nós somos. Ou seja, significa não sermos mais capazes de pensar em nós mesmos sob a descrição pela qual nós nos valorizamos e achamos que a nossa vida vale a pena ser vivida e as nossas ações valem a pena ser realizadas. É ser para todos os propósitos práticos morto ou pior que morto. Quando uma ação não pode ser executada sem perda de alguma parte fundamental da identidade de alguém, (...), a obrigação de não a fazer é incondicional e completa.<sup>86</sup>

Nesta linha de argumentação, os imperativos só são incondicionais quando ameaçam a perda de identidade.

Sofia Miguens, em seu recente artigo *Is there a single way for all humans to be human?*<sup>87</sup> traz de novo à discussão o problema da diferença entre imperativos hipotéticos e categóricos levantado por Philippa Foot em *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*<sup>88</sup> e retomado por McDowell em *Are moral requirements hypothetical imperatives?*<sup>89</sup> Para Foot os imperativos categóricos não são incondicionais e segundo Miguens a argumentação centra-se na seguinte premissa: “Kant considera que ao agir moralmente fazemos o que a razão nos dita”.<sup>90</sup> Ora, o argumento principal apresentado por Foot é que aquele que não vê motivos para não agir moralmente não pode ser considerado irracional. Ora aquilo que Foot deixa escapar é que quando Kant postula que a moral é racional, ele não quer com isso significar que somos irracionais quando agimos mal. Isso significaria limitar o escopo da razão à esfera da aplicação prática e Kant não pretende fazer essa limitação das capacidades racionais do homem. Aquilo que está em causa para Kant é que só é possível através da razão saber o que é moral, mas tal não significa que sejamos irracionais quando não agimos moralmente significa apenas que não agimos moralmente e

que para agir moralmente seria necessário seguir o imperativo categórico e que todos os seres racionais, quando exercitam as suas capacidades, têm a possibilidade de identificar o que tal significa e, nesse sentido, sabem o que devem fazer pela razão. Se um sujeito decidir não seguir o imperativo categórico o que esteve em causa na sua escolha foi um mero princípio subjetivo. O sujeito não circunscreveu a sua vontade ao fundamento objetivo que é a lei moral racionalmente concebida, mas tal não expressa que essa pessoa seja irracional, expressa apenas que essa pessoa não decidiu de acordo com a lei moral. O indivíduo pode ter deliberado racionalmente e decidido ignorar o que a razão moral lhe disse ser correto fazer, neste caso, pegando no exemplo de Foot, escolher não pagar uma dívida corresponde a um cálculo racional. Isto relaciona-se com o conceito de interesse. Escreve Kant:

Chama-se *interesse* a dependência em que uma vontade contingentemente determinável se encontra face dos princípios da razão. Este interesse só tem, pois, lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão; na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse. Mas a vontade humana pode também tomar interesse por qualquer coisa sem por isso agir por interesse. O primeiro significa o interesse prático da razão, o segundo o interesse patológico no objeto da ação. O primeiro mostra apenas a dependência da vontade em face dos princípios da razão em si mesmos, o segundo em face dos princípios da razão em proveito da inclinação, pois aqui a razão dá apenas a regra prática para socorrer a necessidade da inclinação. No primeiro caso interessa-me a ação, no segundo o objeto da ação (enquanto me é agradável).<sup>91</sup>

Como se pode observar pelas palavras de Kant na decisão de não agir moralmente a razão tem um papel que corresponde em fornecer as regras práticas para satisfazer as necessidades das pulsões. O que coloca em causa a argumentação de Foot porque quando alguém age sem recurso à moralidade pode fazê-lo por justificadas razões e não deixar por isso de ser racional. McDowell defende que Kant estava correto e que os imperativos morais são categóricos e dizem-nos o que devemos fazer incondicionalmente. No entanto McDowell defende, contra Kant, que uma vez reconhecidos, eles motivam necessariamente aqueles que os veem e não que são reconhecidos por todos os seres racionais. Seria interessante acrescentar, a favor de Kant, que têm a possibilidade de serem reconhecidos por todos os seres racionais.

#### **4. O carácter sintético da moralidade**

No presente artigo, no que toca à moral, apenas foi referido que esta tem um carácter sintético, sem ainda se ter esclarecido em que consiste essa síntese. Na verdade, simplesmente se fez uma análise dos conceitos da moralidade e não foi mostrado o estatuto da autonomia da

vontade como proposição sintética *a priori*. Kant considera que a metodologia analítica é essencial, no entanto insuficiente por si mesma para compreender a base sintética desta autonomia. Para isso é fundamental compreender a necessidade *a priori* do imperativo categórico na sua relação com o arbítrio dos diferentes agentes racionais. Quando se esclarece que a boa vontade corresponde a um fim em si mesma e a uma forma desinteressada de agir, apenas se realiza uma análise. Na verdade, só o imperativo categórico baseado na autonomia da vontade, poderá conferir uma síntese à moralidade. Somente se todos os seres racionais tiverem em si a ideia de fim é que se pode reclamar a particularidade sintética da moral. Diz Kant na *Fundamentação*:

Que esta regra prática seja um imperativo, quer dizer que a vontade de todo o ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição, é coisa que não pode demonstrar-se pela simples análise de conceitos nela contidos, pois se trata de uma proposição sintética; teria que passar-se além do conhecimento dos objetos e entrar numa crítica do sujeito, isto é, da razão prática pura; pois esta proposição sintética, que ordena apodicticamente, tem de poder reconhecer-se inteiramente *a priori*.<sup>92</sup>

Esta passagem enuncia de forma clara que a circunstância de a vontade de todos os sujeitos estar necessariamente ligada ao imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori*. Esta afirmação kantiana não é de fácil compreensão. Vejamos a posição de alguns comentadores de Kant. Potter em *The Synthetic a priori Proposition of Kant's Ethical Philosophy*<sup>93</sup> defende que a causa principal de se duvidar dos juízos sintéticos *a priori* é a dificuldade em encontrar uma base epistemologicamente adequada para eles. Essa dificuldade torna-se bastante mais evidente quando estas proposições se aplicam ao universo moral. Apesar da complexidade, Potter considera que há duas possibilidades para fundamentar a tese de que o imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori*. A primeira, designa-se por intuicionismo racionalista e a segunda denomina-se perspectiva motivacional. Segundo o intuicionismo racionalista<sup>94</sup> as proposições éticas são pensadas descritivamente sem referência a motivos e nessa medida a adesão à moralidade é feita apenas com base na capacidade racional humana. Esta é a posição defendida por Ross que argumenta que a moral faz parte da natureza fundamental do universo e tem por isso o mesmo estatuto dos axiomas da matemática ou da geometria. Leia-se: “A ordem moral [...] é tão parte da natureza fundamental do universo (e ... de qualquer universo possível em que existam agentes morais), como é a estrutura espacial ou numérica expressa nos axiomas da geometria ou aritmética.”<sup>95</sup>

De acordo com esta perspectiva, o imperativo categórico é sintético *a priori* porque expressa a visão das nossas faculdades racionais acerca da realidade e da verdade dos princípios morais. Neste ponto de vista a capacidade de conhecer estes princípios é suficiente

para aderir ao imperativo categórico. Por outras palavras, o reconhecimento da obrigação moral implica a vontade de agir moralmente. Korsgaard considera indubitável a verdade dos princípios morais, no entanto defende que a posição racionalista realista não é suficiente para fundamentar o carácter sintético *a priori* da vontade e deixa em aberto a possibilidade de refutação no que concerne à aplicabilidade prática destes princípios. Veja-se:

Os realistas supõem que existem verdades normativas eternas de algum tipo - fatos sobre os quais certos tipos de atos ou ações são corretos, ou fatos sobre o que conta como uma razão para agir. Como agimos nessas verdades? Aparentemente, aplicando-os a instâncias particulares. Aplicamos o conhecimento do que consideramos ser uma ação correta escolhendo-a. Isso soa bastante natural. Enquanto pensarmos nos princípios da ação racional como algo que aplicamos - e, portanto, como algo que podemos ou não aplicar - quando deliberamos sobre o que fazer, não podemos realmente ser obrigados a realizar ações requeridas moralmente. Pois ou somos obrigados a aplicar o padrão da ação requerida moralmente ou não somos. Se dissermos que não somos, a moralidade não é normativa, ao passo que se dissermos que somos, porque se sabe que o padrão é válido, todo o argumento começa de novo - por que devemos aplicar este pedaço de conhecimento? Esta é a verdade da argumentação de Hume contra os racionalistas. O mero conhecimento é externo à vontade e os padrões externos não podem obrigar a vontade.<sup>96</sup>

Efetivamente, parece natural aplicar o conhecimento do que consideramos ser uma decisão moralmente correta a uma determinada situação. No entanto a questão não é assim tão simples pois a vontade não é apenas determinada pelo conhecimento. Na verdade, o mero conhecimento é frio e externo no que toca a aplicação prática da moralidade. Esta é a única verdade que Korsgaard reconhece na fundamentação humana da moralidade. Nós não somos seres apenas dotados de razão, existem no homem outros fatores determinantes da vontade. Consequentemente, é necessário que o sujeito ou o agente se determine como causa das suas ações:

O imperativo hipotético é um princípio constitutivo de ação, pois nós só agimos se nos determinarmos como causa. Mas, como acabei de indicar, Kant considerava que o fato de a ação ser autodeterminada tem uma implicação adicional. Implica também que o imperativo categórico seja um princípio constitutivo da ação. Determinar-se como uma causa não é o mesmo que ser movido por algo dentro de nós, como um desejo ou impulso - ou para usar a terminologia kantiana, algum móbile - operando como uma causa. Quando nós deliberamos, quando determinamos a nossa própria causalidade, é como se houvesse algo além de todos os nossos incentivos, algo que corresponde a nós, que decide qual incentivo operar. Assim, quando determinamos a nossa causalidade nós devemos operar como um todo, como algo maior e acima das nossas partes. E para fazer tal, Kant acreditava que devíamos querer as nossas máximas como leis universais.<sup>97</sup>

Assim, para Korsgaard, o imperativo categórico confere ao ser humano a possibilidade de ele se construir, se determinar como fundamento das suas ações. Determinar-se como causa é completamente diferente de ser movido por causas externas, trata-se na verdade de um movimento de verdadeira autonomia por parte do sujeito. Veja-se:

O imperativo hipotético realça parte de tal formulação: ao seguir o imperativo hipotético, nós nos tornamos a causa. Como estamos prestes a ver, o imperativo categórico escolhe outra parte dessa formulação - que a causa somos nós mesmos. Ao seguir o imperativo categórico, nós nos tornamos a nós mesmos a causa.<sup>98</sup>

O imperativo categórico estabelece uma lei para cada sujeito moral, mas essa lei não é uma lei indiferente e heterónoma, é uma lei que encontra a sua força na vontade racional de cada sujeito. Desta maneira, o sujeito é ele próprio o legislador e o executor da moralidade. As análises de Korsgaard permitem um avanço na compreensão, mas não são ainda suficientes para esclarecer em que medida o imperativo categórico, baseado na autonomia da vontade, é sintético *a priori*. Regressamos a Potter. Este argumenta que o imperativo categórico é sintético *a priori* porque postula que os seres racionais podem agir por motivos puramente morais, ou por outras palavras, o imperativo categórico expressa um princípio causal de motivação da vontade. Leia-se: “Se o imperativo categórico não tivesse nenhuma ligação com a motivação humana, não teria aplicação aos seres humanos.”<sup>99</sup>

Assim, de acordo com Potter, o imperativo categórico tem de ter um vínculo com a motivação humana. Seguindo esta linha de argumentação o imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori* porque em primeiro lugar na definição de seres racionais não se encontram contidos os conceitos de “conhecimento moral” e “motivação moral” e em segundo lugar é possível motivar todos os sujeitos para agir moralmente. Assim, o imperativo categórico é *a priori* porque não nos é dado pela experiência e é sintético porque é um imperativo não analítico que, quando confrontado com uma determinada situação, permite deduzir a injustiça moral ao mesmo tempo que exige integridade da nossa parte. Darwall em *Impartial reason*<sup>100</sup> defende, tal como Potter, a perspetiva motivacional em detrimento da visão racionalista. Efetivamente, para Darwall o mero conhecimento das razões para agir de determinado modo não determina necessariamente a motivação para agir desse modo. Observe-se: “Tal agente não agirá por *razões* no sentido de que a sua consciência de certos fatos como *razões* para ele agir acarretam peso motivacional.”<sup>101</sup>

Na verdade, a visão darwalliana objeta que o imperativo categórico se encontra mais perto do sentido comum de moralidade do que outros princípios supremos de moralidade:

Enquanto outros elementos da teoria da moral de Kant, por exemplo, o seu absolutismo, talvez reflitam uma visão muito pobre e amplamente compartilhada sobre a moralidade, a sua insistência em que as exigências morais são categóricas expressa o nosso senso comum sobre uma parte importante da ética.<sup>102</sup>

Segundo Darwall a lei moral é manifesta ao sujeito, algo que o sujeito pode reconhecer racionalmente, dar o seu assentimento, mas que não envolve a sua vontade, ao

passo que o imperativo categórico se relaciona com a vontade humana e, nessa medida, é interno ao sujeito. Esta é, segundo Potter, a razão pela qual Kant considera a lei moral analítica e o imperativo categórico sintético. Assim, os conceitos morais são expostos pelo método analítico, mas o imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori* porque acrescenta à lei moral a motivação de querer agir moralmente de forma autónoma.

Kant em *A Religião nos Limites da Simples Razão* torna mais claro o que entende ser uma proposição prática sintética *a priori*:

Mas que todos devam fazer para si do supremo *bem* possível no mundo o fim último – eis uma proposição prática sintética *a priori* e, decerto, uma proposição objetivo-prática dada por meio da pura razão, porque é uma proposição que vai para além do conceito dos deveres no mundo e acrescenta uma consequência sua (um efeito) que não está contido nas leis morais e, portanto, não pode desenvolver-se analiticamente a partir delas.<sup>103</sup>

O querer fazer para si o bem como fim último, que o bem tenha um valor por si e que todos tenham a vontade de o concretizar no mundo, é uma proposição sintética *a priori* porque confere um acrescento não analítico à moralidade que se materializa num efeito visível no mundo. O mesmo se passa com o imperativo categórico, quando o sujeito ao deliberar a sua ação tem em conta uma máxima que quer que seja lei universal aquilo a que aspira é que essa máxima tenha um efeito bom no mundo, um efeito que tenha como princípio regulador a ideia de bem e que, de certa forma, transforme o mundo ao mesmo tempo que outorga dignidade ao homem. O imperativo categórico valoriza a dignidade humana na medida em que é o ser humano racional que se edifica a si próprio ao ter uma vontade que se constitui como causa da lei que ordena a si mesma. Neste sentido, a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade pois é ela que, através do imperativo categórico, enobrece a vida humana. Escreve Kant:

A própria legislação, porém, que determina todo o valor, tem que ter exatamente por isso uma dignidade, quer dizer, um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra respeito pode exprimir convenientemente. Autonomia é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional.<sup>104</sup>

A autonomia da vontade expressa que o imperativo categórico não seja estranho ao sujeito, mas que seja fruto de uma autodeterminação. Essa é a razão pela qual Kant argumenta na *Metafísica dos Costumes* que o princípio supremo da doutrina do direito é analítico enquanto que o princípio supremo da doutrina da virtude é sintético. Leia-se:

Que a coerção externa, na medida em que é uma resistência que se opõe àquilo que obstaculiza a liberdade exterior em consonância com leis universais (um obstáculo



que se opõe ao obstáculo à mesma), pode coexistir com fins em geral é algo que está claro de acordo com o princípio de contradição e não preciso de ir mais além do conceito de liberdade para o compreender; o fim a que cada um se propõe pode ser o que cada um quiser. – Portanto, o princípio jurídico supremo é uma proposição analítica. Em contrapartida, o princípio da doutrina da virtude vai para além do conceito de liberdade exterior, associando a ele, de acordo com leis universais, um fim, fim esse que converte em dever. Este princípio, é, portanto, sintético.<sup>105</sup>

O imperativo categórico baseia-se na autodeterminação humana e naturalmente terá de ser concebido para além do conceito de liberdade exterior, terá de ser concebido com base na autonomia da vontade, unindo a ela um fito duplo, a saber, dignificar o homem e causar o bem no mundo. Barbara Herman em *The Practice of Moral Judgment* defende que o conceito de autonomia moral se encontra relacionado com uma conceção de bem que é construída não só pelas exigências morais, mas também pela construção de uma vida boa. Veja-se:

Nós seremos agentes humanos livres - aqueles cujas ações expressam autonomia - como as condições reais da nossa agência nos permitem deliberar e agir de acordo com uma conceção do bem que é construída não apenas por exigências morais, mas também pela procura e atenção crítica aos interesses que entendemos como parte de uma boa vida.<sup>106</sup>

O homem procura sempre na sua faculdade racional prática um propósito, um sentido:

Ora uma das limitações inevitáveis do homem e da sua faculdade racional prática (talvez igualmente de todos os outros seres do mundo) é buscar em todas as ações o seu resultado para neste encontrar algo que lhe pudesse servir de fim e demonstrar também a pureza do seu propósito, fim que é, sem dúvida, o último na execução (*nexu effectivo*), mas o primeiro na representação e no seu propósito (*nexu finali*).<sup>107</sup>

Analisando criticamente a faculdade da razão prática podemos inferir que faz parte da sua constituição procurar em qualquer ação um efeito e nesse efeito um fim. Por outras palavras, a natureza da razão humana procura encontrar um fito ou um sentido para a sua existência. Leia-se:

Ora bem, neste fim, embora lhe seja proposto pela simples razão, o homem busca algo para *amar*; por isso, a lei, que só inspira reverência, embora não reconheça aquele como necessidade, estende-se em vista dele ao acolhimento do fim último moral da razão entre os seus fundamentos de determinação, ou seja, a proposição “faz do sumo bem possível no mundo o teu fim último” é uma proposição sintética *a priori*, que é introduzida pela própria lei moral e pela qual, no entanto, a razão prática se estende para lá desta última; tal é possível em virtude de a lei se referir à propriedade do homem de ter de pensar para todas as ações, além da lei, ainda um fim (propriedade do homem que faz dele um objeto da experiência), e (como as proposições teóricas e, ao mesmo tempo, sintéticas *a priori*) é só possível por ele conter o princípio *a priori* do conhecimento dos fundamentos de determinação de um livre arbítrio na experiência em geral, enquanto esta, que apresenta os efeitos da moralidade nos seus fins, subministra ao conceito de moralidade, como causalidade no mundo, realidade objetiva, embora somente prática.<sup>108</sup>

A lei moral é analítica, o homem reconhece-a e esta inspira respeito, um respeito de reverência, mas o homem não se limita a sentir respeito, ele estende esse sentimento ao mundo, a si próprio e aos outros seres racionais e, nessa medida, é possível inferir que a sua vontade é uma espécie de causalidade dos seres racionais que se torna eficiente através da liberdade e que por essa razão é sintética *a priori*:

*A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinam; assim como necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas.*<sup>109</sup>

Tal como a necessidade natural é a propriedade da causalidade dos seres irracionais, a liberdade é a propriedade da causalidade dos seres racionais. A autonomia da vontade pressupõe a liberdade e a relação desta autonomia com a bondade pressupõe uma síntese pois no conceito de boa vontade não está contido a liberdade da vontade.

## 5. conclusão

Para existirem juízos ou proposições sintéticas *a priori* é necessário, tal como foi exposto na segunda secção deste artigo, que dois conhecimentos estejam ligados entre si por um terceiro elemento comum a ambos. Tal como na causalidade da física, a síntese *a priori* era exequível pela introdução dos conceitos de causa e efeito no mundo sensível; na moralidade, a boa vontade e o querê-la autonomamente como lei universal tornam o imperativo categórico sintético. Há uma extensão que vai para além da boa vontade e que, pela liberdade humana, pela sua autonomia e pelo seu querer, consiste na projeção humana da ideia de um fim moral para o mundo e para a própria existência. Usando as palavras do senso comum, todos nós desejamos um mundo melhor e uma vida digna. Neste sentido é possível aspirar a um ideal político, um reino dos fins onde cada ser humano seria tratado com verdadeira dignidade, sempre como um fim em si mesmo e nunca como um meio para atingir um fim.

## Referências

ATKIN, Arthur; BERNSTEIN, Daniel. ‘Prime sieves using binary quadratic forms’. *Mathematics of Computation* 73 (2004):1023-30.

- DARWALL, Stephen. *Impartial reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- FOOT, Philippa. Morality as a System of Hypothetical Imperatives. *The Philosophical Review* 81, no. 3 (July,1972): 305-16.
- HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Edited by Tom Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- HUME, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Edited by J. B. Schneewind. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.
- JOHNSON, Robert; CURETON, Adam. Kant's Moral Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (Ed.) (Spring 2018 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/kant-moral/>.
- JOHNSON, Robert. Value and Autonomy in Kantian Ethics. *In Oxford Studies in Metaethics*. edited by R. Shafer-Landau. New York: Oxford University Press, 2007, 133-48.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Edited by Paul Guyer, Allen Wood. Translated by Paul Guyer, Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KANT, Immanuel. *Practical Philosophy*. Edited by Mary J. Gregor. Translated by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Translated by José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Translated by Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Translated by Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2011.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Translated by Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Translated by Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2002.
- KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda a toda a metafísica futura*. Translated by Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KORSGAARD, Christine. *Self-cConstitution, Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- KORSGAARD, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LAVOISIER, Antoine. *Traité élémentaire de chimie*. Paris: Deterville, 1801.

MCDOWELL, John. Are moral requirements hypothetical imperatives?. In *Mind Value and Reality*. edited by John McDowell, 77-94. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2001.

MIGUENS, Sofia. Is there a single way for all humans to be human? Some problems for Aristotelian naturalism in contemporary moral philosophy. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto: Philosophy of the City – Studies* 34 (2017).

MOORE, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

POTTER, Nelson. The Synthetic a priori Proposition of Kant's Ethical Philosophy. *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 5 (1997): 437-59.

PRITCHARD, Paul. Fast compact prime number sieves (among others). *Journal of Algorithms* 4 (December 1983).

ROSS, William David. *The Right and the Good*. edited by Philip Stratton-Lake. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SALGUEIRO, Inês. Certainty and Forms of Life. In *Doubtful Certainties – Language-Games, Forms of Life, Relativism*. edited by Jesús Padilla Galvez, Margit Gaffal, 41-52. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. edited by G.E.M. Anscombe, R. Rhees and G.H. von Wright. Translated by G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell: 2001.

WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WOLFF, Christian. *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*. Hildesheim: Georg Olm, 1971.

WRIGHT, John P. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press, 1983.

---

## Notas

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda a metafísica futura*, trans. Artur Morão (Lisboa, Edições 70, 1988), A 13.

<sup>2</sup> David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1999), 109.

<sup>3</sup> David Hume afasta-se de uma posição realista. Para Hume nós aplicamos o mesmo predicado a vários particulares porque há uma certa semelhança entre eles e não porque existe um universal como fundamento de diferentes particulares. A este respeito veja-se o estudo de John Wright, *The Sceptical Realism of David Hume* (Manchester: Manchester University Press, 1983).

<sup>4</sup> Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 116.

<sup>5</sup> Sobre o conceito de crença veja-se: Inês Salgueiro, 'Certainty and Forms of Life', in *Doubtful Certainties – Language-Games, Forms of Life, Relativism*, ed. Jesús Padilla Galvez, Margit Gaffal (Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012), 41-52.

---

6 No que diz respeito a este problema diz Hume: “Admita-se que o curso das coisas foi muito regular até agora; isto só por si, sem algum novo argumento ou inferência, não prova que, para o futuro, assim irá continuar.” Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 117.

7 “Este princípio é o costume (*custom*) ou hábito (*habit*), pois, onde quer que a repetição de qualquer ato ou operação particular manifeste uma propensão para renovar o mesmo ato ou operação, sem ser impulsionado por raciocínio ou processo algum do entendimento (*understanding*), sempre que essa propensão é o efeito do costume.” *Ibid.*, 121.

8 *Ibid.*, 120.

9 *Ibid.*, 148-149.

10 *Ibid.*, 150.

11 *Ibid.*, 150.

12 *Ibid.*, 154.

13 Hume escreve: “E, de facto, quando consideramos quão habilmente as evidências naturais e morais se conectam, e formam apenas uma cadeia de argumentação, não temos nenhum escrúpulo em admitir que elas são da mesma natureza e derivadas dos mesmos princípios.” *Ibid.*, 155.

14 *Ibid.*, 157.

15 *Ibid.*, 158.

16 Tal posição é para Kant uma contradição: “Assim, de um mesmo ser, por exemplo, a alma humana, não se poderia afirmar que a sua vontade era livre e ao mesmo tempo sujeita à necessidade natural, isto é, não livre, sem incorrerem em manifesta contradição, visto que em ambas as proposições tomei a alma no mesmo sentido, ou seja como coisa em geral (como coisa em si) e nem de outro modo podia proceder sem uma crítica prévia.” Veja-se: Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, trans. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994), B XVII.

17 Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 159.

18 *Ibid.*, 161.

19 *Ibid.*, 162.

20 No primeiro *Enquiry* o conceito de “moral” tem uma aplicação mais vasta que o sentido tradicional. Efetivamente, a “filosofia moral” refere-se, para Hume, a uma teoria de boas maneiras, a uma teoria da ética, a uma teoria da mente e da ação. Veja-se: Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 216.

21 Kant, *Crítica da Razão Pura*, B 17-18.

22 Veja-se: Antoine Lavoisier, *Traité élémentaire de chimie* (Paris: Deterville, 1801).

23 Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 7/B 11.

24 “Os juízos de experiência, como tais, são todos sintéticos, pois seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico (...).” *Ibid.*, B 11.

25 *Ibid.*, A 9/B 13.

26 Hume diz-nos que a matemática é analítica e como tal nada nos diz sobre o mundo. Veja-se: Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 108.

27 Escreve Kant a este respeito: “Hume sentir-se-ia muito bem neste sistema de *empirismo universal* nos princípios porque, como se sabe, no conceito de causa, em vez de toda a significação objetiva da necessidade nada mais exigia do que a assunção de um significado puramente subjetivo, a saber, o hábito, para recusar à razão todo o juízo sobre Deus, a liberdade e a imortalidade, e tinha aptidão para, ao serem-lhes apenas concedidos os princípios, tirar conclusões com toda a precisão lógica. Mas o próprio Hume não generalizou o empirismo de modo a incluir aí a matemática. Considerava as suas proposições como analíticas e, se isso fosse exato, seriam também elas na realidade apodíticas, no entanto, não se poderia daí tirar conclusão alguma para uma faculdade da razão suscetível de enunciar igualmente na filosofia juízos apodíticos, isto é, que seriam sintéticos (como o princípio da causalidade). Se se admitisse, porém, de modo geral o empirismo dos princípios, também a matemática aí estaria compreendida.” Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 26.

28 *Ibid.*, B 15.

29 *Ibid.*, B 15.

30 *Ibid.*, B 15.

31 *Ibid.*, B 16.

32 Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, ed. G.E.M. Anscombe, R. Rhees and G.H. von Wright, trans. G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell), 245.

33 Wittgenstein, *Remarks*, 246.

34 Atkin e Bernstein desenvolveram em 2004 uma versão moderna do Crivo de Eratóstenes. Este novo algoritmo permite, numa resposta a Paul Pritchard (1983), encontrar todos os números primos até um valor máximo. Veja-se: Arthur Atkin, Daniel Bernstein, ‘Prime sieves using binary quadratic forms’, *Mathematics of Computation*, no. 73 (2004): 1023-30.

35 Kant, *Crítica da Razão Pura*, B 16.

- 
- 36 *Ibid.*, B 104.
- 37 *Ibid.*, B 18.
- 38 *Ibid.*, A 532/B 560.
- 39 *Ibid.*, A 533/ B 561.
- 40 Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trans. Paulo Quintela (Lisboa, Edições 70, 2002), BA V.
- 41 Diz Kant: “Com efeito, o empirismo funda-se numa necessidade sentida, mas o racionalismo numa necessidade discernida”. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, trans. Artur Morão (Lisboa, Edições 70, 2011), A 27.
- 42 David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. J. B. Schneewind (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), 85.
- 43 Kant, *Fundamentação*, BA XI.
- 44 Kant, *Fundamentação*, BA IX, X.
- 45 Veja-se: Robert Johnson, ‘Value and Autonomy in Kantian Ethics’, in *Oxford Studies in Metaethics*, ed Russ Shafer-Landau (New York: Oxford University Press, 2007): 133–48.
- 46 Sobre esta ideia diz Kant: “O conceito de liberdade é a pedra de escândalo para todos os empiristas, mas também a chave dos princípios práticos mais sublimes para os moralistas críticos, que compreendem assim que devem proceder de modo racional.” Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 13.
- 47 Kant, *Fundamentação*, nota BA 16.
- 48 *Ibid.*
- 49 Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 53.
- 50 Kant, *Fundamentação*, BA 29.
- 51 *Ibid.*, BA 128.
- 52 A defesa desta posição não implica que o homem vulgar não saiba a diferença entre o bem e o mal, significa apenas que não tem para si essa diferença em forma de ciência.
- 53 Kant refere que os princípios *a priori* da sua filosofia moral distanciam-se da filosofia prática universal de Wolff. Veja-se: Kant, *Fundamentação*, BA XI.
- 54 *Ibid.*, BA 11.
- 55 Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 14.
- 56 Kant, *Fundamentação*, BA 34, 35.
- 57 *Ibid.*, BA 32 (nota de Kant).
- 58 Kant, *Crítica da Razão Prática*, A 36.
- 59 Kant, *Fundamentação*, BA 28.
- 60 *Ibid.*, BA 29.
- 61 *Ibid.*, BA 1.
- 62 *Ibid.*, BA 18, 19.
- 63 Sobre o conceito de respeito Allen Wood diz que “[n]ós respeitamos algo não porque nós (antecedentemente) queremos respeitá-lo, mas porque estamos cientes das razões pelas quais temos que respeitá-lo. A nossa resposta racional a essas razões é o que nos faz querer mostrar respeito por isso. O respeito é fundamental para a ética kantiana, porque é o sentimento que corresponde ao autocontrole racional.” Veja-se: Allen Wood, *Kant’s Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 46.
- 64 Kant, *Fundamentação*, BA 14.
- 65 *Ibid.*, BA 20.
- 66 *Ibid.*, BA 6, 7.
- 67 *Ibid.*, BA 36.
- 68 *Ibid.*, BA 38.
- 69 *Ibid.*, BA 39.
- 70 *Ibid.*, BA 37.
- 71 *Ibid.*, BA 40.
- 72 *Ibid.*, BA 49.
- 73 Allen Wood fornece uma explicação bastante clara sobre a relação entre fim e imperativo categórico: “O imperativo categórico é um princípio prático que restringe a vontade não em relação a um fim já dado, mas incondicionalmente e independentemente de qualquer fim. Isso não significa que quando um ser racional segue tal imperativo, as suas ações careçam de um fim (para Kant, nenhuma ação pode carecer de um fim). Significa, antes, que a própria lei é capaz de especificar quais os fins que devem ser estabelecidos.” Veja-se: Wood, *Kant’s Ethical Thought*, 70.
- 74 Kant, *Fundamentação*, BA 66.
- 75 *Ibid.*, BA 52.
- 76 *Ibid.*

- 
- 77 *Ibid.*, BA 66, 67.
- 78 *Ibid.*, BA 70.
- 79 *Ibid.*, BA 76.
- 80 *Ibid.*, BA 73.
- 81 Veja-se: Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 98.
- 82 *Ibid.*
- 83 *Ibid.*
- 84 *Ibid.*
- 85 *Ibid.*
- 86 *Ibid.*, 102.
- 87 Veja-se: Sofia Miguens, 'Is there a single way for all humans to be human? Some problems for Aristotelian naturalism in contemporary moral philosophy', *Revista da Faculdade de letras da Universidade do Porto* 34 (2017).
- 88 Veja-se: Philippa Foot, 'Morality as a System of Hypothetical Imperatives', *The Philosophical Review* 81, no. 3 (July, 1972), 305-316.
- 89 Veja-se: John McDowell, 'Are moral requirements hypothetical imperatives?' in *Mind, Value and Reality*, ed. John McDowell (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2001), 77-94.
- 90 Sofia Miguens, *Is there a single way*, 6.
- 91 Kant, *Fundamentação*, BA 39 (nota de Kant).
- 92 *Ibid.*, BA 87.
- 93 Veja-se: Nelson Potter, 'The Synthetic a priori Proposition of Kant's Ethical Philosophy', *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 5 (1997): 437-59.
- 94 Ross defende a tese do intuicionismo racionalista. Este tipo de intuicionismo de base racional caracteriza-se por uma ética deontológica baseada no realismo moral como resposta aos problemas levantados por Moore no livro *Principia Ethica* (1903) que defende a impossibilidade de analisar os conceitos éticos nos mesmos termos das outras possibilidades cognitivas.
- 95 William David Ross, *The Right and the Good*, ed. Philip Stratton-Lake (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- 96 Christine Korsgaard, *Self-Constitution, Agency, Identity, and Integrity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 66.
- 97 *Ibid.*, 72.
- 98 *Ibid.*
- 99 Nelson Potter, *The Synthetic a priori Proposition*, 438.
- 100 Stephen Darwall, *Impartial reason* (Ithaca: Cornell University Press, 1983).
- 101 *Ibid.*, 213.
- 102 *Ibid.*, 173.
- 103 Immanuel Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, trans. Artur Morão (Lisboa, Edições 70), 14.
- 104 Kant, *Fundamentação*, BA 79.
- 105 Immanuel Kant, *A Metafísica dos Costumes*, trans. José Lamago (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011), X, 396.
- 106 Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1993), 207.
- 107 Kant, *A Metafísica dos costumes*, 15.
- 108 *Ibid.*
- 109 Kant, *Fundamentação*, BA 97.