

Immanuel Kant, Fundamentação da Metafísica da Moral (1785)



Uma breve visão geral da leitura: *O Fundamento da Metafísica da Moral (1785)*, de Immanuel Kant (1724-1804), é uma das obras mais importantes da filosofia moral já escrita. No *Fundamento*, Kant argumenta que a moralidade não é baseada no princípio da utilidade, nem na lei da natureza, mas na razão humana. De acordo com Kant, a razão nos diz o que devemos fazer, e quando obedecemos a nossa própria razão, só então somos verdadeiramente livres.

Fundamentação da Metafísica da Moral (1785)

De Immanuel Kant

Traduzido por Thomas Kingsmill Abbott

PREFÁCIO

A filosofia grega antiga foi dividida em três ciências: física, ética e lógica. Essa divisão é perfeitamente adequada à natureza da coisa; e a única melhoria que pode ser feita nela é adicionar o princípio no qual ela se baseia, de modo que possamos nos satisfazer com sua completude e também ser capazes de determinar corretamente as subdivisões necessárias.

Todo conhecimento racional é material ou formal: o primeiro considera algum objeto, o segundo se preocupa apenas com a forma do entendimento e da própria razão, e com as leis universais do pensamento em geral, sem distinção de seus objetos. A filosofia formal é chamada lógica. A filosofia material, no entanto, tem a ver com objetos determinados e as leis às quais eles estão sujeitos, é novamente dupla; porque essas leis são leis da natureza ou da liberdade. A ciência do primeiro é a física, a última é a ética; eles também são chamados de filosofia natural e filosofia moral, respectivamente.

A lógica não pode ter qualquer parte empírica; isto é, uma parte na qual as leis universais e necessárias do pensamento devem basear-se em motivos retirados da experiência; de outro modo, não seria lógica, isto é, um cânone para o entendimento ou a razão, válido para todo pensamento e capaz de demonstração. A filosofia natural e moral, ao contrário, pode ter sua parte empírica, uma vez que a primeira tem que determinar as leis da natureza como um objeto de experiência; as últimas, as leis da vontade humana, na medida em que são afetadas pela natureza: as primeiras, no entanto, são leis segundo as quais tudo acontece; o segundo, leis segundo as quais tudo deveria acontecer. A ética, no entanto, também deve considerar as condições sob as quais o que deveria acontecer com frequência não o faz.

Podemos chamar toda filosofia empírica, na medida em que se baseia em fundamentos da experiência: por outro lado, aquilo que só expõe suas doutrinas a partir de princípios a priori podemos chamar de filosofia pura. Quando o último é meramente formal, é lógico; se é restrito a objetos definidos do entendimento, é metafísico.

Dessa maneira, surge a ideia de uma metafísica dupla - uma metafísica da natureza e uma metafísica da moral. A física terá, portanto, uma parte empírica e também racional. É o mesmo com a ética; mas aqui a parte empírica pode ter o nome especial de antropologia prática, sendo o nome moralidade apropriado à parte racional.

Todos os ofícios, artes e trabalhos manuais ganharam pela divisão do trabalho, ou seja, quando, ao invés de um homem fazer tudo, cada um se limita a um certo tipo de trabalho distinto dos outros no tratamento que requer, de modo a ser capaz de executar com maior facilidade e na maior perfeição. Onde os diferentes tipos de trabalho não são diferenciados e divididos, onde todo mundo é um fazedor de todos os ofícios, as manufaturas ainda permanecem na maior barbárie. Pode merecer ser considerado se a filosofia pura em todas as suas partes não requer um homem especialmente dedicado a ela, e se não seria melhor para todo o negócio da ciência se aqueles que, para agradar os gostos do público, não fossem para misturar os elementos racionais e empíricos juntos, misturados em todos os tipos de proporções desconhecidas para si mesmos, e que se autodenominam pensadores independentes, dando o nome de minúsculos filósofos àqueles que se aplicam apenas à parte racional - se é que, digo, estes foram advertidos a não realizar dois empregos juntos, que diferem amplamente no tratamento que exigem, para cada um deles. dos quais talvez seja necessário um talento especial, e cuja combinação em uma pessoa só produz trapalhões. Mas eu só pergunto aqui se a natureza da ciência não exige que devamos sempre separar cuidadosamente a parte empírica da parte racional, e prefixo à física propriamente dita (ou física empírica) uma metafísica da natureza, e à antropologia prática uma metafísica da moral, que deve ser cuidadosamente limpo de tudo o que é empírico, para que possamos saber quanto pode ser realizado por pura razão em ambos os casos, e de que fontes ele extrai este seu ensino a priori,

Como minha preocupação aqui é com a filosofia moral, limito a questão sugerida a isto: se não é da maior necessidade construir uma coisa pura que é apenas empírica e que pertence à antropologia? porque tal filosofia deve ser possível é evidente a partir da ideia comum de dever e das leis morais. Todos devem admitir que, para que uma lei tenha força moral, isto é, que seja a base de uma obrigação, ela deve ser absolutamente necessária; que, por exemplo, o preceito: "Não mentirás" não é válido apenas para os homens, como se outros seres racionais não tivessem necessidade de observá-lo; e assim com todas as outras leis morais apropriadamente assim chamadas; que, portanto, a base da obrigação não deve ser buscada na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo em que ele é colocado, mas a priori simplesmente na concepção da razão pura;

Assim, não somente as leis morais, com seus princípios essencialmente distintos de qualquer outro tipo de conhecimento prático em que há algo empírico, mas toda a filosofia moral repousa inteiramente em sua parte pura. Quando aplicado ao homem, ele não empresta a menor coisa do conhecimento do próprio homem (antropologia), mas dá leis a priori a ele como um ser racional. Sem dúvida, essas leis requerem um julgamento aguçado pela experiência, para, por um lado, distinguir em quais casos elas são aplicáveis e, por outro, para obter acesso à vontade do homem e influência efetiva na conduta; já que o homem é influenciado por tantas inclinações que, embora seja capaz da ideia de uma razão prática pura, ele não é tão facilmente capaz de torná-lo efetivo em concreto em sua vida.

Uma metafísica da moral é, portanto, indispensavelmente necessária, não apenas por razões especulativas, a fim de investigar as fontes dos princípios práticos que se encontram a priori em nossa razão, mas também porque as próprias morais estão sujeitas a todo tipo de corrupção, como enquanto estivermos sem essa pista e cânone supremo para estimar corretamente. Pois, para que uma ação seja moralmente boa, não basta que ela esteja em conformidade com a lei moral, mas também deve ser feita por amor à lei, caso contrário essa conformidade é apenas muito contingente e incerta; uma vez que um princípio que não é moral, embora possa, de vez em quando, produzir ações conformes à lei, também produzirá ações que o contradigam. Agora, é apenas uma filosofia pura que podemos procurar a lei moral em sua pureza e genuinidade (e, na prática, isso é de suma importância: devemos, portanto, começar com a filosofia pura (metafísica), e sem ela não pode haver filosofia moral alguma. Aquilo que mescla esses princípios puros com o empírico não merece o nome de filosofia (pois o que distingue a filosofia do conhecimento racional comum é que ele trata em ciências separadas o que o último só compreende confusamente); muito menos merece a filosofia moral, já que, por causa dessa confusão, estraga a pureza da própria moral e neutraliza seu próprio fim. Aquilo que mescla esses princípios puros com o empírico não merece o nome de filosofia (pois o que distingue a filosofia do conhecimento racional comum é que ele trata em ciências separadas o que o último só compreende confusamente); muito menos merece a filosofia moral, já que, por causa dessa confusão, estraga a pureza da própria moral e neutraliza seu próprio fim. Aquilo que mescla esses princípios puros com o empírico não merece o nome de filosofia (pois o que distingue a filosofia do conhecimento racional comum é que ele trata em ciências separadas o que o último só compreende confusamente); muito menos merece a filosofia moral, já que, por causa dessa confusão, estraga a pureza da própria moral e neutraliza seu próprio fim.

Não se pense, entretanto, que o que é aqui exigido já existe na propedêutica prefixada pelo célebre Lobo à sua filosofia moral, a saber, sua assim chamada filosofia prática geral, e que, portanto, não devemos atacar um campo totalmente novo. só porque era para ser uma filosofia prática geral, não levou em consideração uma vontade de qualquer espécie particular - digamos, que deveria ser determinada somente a partir de princípios a priori, sem quaisquer motivos empíricos, e que poderíamos chamar de vontade pura, mas volição em geral, com todas as ações e condições que lhe pertencem nesta significação geral. Por isso, distingue-se de uma metafísica da moral, assim como a lógica geral, que trata dos atos e cânones do pensamento em geral, distingue-se da filosofia transcendental, que trata dos atos e cânones particulares do pensamento puro, isto é, aqueles cujas cognições são totalmente a priori. Pois a metafísica da moral deve examinar a idéia e os princípios de uma possível vontade pura, e não os atos e condições da vontade humana em geral, que em sua maior parte derivam da psicologia. É verdade que as leis e deveres morais são mencionados na filosofia moral geral (contrariamente, de fato, a toda aptidão). Mas isso não é uma objeção, pois, a esse respeito, também os autores dessa ciência permanecem fiéis à idéia deles; eles não distinguem os motivos que são prescritos como tais apenas pela razão completamente a priori, e que são propriamente morais, dos motivos empíricos que o entendimento eleva a concepções gerais meramente por comparação de experiências; mas, sem perceber a diferença de suas fontes, e olhando para todos eles como homogêneos, eles consideram apenas sua maior ou menor quantidade. É assim que eles enquadram sua noção de obrigação, que, embora seja qualquer coisa menos moral, é tudo o que pode ser alcançado em uma filosofia que não passa absolutamente nenhum julgamento sobre a origem de todos os conceitos práticos possíveis, sejam eles a priori, ou apenas a posteriori.

Com a intenção de publicar daqui por diante uma metafísica da moral, em primeiro lugar, emito esses princípios fundamentais. De fato, não há outro fundamento para isso do que o exame crítico de uma Razão prática pura; assim como o da metafísica é o exame crítico da pura razão especulativa, já publicada. Mas em primeiro lugar o primeiro não é tão absolutamente necessário como o último, porque em questões morais a razão humana pode facilmente ser levada a um alto grau de correção e completude, mesmo no entendimento mais comum, ao contrário em seu teórico mas puro. usá-lo é totalmente dialético; e, em segundo lugar, se a crítica de uma razão prática pura deve ser completa, deve ser possível ao mesmo tempo mostrar sua identidade com a razão especulativa em um princípio comum, pois pode, em última instância, ser apenas uma e a mesma razão que deve ser distinguida meramente em sua aplicação. Eu não poderia, no entanto, trazê-lo para tal completude aqui, sem introduzir considerações de um tipo totalmente diferente, o que seria desconcertante para o leitor. Por essa razão, adotei o título de Princípios Fundamentais da Metafísica da Moral, em vez do de um Exame Crítico da razão prática pura.

Mas, em terceiro lugar, uma vez que uma metafísica da moral, apesar do título desanimador, ainda é capaz de ser apresentada na forma popular, e uma adaptada ao entendimento comum, acho útil separar dela este tratado preliminar sobre sua princípios fundamentais, a fim de que eu não possa, a partir de agora, ter necessidade de introduzir essas discussões necessariamente sutis em um livro de caráter mais simples.

O presente tratado é, no entanto, nada mais que a investigação e estabelecimento do princípio supremo da moralidade, e isso por si só constitui um estudo completo em si mesmo e que deve ser mantido à parte de qualquer outra investigação moral. Não há dúvida de que minhas conclusões a respeito dessa pesada questão, até então muito insatisfatoriamente examinada, receberiam muita luz da aplicação do mesmo princípio a todo o sistema e seriam grandemente confirmadas pela adequação que exhibe em toda a parte; mas devo renunciar a essa vantagem, que de fato seria mais gratificante do que útil, uma vez que a fácil aplicabilidade de um princípio e sua aparente adequação não fornecem provas muito certas de sua solidez, mas antes inspiram uma certa parcialidade,

Eu adotei neste trabalho o método que eu acho mais adequado, procedendo analiticamente do conhecimento comum para a determinação de seu princípio último, e novamente descendo sinteticamente do exame deste princípio e suas fontes para o conhecimento comum no qual nós achamos empregado . A divisão será, portanto, a seguinte:

PRIMEIRA SESSÃO

TRANSIÇÃO DO CONHECIMENTO RACIONAL COMUM DE MORALIDADE AO FILOSÓFICO

Nada pode ser concebido no mundo, nem mesmo fora dele, que pode ser chamado de bom, sem qualificação, exceto uma boa vontade. Inteligência, sagacidade, julgamento e os outros talentos da mente, no entanto, eles podem ser nomeados, ou coragem, resolução, perseverança, como qualidades de temperamento, são, sem dúvida, bons e desejáveis em muitos aspectos; mas esses dons da natureza também podem tornar-se extremamente ruins e perniciosos se a vontade que é fazer uso deles e que, portanto, constitui o que é chamado de caráter, não é boa. É o mesmo com os dons da fortuna. Poder, riquezas, honra, até saúde, bem-estar geral e contentamento com a condição que se chama felicidade, inspiram orgulho e muitas vezes presunção, se não houver boa

vontade para corrigir a influência deles na mente, e com isto também retificar todo o princípio de agir e adaptá-lo ao seu fim. A visão de um ser que não é adornado com uma única característica de uma pura e boa vontade, desfrutando de prosperidade ininterrupta, nunca pode dar prazer a um espectador racional imparcial. Assim, uma boa vontade parece constituir a condição indispensável até de ser digna de felicidade. Existem até mesmo algumas qualidades que servem a essa boa vontade e podem facilitar sua ação, mas que não têm valor incondicional intrínseco, mas sempre pressupõem uma boa vontade, e isso qualifica a estima que justamente temos por elas e não permite nós os consideramos absolutamente bons. nunca pode dar prazer a um espectador racional imparcial. Assim, uma boa vontade parece constituir a condição indispensável até de ser digna de felicidade. Existem até mesmo algumas qualidades que servem a essa boa vontade e podem facilitar sua ação, mas que não têm valor incondicional intrínseco, mas sempre pressupõem uma boa vontade, e isso qualifica a estima que justamente temos por elas e não permite nós os consideramos absolutamente bons.

A moderação nas afeições e paixões, o autocontrole e a deliberação calma não são apenas bons em muitos aspectos, mas até parecem constituir parte do valor intrínseco da pessoa; mas eles estão longe de merecerem ser chamados de bons sem qualificação, embora tenham sido tão incondicionalmente elogiados pelos antigos. Pois sem os princípios de uma boa vontade, eles podem se tornar extremamente ruins, e a frieza de um vilão não só o torna muito mais perigoso, mas também o torna diretamente mais abominável aos nossos olhos do que ele teria ficado sem ele. Uma boa vontade é boa não por causa do que ela executa ou efetua, não por sua aptidão para a obtenção de algum fim proposto, mas simplesmente em virtude da volição; isto é, é bom em si mesmo

Mesmo que aconteça que, devido ao desfavor especial da fortuna, ou à provisão mesquinha de uma natureza pueril, essa vontade não terá poder para realizar seu propósito, se com seus maiores esforços ela ainda não conseguir nada, e deve haver permanece apenas a boa vontade (não é, com certeza, um mero desejo, mas a convocação de todos os meios em nosso poder), então, como uma jóia, ainda brilharia por sua própria luz, como uma coisa que tem todo o seu valor. nele mesmo. Sua utilidade ou fecundidade não pode adicionar nem tirar nada deste valor. Seria, por assim dizer, apenas o cenário que nos permitiria lidar com isso de maneira mais conveniente no comércio comum, ou atrair para ele a atenção daqueles que ainda não são conhecedores, mas não recomendá-lo a verdadeiros conhecedores, ou determine seu valor. Há, no entanto, Algo tão estranho nessa idéia do valor absoluto da mera vontade, em que não se leva em conta sua utilidade, que, apesar do profundo consentimento de uma razão comum à idéia, ainda assim, deve surgir uma suspeita de que ela talvez seja realmente a vontade. produto de mera fantasia extravagante, e que podemos ter entendido mal o propósito da natureza em atribuir a razão como o governador de nossa vontade. Portanto, examinaremos essa ideia deste ponto de vista. Na constituição física de um ser organizado, isto é, um ser adaptado adequadamente aos propósitos da vida, nós assumimos como um princípio fundamental que nenhum órgão para qualquer propósito será encontrado, mas o que é também o mais apto e melhor adaptado para esse propósito. . Agora, em um ser que tem razão e vontade, se o objeto apropriado da natureza

fosse sua conservação, seu bem-estar, em uma palavra, sua felicidade, então a natureza teria encontrado um arranjo muito ruim na seleção da razão da criatura para realizar esse propósito. Pois todas as ações que a criatura tem que executar com vistas a este propósito, e toda a regra de sua conduta, seriam muito mais seguramente prescritas a ela por instinto, e esse fim teria sido alcançado com muito mais certeza do que nunca. pode ser por razão.

Se a razão tiver sido comunicada a essa criatura favorecida além de tudo, ela deve apenas tê-la servido para contemplar a feliz constituição de sua natureza, admirá-la, congratular-se com ela e sentir-se agradecida pela causa benéfica, mas não que deveria sujeitar seus desejos àquela orientação fraca e ilusória e interferir com o propósito da natureza. Em suma, a natureza teria cuidado para que a razão não se transformasse em exercício prático, nem teria a presunção, com seu insight fraco, de pensar por si mesmo o plano de felicidade e os meios de alcançá-lo. A natureza não só teria assumido a escolha dos fins, mas também dos meios, e com sábia previsão teria confiado ambos ao instinto. E, de fato,

E a partir desta circunstância surge em muitos, se eles são sinceros o suficiente para confessar, um certo grau de misologia, isto é, ódio da razão, especialmente no caso daqueles que são mais experientes no uso dela, porque depois de calcular todas as vantagens que derivam, não digo da invenção de todas as artes do luxo comum, mas até mesmo das ciências (que lhes parecem ser, afinal, apenas um luxo do entendimento), elas acham que têm, em fato, só trouxe mais problemas em seus ombros. em vez de ganhar em felicidade; e terminam invejando, em vez de menosprezar, a marca mais comum de homens que se aproximam da orientação do mero instinto e não permitem que sua razão tenha muita influência sobre sua conduta. E isso devemos admitir,

Pois como a razão não é competente para guiar a vontade com certeza em relação aos seus objetos e a satisfação de todas as nossas carências (o que em certa medida multiplica), sendo este um fim ao qual um instinto implantado teria levado com muito maior certeza ; e desde que, no entanto, a razão nos é transmitida como uma faculdade prática, isto é, como uma que tem influência sobre a vontade, admitindo assim que a natureza geralmente na distribuição de suas capacidades adaptou os meios até o fim, sua verdadeira O destino deve ser produzir uma vontade, não apenas boa como um meio para outra coisa, mas boa em si mesma, razão pela qual era absolutamente necessário. Isto então, embora não seja o único e completo bem, deve ser o bem supremo e a condição de todos os outros, até mesmo do desejo de felicidade.

Nestas circunstâncias, não há nada inconsistente com a sabedoria da natureza no fato de que o cultivo da razão, que é requisito para o primeiro e incondicional propósito, de muitas maneiras interfere, pelo menos nesta vida, com a obtenção do objetivo. segundo, que é sempre condicional, a saber, a felicidade. Não, pode até reduzi-lo a nada, sem que a natureza falhe em seu propósito. Pois a razão reconhece o estabelecimento de uma boa vontade como o seu mais alto destino prático, e ao alcançar este propósito é capaz somente de uma satisfação de seu próprio tipo, isto é, da obtenção de um fim, cujo fim é determinado apenas pela razão, não obstante isso possa envolver muitas decepções até os fins da inclinação. Temos, então, de desenvolver a noção de uma vontade que merece ser altamente estimada por si mesma e é boa, sem uma visão de qualquer outra coisa, uma noção que já existe no entendimento natural sadio, exigindo antes ser esclarecida do que ensinada, e que, ao estimar o valor de nossas ações, sempre ocupa o primeiro lugar e constitui a condição de todo o resto. Para fazer isso, tomaremos a noção de dever, que inclui a de boa vontade, embora implique certas restrições e obstáculos subjetivos.

Estes, no entanto, longe de escondê-lo, ou torná-lo irreconhecível, ao contrário, trazem-no pelo contraste e o fazem brilhar tanto quanto o mais brilhante. Eu omito aqui todas as ações que já são reconhecidas como inconsistentes com o dever, embora possam ser úteis para este ou aquele propósito, pois com elas a questão de saber se elas são feitas a partir do dever não pode surgir, uma vez que elas conflitam com ela. Eu também deixo de lado aquelas ações que realmente se ajustam ao dever, mas às quais os homens não têm inclinação direta, realizando-as porque são impelidas a isso por alguma outra inclinação. Pois neste caso podemos prontamente distinguir se a ação que concorda com o dever é feita a partir do dever, ou de uma visão egoísta. É muito mais difícil fazer essa distinção quando a ação está de acordo com o dever e o sujeito tem além disso uma inclinação direta para ela. Por exemplo, é sempre uma questão de dever que um comerciante não deve mais cobrar um comprador inexperiente; e onde quer que haja muito comércio, o comerciante prudente não sobrecarrega, mas mantém um preço fixo para todos, de modo que uma criança compre dele assim como qualquer outra. Os homens são assim honestamente servidos; mas isso não é suficiente para nos fazer acreditar que o comerciante agiu assim por dever e por princípios de honestidade: sua própria vantagem exigia isso; Está fora de questão, neste caso, supor que ele poderia, além disso, ter uma inclinação direta em favor dos compradores, de modo que, por assim dizer, do amor ele não deveria dar vantagem a um sobre o outro. de modo que uma criança compre dele assim como qualquer outra. Os homens são assim honestamente servidos; mas isso não é suficiente para nos fazer acreditar que o comerciante agiu assim por dever e por princípios de honestidade: sua própria vantagem exigia isso; Está fora de questão, neste caso, supor que ele poderia, além disso, ter uma inclinação direta em favor dos compradores, de modo que, por assim dizer, do amor ele não deveria dar vantagem a um sobre o outro. de modo que uma criança compre dele assim como qualquer outra. Os homens são assim honestamente servidos; mas isso não é suficiente para nos fazer acreditar que o comerciante agiu assim por dever e por princípios de honestidade: sua própria vantagem exigia isso; Está fora de questão, neste caso, supor que ele poderia, além disso, ter uma inclinação direta em favor dos compradores, de modo que, por assim dizer, do amor ele não deveria dar vantagem a um sobre o outro.

Por conseguinte, a ação não foi feita nem do dever nem da inclinação direta, mas meramente com uma visão egoísta. Por outro lado, é um dever manter a vida; e, além disso, todos também têm uma inclinação direta para isso. Mas, por causa disso, o cuidado ansioso que a maioria dos homens adota não tem valor intrínseco, e sua máxima não tem importância moral. Eles preservam sua vida como o dever exige, sem dúvida, mas não porque o dever exige. Por outro lado, se a adversidade e a tristeza sem esperança tiraram completamente o prazer pela vida; se o infeliz, forte em mente, indignado com seu destino, em vez de desanimado ou abatido, deseja a morte e ainda preserva sua vida sem amá-la - não por inclinação ou medo, mas por dever - então sua máxima tem um valor moral. Ser beneficente quando podemos é um dever; e além disso, há muitas mentes tão simpaticamente constituídas que, sem qualquer outro motivo de vaidade ou interesse próprio, elas sentem prazer em espalhar a alegria ao seu redor e podem se deliciar com a satisfação dos outros na medida em que é seu próprio trabalho. Mas eu sustento que, em tal caso, uma ação desse tipo, por mais apropriada que seja, por mais amável que seja, não tem valor moral verdadeiro, mas está no mesmo nível de outras inclinações, por exemplo, a inclinação para honrar. é felizmente dirigido àquilo que é de fato de utilidade pública e de acordo com o dever e, conseqüentemente, honrado, merece louvor e encorajamento, mas não estima. eles encontram um prazer em espalhar a alegria em torno deles e podem se deliciar com a satisfação dos outros, tanto quanto é seu próprio trabalho. Mas eu sustento que, em tal caso, uma ação desse tipo, por

mais apropriada que seja, por mais amável que seja, não tem valor moral verdadeiro, mas está no mesmo nível de outras inclinações, por exemplo, a inclinação para honrar. é felizmente dirigido àquilo que é de fato de utilidade pública e de acordo com o dever e, conseqüentemente, honrado, merece louvor e encorajamento, mas não estima. eles encontram um prazer em espalhar a alegria em torno deles e podem se deliciar com a satisfação dos outros, tanto quanto é seu próprio trabalho. Mas eu sustento que, em tal caso, uma ação desse tipo, por mais apropriada que seja, por mais amável que seja, não tem valor moral verdadeiro, mas está no mesmo nível de outras inclinações, por exemplo, a inclinação para honrar. é felizmente dirigido àquilo que é de fato de utilidade pública e de acordo com o dever e, conseqüentemente, honrado, merece louvor e encorajamento, mas não estima.

Para a máxima, falta a importância moral, a saber, que tais ações sejam feitas a partir do dever, não da inclinação. Coloque o caso de que a mente daquele filantropo foi obscurecida pela sua própria tristeza, extinguindo toda a simpatia com a sorte dos outros, e que, enquanto ele ainda tem o poder de beneficiar os outros em aflição, ele não é tocado por seu problema porque ele é absorvido com o seu próprio; e agora suponha que ele se afasta dessa insensibilidade inoperante, e realiza a ação sem qualquer inclinação para ela, mas simplesmente do dever, então primeiro tem sua ação seu valor moral genuíno. Mais ainda; se a natureza lhe colocou pouca simpatia no coração deste ou daquele homem; se ele, suposto ser um homem justo, é por temperamento frio e indiferente aos sofrimentos dos outros, talvez porque, em relação a si próprio, ele receba o dom especial de paciência e fortaleza e supõe, ou até mesmo exige, que outros devam ter o mesmo - e tal homem certamente não seria o produto mais mesquinho da natureza -, mas se a natureza tivesse não o moldou especialmente para um filantropo, ele ainda não acharia em si mesmo uma fonte donde se dar um valor muito mais alto que aquele de um temperamento bem-humorado poderia ser? Inquestionavelmente. É justamente nisso que se destaca o valor moral do caráter, que é incomparavelmente o mais elevado de todos, a saber, que ele é benéfico, não de inclinação, mas de dever. Ele ainda não encontraria em si mesmo uma fonte de onde obter um valor muito mais elevado do que o de um temperamento de boa índole poderia ser? Inquestionavelmente. É justamente nisso que se destaca o valor moral do caráter, que é incomparavelmente o mais elevado de todos, a saber, que ele é benéfico, não de inclinação, mas de dever. Ele ainda não encontraria em si mesmo uma fonte de onde obter um valor muito mais elevado do que o de um temperamento de boa índole poderia ser? Inquestionavelmente. É justamente nisso que se destaca o valor moral do caráter, que é incomparavelmente o mais elevado de todos, a saber, que ele é benéfico, não de inclinação, mas de dever.

Garantir a própria felicidade é um dever, pelo menos indiretamente; pois o descontentamento com a própria condição, sob pressão de muitas ansiedades e em meio a desejos não satisfeitos, pode facilmente tornar-se uma grande tentação à transgressão do dever. Mas aqui novamente, sem olhar para o dever, todos os homens já têm a inclinação mais forte e íntima para a felicidade, porque é exatamente nessa ideia que todas as inclinações são combinadas em um total. Mas o preceito de felicidade é muitas vezes de tal ordem que interfere grandemente em algumas inclinações, e ainda assim um homem não pode formar qualquer concepção definida e certa da soma de satisfação de todas elas que é chamada felicidade. Não é de admirar, então, uma única inclinação, definida tanto quanto ao que promete quanto ao tempo em que ela pode ser gratificada,

Mas mesmo neste caso, se o desejo geral de felicidade não influenciou sua vontade, e supondo que, em seu caso particular, a saúde não era um elemento necessário nesse cálculo, ainda resta nisso, como em todos os outros casos, esta lei, a saber, que ele deveria promover sua felicidade não de inclinação, mas de dever, e com isso sua conduta adquiria primeiro valor moral verdadeiro. É desta maneira, sem dúvida, que devemos entender as passagens da Escritura também nas quais somos ordenados a amar nosso próximo, até mesmo nosso inimigo. Pois o amor, como afeto, não pode ser ordenado, mas a beneficência pelo dever pode ser; mesmo que não sejamos impelidos a ela por qualquer inclinação, ou mesmo repelidos por uma aversão natural e invencível. Isso é amor prático e não patológico - um amor que está sentado na vontade, e não nas propensões do sentido - em princípios de ação e não de terna simpatia; e é somente esse amor que pode ser comandado. A segunda proposição é: Que uma ação feita a partir do dever deriva seu valor moral, não do propósito que deve ser alcançado por ela, mas da máxima pela qual ela é determinada e, portanto, não depende da realização do objeto de a ação, mas meramente sobre o princípio da vontade pelo qual a ação ocorreu, sem considerar qualquer objeto de desejo. É claro, a partir do que precede, que os propósitos que podemos ter em vista em nossas ações, ou seus efeitos considerados como fins e fontes da vontade, não podem dar às ações qualquer valor moral ou incondicional. Em que, então, pode o seu valor mentir, se não é para consistir na vontade e em referência ao seu efeito esperado? Não pode estar em lugar nenhum, mas no princípio da vontade, sem considerar os fins que podem ser alcançados pela ação. Pois a vontade está entre seu princípio a priori, que é formal, e sua primavera a posteriori, que é material, como entre duas estradas, e como deve ser determinado por algo, que deve ser determinado pelo princípio formal da volição. quando uma ação é feita a partir do dever, caso em que todo princípio material foi retirado dela.

A terceira proposição, que é uma conseqüência das duas precedentes, eu expressaria assim Dever é a necessidade de agir a partir do respeito pela lei. Eu posso ter inclinação por um objeto como o efeito da minha ação proposta, mas não posso ter respeito por ele, apenas por essa razão, que é um efeito e não uma energia da vontade. Da mesma forma, não posso ter respeito pela inclinação, seja minha ou da outra; Eu posso no máximo, se for meu, aprová-lo; se o outro, às vezes até amá-lo; ou seja, olhe como favorável ao meu próprio interesse. É apenas o que está ligado à minha vontade como princípio, de modo algum como um efeito - o que não favorece minha inclinação, mas a domina, ou pelo menos no caso de escolha a exclui de seu cálculo - em outras palavras, simplesmente lei de si mesma, que pode ser um objeto de respeito e, portanto, um comando.

* Uma máxima é o princípio subjetivo da volição. O princípio objetivo (isto é, aquilo que também serviria subjetivamente como um princípio prático para todos os seres racionais se a razão tivesse poder total sobre a faculdade do desejo) é a lei prática.

Assim, o valor moral de uma ação não está no efeito esperado dela, nem em qualquer princípio de ação que exija tomar emprestado seu motivo desse efeito esperado. Pois todos esses efeitos - a agradabilidade da própria condição e até mesmo a promoção da felicidade dos outros - também poderiam ter sido causados por outras causas, de modo que, para isso, não teria havido necessidade da vontade de um ser racional; enquanto é somente nisso que o bem supremo e incondicional pode ser encontrado. O bem preeminente que nós chamamos moral pode, portanto,

consistir em nada mais do que a concepção de lei em si, que certamente só é possível em um ser racional, na medida em que essa concepção, e não o efeito esperado, determina a vontade. Este é um bem que já está presente na pessoa que age de acordo,

* Pode ser aqui objetado a mim que eu me refugio atrás da palavra respeito em um sentimento obscuro, em vez de dar uma solução distinta da questão por um conceito da razão. Mas, embora respeito seja um sentimento, não é um sentimento recebido pela influência, mas é auto-trabalhado por um conceito racional e, portanto, é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro tipo, que podem ser referidos à inclinação ou ao medo. O que eu reconheço imediatamente como uma lei para mim, eu reconheço com respeito. Isso apenas significa a consciência de que minha vontade está subordinada a uma lei, sem a intervenção de outras influências em meu sentido. A determinação imediata da vontade pela lei, e a consciência disso, é chamada de respeito, de modo que isto é considerado como um efeito da lei sobre o assunto, e não como a causa disso. Respeito é apropriadamente a concepção de um valor que frustra meu amor próprio. Por conseguinte, é algo que não é considerado nem um objeto de inclinação nem de medo, embora tenha algo análogo a ambos. O objeto de respeito é somente a lei, e essa lei que nós impomos a nós mesmos e ainda reconhecemos como necessária em si mesma. Como lei, estamos sujeitos a isso sem consultar o amor próprio; como imposto por nós em nós mesmos, é um resultado da nossa vontade. No primeiro aspecto, tem uma analogia com o medo, no segundo, com a inclinação. Respeito por uma pessoa é apenas o respeito pela lei (da honestidade, etc.) da qual ele nos dá um exemplo. Visto que também olhamos para a melhoria de nossos talentos como um dever, consideramos que vemos em uma pessoa de talentos, por assim dizer, o exemplo de uma lei (a saber, tornar-se como ele nisso por meio do exercício), e isso constitui nosso respeito. Todo o chamado interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei.

Mas que tipo de lei pode ser essa, cuja concepção deve determinar a vontade, mesmo sem levar em consideração o efeito esperado dela, a fim de que essa vontade possa ser chamada de boa absolutamente e sem qualificação? Como eu tenho privado a vontade de todo impulso que possa surgir da obediência a qualquer lei, resta apenas a conformidade universal de suas ações à lei em geral, que é a única a servir a vontade como princípio, ou seja, eu sou nunca a agir de outra maneira, de modo que eu também possa querer que minha máxima se torne uma lei universal. Aqui, agora, é a simples conformidade com a lei em geral, sem assumir qualquer lei particular aplicável a certas ações, que serve a vontade como seu princípio e deve servi-la assim, se o dever não é ser uma ilusão vaidosa e uma noção quimérica. A razão comum dos homens em seus julgamentos práticos coincide perfeitamente com isso e sempre tem em vista o princípio aqui sugerido. Deixe a pergunta ser, por exemplo: posso, quando em perigo, fazer uma promessa com a intenção de não guardá-la? Eu prontamente distingo aqui entre as duas significações que a questão pode ter: Se é prudente, ou se é certo, fazer uma falsa promessa? O primeiro pode, sem dúvida, ser o caso. Vejo claramente, de fato, que não é suficiente me livrar de uma dificuldade presente por meio desse subterfúgio, mas deve-se considerar bem se, a partir de então, não haverá mais inconveniência maior do que aquela da qual agora me liberto, e como, com toda a minha suposta astúcia, as conseqüências não podem ser tão facilmente previstas, mas que o crédito uma vez perdido pode ser muito mais prejudicial para mim do que qualquer dano que eu procure evitar no presente, deve ser considerado se não seria mais prudente agir de acordo com uma máxima universal e Para tornar um hábito para prometer nada, exceto com a intenção de mantê-lo. Mas logo fica claro para mim que tal máxima ainda será baseada apenas no medo das conseqüências.

Agora é totalmente diferente ser sincero do dever e ser assim de apreender consequências prejudiciais. No primeiro caso, a própria noção de ação já implica uma lei para mim; no segundo caso, devo primeiro procurar em outro lugar para ver quais resultados podem ser combinados com ele, o que afetaria a mim mesmo. Pois desviar-se do princípio do dever é, além de toda dúvida, iníquo; mas ser infiel à minha máxima de prudência pode ser, muitas vezes, muito vantajoso para mim, embora seja certamente mais seguro obedecê-lo. O caminho mais curto, porém, e infalível, para descobrir a resposta a essa pergunta se uma promessa mentirosa é consistente com o dever, é perguntar a mim mesmo: “Devo estar contente com minha máxima (livrar-me da dificuldade por uma promessa falsa? deve ser bom como lei universal, para mim e para os outros? e eu deveria ser capaz de dizer a mim mesmo: “Cada um pode fazer uma promessa enganosa quando se encontra em uma dificuldade da qual ele não pode se livrar?” Então eu agora me conscientizo de que enquanto eu posso mentir, eu posso. Não significa que a mentira deve ser uma lei universal. Pois com tal lei não haveria promessas, pois seria em vão alegar minha intenção em relação às minhas ações futuras para aqueles que não acreditassem nessa alegação, ou se eles apressadamente fizessem isso me pagariam de volta minha própria moeda. Portanto, minha máxima, assim que deveria ser feita uma lei universal, necessariamente se destruiria. Não preciso, portanto, de qualquer penetração de longo alcance para discernir o que devo fazer para que minha vontade seja moralmente boa. Inexperiente no curso do mundo, incapaz de estar preparado para todas as suas contingências, só me pergunto: Você também pode querer que a sua máxima seja uma lei universal? Se não, então deve ser rejeitado, e não por causa de uma desvantagem advinda dele para mim mesmo ou para outros, mas porque não pode entrar como um princípio numa possível legislação universal, e a razão me extorque o respeito imediato por tal legislação. .

Eu ainda não discuto sobre o que este respeito é baseado (isto o filósofo pode perguntar), mas pelo menos eu entendo isto, que é uma estimativa do valor que supera em muito todo o valor do que é recomendado por inclinação, e que a necessidade de agir a partir do puro respeito pela lei prática é o que constitui o dever, ao qual todos os outros motivos devem dar lugar, porque é a condição de uma vontade ser boa em si mesma, e o valor de tal vontade está acima de tudo. Assim, então, sem abandonar o conhecimento moral da razão humana comum, chegamos ao seu princípio. E embora, sem dúvida, homens comuns não a concebiam de uma forma tão abstrata e universal, ainda assim eles sempre a têm diante de seus olhos e a usam como padrão de sua decisão. Aqui seria fácil mostrar como, com esta bússola na mão, os homens são bem capazes de distinguir, em todos os casos que ocorrem, o que é bom, o que é mau, conforme o dever ou inconsistente com ele, se, sem ao menos ensinar-lhes algo novo, só nós, como Sócrates, dirigimos sua atenção para o princípio eles mesmos empregam; e que, portanto, não precisamos de ciência e filosofia para saber o que devemos fazer para sermos honestos e bons, sim, até mesmo sábios e virtuosos. Na verdade, poderíamos ter conjecturado de antemão que o conhecimento do que todo homem é obrigado a fazer e, portanto, também a saber, estaria ao alcance de todo homem, mesmo o mais comum. e que, portanto, não precisamos de ciência e filosofia para saber o que devemos fazer para sermos honestos e bons, sim, até mesmo sábios e virtuosos. Na verdade, poderíamos ter conjecturado de antemão que o conhecimento do que todo homem é obrigado a fazer e, portanto, também a saber, estaria ao alcance de todo homem, mesmo o mais comum. e que, portanto, não precisamos de ciência e filosofia para saber o que devemos fazer para sermos honestos e bons, sim, até mesmo sábios e virtuosos. Na verdade, poderíamos ter conjecturado de antemão que o conhecimento do que todo homem é obrigado a fazer e, portanto, também a saber, estaria ao alcance de todo homem, mesmo o mais comum.

Aqui não podemos deixar de admirar quando vemos quão grande é a vantagem que o juízo prático tem sobre o teórico no entendimento comum dos homens. Neste último caso, se a razão comum se aventura a afastar-se das leis da experiência e das percepções dos sentidos, ela cai em meras inconcebibilidades e autocontradições, pelo menos num caos de incerteza, obscuridade e instabilidade. Mas na esfera prática é justamente quando o entendimento comum exclui todas as fontes sensatas das leis práticas que seu poder de julgamento começa a se mostrar vantajoso. Em seguida, torna-se até mesmo sutil, seja chicanes com sua própria consciência ou com outras afirmações a respeito do que deve ser chamado de certo, ou se deseja, por sua própria instrução, determinar honestamente o valor das ações; e, neste último caso, pode até ter uma esperança tão boa de atingir o alvo quanto qualquer filósofo, seja o que for que possa prometer a si mesmo. Não, é quase mais seguro de fazê-lo, porque o filósofo não pode ter nenhum outro princípio, enquanto ele pode facilmente confundir seu julgamento com uma infinidade de considerações estranhas ao assunto, e assim desviar-se do caminho certo.

Não seria, portanto, mais sábio, em questões morais, aceitar o julgamento da razão comum, ou no máximo chamar a filosofia com o propósito de tornar o sistema de moralidade mais completo e inteligível, e suas regras mais convenientes ao uso (especialmente para disputa), mas não de modo a tirar o entendimento comum de sua feliz simplicidade, ou trazê-lo por meio da filosofia para um novo caminho de investigação e instrução? A inocência é de fato uma coisa gloriosa; só que, por outro lado, é muito triste que não consiga se manter e seja facilmente seduzido. Nessa conta, até mesmo a sabedoria - que de outro modo consiste mais na conduta do que no conhecimento - ainda precisa da ciência, não para aprender com ela, mas para garantir a admissão e a permanência de seus preceitos.

Contra todos os mandamentos do dever que a razão representa para o homem tão merecedor de respeito, ele sente em si mesmo um poderoso contrapeso em seus desejos e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade. Ora, a razão emite seus comandos inflexivelmente, sem prometer nada às inclinações e, por assim dizer, com desrespeito e desprezo por essas afirmações, que são tão impetuosas e, ao mesmo tempo, tão plausíveis, e que não se permitem ser suprimidas por qualquer comando. Daí surge uma dialética natural, isto é, uma disposição, de argumentar contra essas leis estritas do dever e questionar sua validade, ou pelo menos sua pureza e rigidez; e, se possível, torná-los mais consentâneos com nossos desejos e inclinações, isto é, corrompê-los em sua própria origem, e destruir inteiramente seu valor - algo que até mesmo a razão prática comum não pode, em última instância, chamar de boa. Assim, a razão comum do homem é compelido a sair de sua esfera, e dar um passo no campo de uma filosofia prática, não para satisfazer qualquer falta especulativa (que nunca ocorre a ela, contanto que esteja contente em ser meramente sonora). razão), mas mesmo em condições práticas, a fim de obter nele informação e instrução claras respeitando a fonte de seu princípio, e a correta determinação dele em oposição às máximas que são baseadas em desejos e inclinações, para que ele possa escapar da perplexidade das reivindicações opostas e não correr o risco de perder todos os princípios morais genuínos através do equívoco em que ela cai facilmente. Assim, quando a razão prática se cultiva, lá surge insensivelmente uma dialética que o obriga a buscar ajuda na filosofia, assim como acontece com ela em seu uso teórico; e neste caso, portanto, assim como no outro, ele não encontrará descanso em parte alguma, a não ser num minucioso exame crítico de nossa razão.

SEGUNDA SEÇÃO

TRANSIÇÃO DA FILOSOFIA MORAL POPULAR PARA A METAFÍSICA DE MORAL

Se até aqui tiramos nossa noção de dever do uso comum de nossa razão prática, de modo algum se pode inferir que a tratamos como uma noção empírica. Pelo contrário, se nos ativermos à experiência da conduta dos homens, encontramos freqüentes e, como nós mesmos permitimos, apenas reclamações de que não se pode encontrar um único exemplo da disposição para agir por puro dever. Embora muitas coisas sejam feitas em conformidade com o que o dever prescreve, é sempre duvidoso que sejam feitas estritamente do dever, de modo a ter um valor moral. Por isso, sempre houve filósofos que negaram totalmente que essa disposição realmente exista de fato nas ações humanas, e atribuíram tudo a um amor próprio mais ou menos refinado. Não que eles tenham, por causa disso, questionado a solidez da concepção de moralidade; pelo contrário, falavam com sincero arrependimento da fragilidade e da corrupção da natureza humana, que, embora nobre o suficiente para tomar sua regra, uma idéia tão digna de respeito, ainda é fraca para segui-la e emprega a razão que deveria lhe dar a lei. apenas para o propósito de proporcionar o interesse das inclinações, seja individualmente ou na melhor harmonia possível entre si. De fato, é absolutamente impossível distinguir, com plena certeza, um único caso em que a máxima de uma ação, por mais correta que seja, repousa simplesmente sobre fundamentos morais e sobre a concepção do dever. Às vezes acontece que, com o mais agudo auto-exame, não encontramos nada além do princípio moral do dever que poderia ter sido poderoso o suficiente para nos levar a essa ou àquela ação e a um sacrifício tão grande; contudo, não podemos inferir com certeza que não foi realmente algum impulso secreto de amor-próprio, sob a falsa aparência do dever, que foi a verdadeira causa determinante da vontade. Gostamos deles para nos lisonjear, assumindo falsamente o crédito por um motivo mais nobre; enquanto que, de fato, nunca poderemos, mesmo pelo exame mais rigoroso, ficar completamente por trás das fontes secretas de ação; desde que, quando a questão é de valor moral, não é com as ações que vemos que estamos preocupados, mas com aqueles princípios internos deles que não vemos. mesmo pelo mais rigoroso exame, fique completamente por trás das fontes secretas de ação; desde que, quando a questão é de valor moral, não é com as ações que vemos que estamos preocupados, mas com aqueles princípios internos deles que não vemos. mesmo pelo mais rigoroso exame, fique completamente por trás das fontes secretas de ação; desde que, quando a questão é de valor moral, não é com as ações que vemos que estamos preocupados, mas com aqueles princípios internos deles que não vemos.

Além disso, não podemos servir melhor aos desejos daqueles que ridicularizam toda a moralidade como uma mera quimera da imaginação humana sobre pisar da vaidade do que admitir que as noções de dever devem ser tiradas apenas da experiência (como da indolência, as pessoas estão prontas pensar também é o caso com todas as outras noções); para ou é preparar para eles um certo triunfo. Estou disposto a admitir, por amor à humanidade, que até mesmo a maioria das nossas ações são corretas, mas se olharmos mais de perto para elas, chegaremos em todos os lugares ao eu amoroso que é sempre proeminente, e é isso que eles têm em vista e não o estrito comando do dever que muitas vezes exigiria abnegação. Sem ser um inimigo da virtude, um observador frio, que não confunde o desejo do bem, por mais vigoroso que seja, pela sua realidade,

Sendo assim, nada pode nos assegurar de nos afastarmos totalmente de nossas idéias de dever, ou de manter na alma um respeito bem fundamentado por sua lei, mas a clara convicção de que, embora nunca tenha havido ações que realmente surgiram de tal puro fontes, ainda se isso ou

aquilo ocorre não é de toda a questão; mas aquela razão de si mesma, independente de toda experiência, ordena o que deveria acontecer, que conseqüentemente ações das quais talvez o mundo até agora nunca deu um exemplo, a viabilidade até mesmo da qual pode ser muito duvidada por alguém que funda tudo na experiência. São, no entanto, inflexivelmente comandados pela razão; que, por exemplo, mesmo que nunca tenha havido um amigo sincero, ainda assim, não menos importante é a sinceridade pura na amizade exigida de todos os homens, porque, antes de toda experiência, este dever está envolvido como dever na idéia de uma razão que determina a vontade por princípios a priori. Quando acrescentamos que, a menos que negamos que a noção de moralidade tenha alguma verdade ou referência a qualquer objeto possível, devemos admitir que sua lei deve ser válida, não apenas para os homens, mas para todas as criaturas racionais em geral, não apenas sob certos contingentes. condições ou com exceções, mas com absoluta necessidade, então é claro que nenhuma experiência poderia nos permitir inferir até mesmo a possibilidade de tais leis apodíticas.

Pois com que direito poderíamos trazer para o ilimitado respeito como um preceito universal para toda natureza racional o que talvez se mantenha apenas sob as condições contingentes da humanidade? Ou como as leis da determinação de nossa vontade seriam consideradas como leis da determinação da vontade dos seres racionais em geral, e somente para nós como tais, se fossem meramente empíricas e não tivessem sua origem totalmente a priori de uma prática pura, mas prática? razão? Tampouco poderia ser mais fatal para a moralidade do que gostaríamos de extrair isso dos exemplos. Pois todo exemplo que está diante de mim deve ser testado primeiro pelos princípios da moralidade, seja digno de servir como um exemplo original, isto é, como um padrão; mas de maneira alguma pode autoritariamente fornecer a concepção de moralidade.

Até mesmo o Santo dos Evangelhos deve primeiro ser comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes que possamos reconhecê-lo como tal; e assim Ele diz de Si mesmo: "Por que chamai a Mim (a quem vedes) bem; Ninguém é bom (o modelo do bem), mas somente Deus (a quem não vês)? "Mas de onde temos a concepção de Deus como o bem supremo? Simplesmente a partir da idéia de perfeição moral, que a razão enquadra a priori e conecta-se inseparavelmente com a noção de livre-arbítrio. A imitação não encontra lugar algum na moralidade, e os exemplos servem apenas para encorajamento, isto é, eles colocam além da dúvida a viabilidade do que a lei ordena, eles tornam visível aquilo que a regra prática expressa de maneira mais geral, mas nunca podem nos autorizar a estabelecer Deixando de lado o verdadeiro original que está na razão e nos orientar pelos exemplos. Se, então, não existe um genuíno princípio supremo de moralidade, mas o que deve repousar simplesmente na razão pura, independente de toda experiência, penso que não é necessário sequer colocar a questão de saber se é bom expor esses conceitos em sua generalidade (in abstracto) como eles são estabelecidos a priori, juntamente com os princípios que lhes pertencem, se o nosso conhecimento é para ser distinguido do vulgar e ser chamado de filosófico. Em nossos tempos, de fato, isso talvez seja necessário; pois se coletamos votos se o puro conhecimento racional é separado de tudo que é empírico, isto é, metafísico da moral, ou se a filosofia prática popular deve ser preferida, é fácil adivinhar qual lado seria preponderante. Eu penso que não é necessário nem mesmo colocar a questão de saber se é bom expor estes conceitos em sua generalidade (in abstracto), como eles são estabelecidos a priori, juntamente com os princípios que lhes pertencem, se o nosso conhecimento é para ser distinguido do vulgar. e ser chamado de filosófico. Em nossos tempos, de fato, isso talvez seja necessário; pois se coletamos votos se o puro conhecimento racional é separado de tudo que é empírico, isto é, metafísico da moral, ou se a filosofia prática popular deve ser preferida, é fácil adivinhar qual lado

seria preponderante. Eu penso que não é necessário nem mesmo colocar a questão de saber se é bom expor estes conceitos em sua generalidade (in abstracto), como eles são estabelecidos a priori, juntamente com os princípios que lhes pertencem, se nosso conhecimento é para ser distinguido do vulgar. e ser chamado de filosófico. Em nossos tempos, de fato, isso talvez seja necessário; pois se coletamos votos se o puro conhecimento racional é separado de tudo que é empírico, isto é, metafísico da moral, ou se a filosofia prática popular deve ser preferida, é fácil adivinhar qual lado seria preponderante. Em nossos tempos, de fato, isso talvez seja necessário; pois se coletamos votos se o puro conhecimento racional é separado de tudo que é empírico, isto é, metafísico da moral, ou se a filosofia prática popular deve ser preferida, é fácil adivinhar qual lado seria preponderante. Em nossos tempos, de fato, isso talvez seja necessário; pois se coletamos votos se o puro conhecimento racional é separado de tudo que é empírico, isto é, metafísico da moral, ou se a filosofia prática popular deve ser preferida, é fácil adivinhar qual lado seria preponderante.

Essa descida a noções populares é certamente muito louvável, se a ascensão aos princípios da razão pura tiver ocorrido primeiro e for satisfatoriamente realizada. Isso implica que primeiro encontramos a ética na metafísica e, quando ela está firmemente estabelecida, procuramos uma audiência para ela, dando-lhe um caráter popular. Mas é absurdo tentar ser popular na primeira investigação, da qual depende a solidez dos princípios. Não é apenas que esse processo nunca pode reivindicar o raro mérito de uma verdadeira popularidade filosófica, uma vez que não há arte em ser inteligível se alguém renuncia a toda a meticulosidade do insight; mas também produz uma mistura repugnante de observações compiladas e princípios semi-fundamentados. Patês rasos aproveitam isso porque ele pode ser usado para bate-papo todos os dias, mas os sábios encontram nele apenas confusão,

Precisamos apenas olhar para as tentativas dos moralistas daquela maneira favorita, e encontraremos uma vez a constituição especial da natureza humana (incluindo, no entanto, a idéia de uma natureza racional em geral), a perfeição de uma vez, outra felicidade, aqui senso moral, tem medo de Deus. um pouco disso, e um pouco disso, em maravilhosa mistura, sem que isso lhes ocorra, para perguntar se os princípios da moralidade devem ser buscados no conhecimento da natureza humana (o que podemos ter somente a partir da experiência); ou, se assim não for, se esses princípios devem ser encontrados a priori, livres de tudo empírico, em puros conceitos racionais e em nenhum outro lugar, nem mesmo no menor grau; então, em vez de adotar o método de fazer isso uma investigação separada, como pura filosofia prática,

* Assim como a matemática pura se distingue da lógica aplicada e pura da aplicada, assim, se escolhermos, também podemos distinguir a filosofia pura da moral (metafísica) da aplicada (ou seja, aplicada à natureza humana). Por essa designação, somos também imediatamente lembrados de que os princípios morais não se baseiam nas propriedades da natureza humana, mas devem subsistir a priori de si mesmos, ao passo que a partir desses princípios as regras práticas devem ser deduzidas para cada natureza racional e, conseqüentemente, do homem.

Tal metafísica da moral, completamente isolada, não misturada com nenhuma antropologia, teologia, física ou hiperfísica, e menos ainda com qualidades ocultas (que poderíamos chamar de hipofísica), não é apenas um substrato indispensável de todo conhecimento teórico de deveres, mas é ao mesmo tempo um desiderato da mais alta importância para o cumprimento real de seus preceitos. Pois a concepção pura do dever, sem mistura com qualquer adição estrangeira de

atrativos empíricos e, em uma palavra, a concepção da lei moral, exerce sobre o coração humano, apenas pela razão (que primeiro percebe com isso que pode por si mesmo prático), uma influência muito mais poderosa do que todas as outras fontes * que podem ser derivadas do campo da experiência, que, na consciência de seu valor, despreza a última, e pode gradualmente se tornar seu mestre; enquanto uma ética mista, composta em parte de motivos extraídos de sentimentos e inclinações, e em parte também de concepções de razão, deve fazer a mente vacilar entre motivos que não podem ser trazidos sob nenhum princípio, que levam ao bem apenas por mero acidente e muitas vezes também para o mal.

* Tenho uma carta do falecido excelente Sulzer, na qual ele me pergunta qual pode ser a razão pela qual a instrução moral, embora contenha muito do que é convincente pela razão, ainda realiza tão pouco? Minha resposta foi adiada para que eu pudesse completá-la. Mas é simplesmente isto: que os próprios professores não têm suas próprias noções claras, e quando eles se esforçam para compensar isso reunindo motivos de bondade moral de todos os quadrantes, tentando fazer com que seu direito físico seja forte, eles estragam tudo. Pois o entendimento mais comum mostra que, se imaginarmos, por um lado, um ato de honestidade feito com mente firme, independentemente de qualquer ponto de vista, para beneficiar qualquer tipo neste mundo ou outro, e mesmo sob as maiores tentações de necessidade ou atração, e, por outro lado, um ato semelhante que foi afetado, em um grau tão baixo, por um motivo estrangeiro, o primeiro deixa para trás e eclipsa o segundo; eleva a alma e inspira o desejo de poder agir da mesma maneira. Mesmo as crianças moderadamente jovens sentem essa impressão, e nunca se deve representar deveres para elas sob qualquer outra luz.

Do que foi dito, é claro que todas as concepções morais têm sua sede e origem completamente a priori na razão, e que, além disso, na razão mais comum, tão verdadeiramente quanto naquilo que é no mais alto grau especulativo; que não podem ser obtidos pela abstração de qualquer conhecimento empírico e, portanto, meramente contingente; que é justamente essa pureza de sua origem que os torna dignos de servir como nosso princípio prático supremo, e que, na medida em que acrescentamos algo empírico, diminuimos sua influência genuína e o valor absoluto das ações; que não é somente da maior necessidade, em um ponto de vista puramente especulativo, mas também da maior importância prática, derivar essas noções e leis da razão pura, para apresentá-las puras e não misturadas, e até mesmo determinar a bússola desse conhecimento prático ou puro racional, isto é, determinar toda a faculdade da razão prática pura; e, ao fazê-lo, não devemos tornar seus princípios dependentes da natureza particular da razão humana, embora na filosofia especulativa isso possa ser permitido, ou possa às vezes ser necessário; mas como as leis morais devem ser válidas para toda criatura racional, devemos derivá-las do conceito geral de um ser racional. Deste modo, embora para sua aplicação à moralidade do homem tenha necessidade de antropologia, ainda assim, em primeiro lugar, devemos tratá-la independentemente como filosofia pura, isto é, como metafísica, completa em si mesma (algo que em ramos tão distintos da ciência é feito facilmente); sabendo bem que a menos que estejamos em posse disso, não seria apenas vã determinar o elemento moral do dever em ações corretas para fins de crítica especulativa, mas seria impossível basear a moral em seus princípios genuínos, mesmo para propósitos práticos comuns, especialmente de instrução moral, de modo a produzir disposições morais puras, e enxertá-las na mente dos homens para a promoção do maior bem possível no mundo. Mas para que neste estudo possamos não apenas avançar pelos passos naturais do julgamento moral comum (neste caso muito digno de respeito) para o filosófico, como

já foi feito, mas também a partir de uma filosofia popular, que não existe mais do que pode alcançar, tateando com a ajuda de exemplos, a metafísica (que se permite ser verificada por qualquer coisa empírica e,

Tudo na natureza funciona de acordo com as leis. Só os seres racionais têm a faculdade de agir de acordo com a concepção de leis, isto é, de acordo com princípios, isto é, ter uma vontade. Como a dedução de ações a partir de princípios requer razão, a vontade nada mais é do que a razão prática. Se a razão infalivelmente determina a vontade, então as ações de tal ser que são reconhecidas como objetivamente necessárias são subjetivamente necessárias também, ou seja, a vontade é uma faculdade de escolher que apenas a razão independente da inclinação reconhece como praticamente necessária, ou seja, como boa. Mas se a razão de si não determinar suficientemente a vontade, se esta estiver sujeita também a condições subjetivas (impulsos particulares) que nem sempre coincidem com as condições objetivas; Em um mundo,

A concepção de um princípio objetivo, na medida em que é obrigatória para uma vontade, é chamada de comando (da razão), e a fórmula do comando é chamada de imperativo. Todos os imperativos são expressos pela palavra deve (ou deve) e, portanto, indicam a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que, a partir de sua constituição subjetiva, não é necessariamente determinada por ela (uma obrigação). Dizem que algo seria bom de fazer ou de tolerar, mas dizem isso a uma vontade que nem sempre faz alguma coisa porque é concebida para ser boa para fazê-lo. Isso é praticamente bom, no entanto, que determina a vontade por meio das concepções da razão e, conseqüentemente, não de causas subjetivas, mas objetivamente, isto é, de princípios que são válidos para todo ser racional como tal. Distingue-se do agradável,

* A dependência dos desejos das sensações é chamada de inclinação, e isso sempre indica uma necessidade. A dependência de uma vontade contingentemente determinável nos princípios da razão é chamada de interesse. Isto, portanto, é encontrado apenas no caso de uma vontade dependente que nem sempre se conforma à razão; na vontade Divina, não podemos conceber qualquer interesse. Mas a vontade humana também pode se interessar por algo sem, portanto, agir de interesse. O primeiro significa o interesse prático na ação, o segundo, o patológico no objeto da ação. O primeiro indica apenas a dependência da vontade sobre os princípios da razão em si mesmos; o segundo, dependência de princípios de razão por causa de inclinação, razão que provê só as regras práticas como a exigência da inclinação pode ser satisfeita. No primeiro caso, a ação me interessa; no segundo, o objeto da ação (porque é agradável para mim). Vimos na primeira seção que, em uma ação feita a partir do dever, devemos olhar não para o interesse no objeto, mas apenas para aquele na ação em si, e em seu princípio racional (a saber, a lei).

Uma vontade perfeitamente boa seria, portanto, igualmente sujeita a leis objetivas (viz., Leis do bem), mas não poderia ser concebida como obrigada a agir legalmente, porque de si mesma de sua constituição subjetiva só pode ser determinada pela concepção do bem. . Portanto, não há imperativos para a vontade divina, ou em geral para uma vontade santa; deve estar fora de lugar, porque a vontade já é necessariamente em uníssono com a lei. Portanto, os imperativos são apenas fórmulas para expressar a relação de leis objetivas de toda volição com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, a vontade humana. Agora todos os imperativos comandam hipotética ou categoricamente. O primeiro representa a necessidade

prática de uma ação possível como meio para algo mais que é desejado (ou pelo menos o que se poderia querer). O imperativo categórico seria aquele que representasse uma ação como necessária de si mesma sem referência a outro fim, isto é, como objetivamente necessário.

Como toda lei prática representa uma ação possível como boa e, por causa disso, para um sujeito que é praticamente determinável pela razão, necessário, todos os imperativos são fórmulas que determinam uma ação que é necessária de acordo com o princípio da vontade boa em alguns aspectos. Se agora a ação é boa apenas como um meio para outra coisa, então o imperativo é hipotético; se for concebido como bom em si e, conseqüentemente, como sendo necessariamente o princípio de uma vontade que, por si mesma, se conforma à razão, então é categórica. Assim, o imperativo declara que ação possível por mim seria boa e apresenta a regra prática em relação a uma vontade que não executa imediatamente uma ação simplesmente porque é boa, seja porque o sujeito nem sempre sabe que é bom, ou porque, mesmo que saiba disso,

Assim, o imperativo hipotético diz apenas que a ação é boa para algum propósito, possível ou real. No primeiro caso, é problemático, no segundo, um princípio prático assertorial. O imperativo categórico que declara que uma ação é objetivamente necessária em si mesma, sem referência a qualquer propósito, isto é, sem qualquer outro fim, é válido como um princípio apodítico (prático). Tudo o que é possível somente pelo poder de algum ser racional também pode ser concebido como um possível propósito de alguma vontade; e, portanto, os princípios de ação em relação aos meios necessários para atingir algum objetivo possível são de fato infinitamente numerosos. Todas as ciências têm uma parte prática, consistindo em problemas expressando que algum fim é possível para nós e de imperativos direcionando como isto pode ser alcançado. Estes podem, portanto, ser chamados em geral imperativos de habilidade. Aqui não há dúvida se o fim é racional e bom, mas apenas o que se deve fazer para alcançá-lo.

Os preceitos para o médico tornar seu paciente completamente saudável, e para um envenenador garantir a morte certa, são de igual valor a esse respeito, e cada um serve para efetivar perfeitamente sua finalidade. Já que nos primeiros anos da juventude não se pode saber que fins nos ocorrerão no curso da vida, os pais procuram ter seus filhos ensinados muitas coisas e prover sua habilidade no uso de meios para todos os tipos de fins arbitrários. De nenhum deles podem determinar se talvez não seja daqui em diante um objeto para seu pupilo, mas que em todo caso é possível que ele possa visar; e essa ansiedade é tão grande que eles comumente deixam de formar e corrigir seu julgamento sobre o valor das coisas que podem ser escolhidas como fins. Há um fim, no entanto,

O imperativo hipotético que expressa a necessidade prática de uma ação como meio para o avanço da felicidade é assertorial. Não devemos apresentá-lo como necessário para um propósito incerto e meramente possível, mas para um propósito que podemos pressupor com certeza e a priori em cada homem, porque pertence ao seu ser. Agora, a habilidade na escolha de meios para o seu maior bem-estar pode ser chamada de prudência *, no sentido mais restrito. E assim, o imperativo que se refere à escolha de meios para a própria felicidade, isto é, o preceito da prudência, ainda é sempre hipotético; a ação não é comandada absolutamente, mas apenas como meio para outro propósito.

* A palavra prudência é tomada em dois sentidos: no um pode levar o nome de conhecimento do mundo, no outro que de prudência privada. O primeiro é a capacidade de um homem de influenciar os outros, de modo a usá-los para seus próprios propósitos. A última é a sagacidade de combinar todos esses propósitos para seu próprio benefício duradouro. Este último é propriamente aquele ao qual o valor mesmo do primeiro é reduzido, e quando um homem é prudente no primeiro sentido, mas não no segundo, poderíamos dizer melhor dele que ele é esperto e astuto, mas, no inteiro, imprudente.

Finalmente, há um imperativo que comanda uma certa conduta imediatamente, sem ter como condição qualquer outra finalidade a ser alcançada por ela. Este imperativo é categórico. Não se trata da questão da ação ou do resultado pretendido, mas de sua forma e do princípio de que ela é um resultado; e o que é essencialmente bom nisso consiste na disposição mental, que a consequência seja o que for. Este imperativo pode ser chamado de moralidade. Há uma distinção marcante também entre as volições desses três tipos de princípios na dissimilaridade da obrigação da vontade. A fim de marcar essa diferença mais claramente, acho que eles seriam mais adequadamente nomeados em sua ordem se disséssemos que eles são ou regras de habilidade, ou conselhos de prudência, ou comandos (leis) da moralidade. Pois é apenas a lei que envolve a concepção de uma necessidade incondicional e objetiva, que é consequentemente universalmente válida; e comandos são leis que devem ser obedecidas, isto é, devem ser seguidas, mesmo em oposição à inclinação. Conselhos, de fato, envolvem necessidade, mas um que só pode se manter sob uma condição subjetiva contingente, isto é, eles dependem de se este ou aquele homem considera isto ou aquilo como parte de sua felicidade; o imperativo categórico, ao contrário, não é limitado por nenhuma condição, e como absolutamente, embora praticamente necessário, pode ser chamado de comando. Podemos também chamar o primeiro tipo de imperativos técnicos (pertencentes à arte), o segundo pragmático (para o bem-estar), o terceiro moral (pertencendo à conduta livre em geral, isto é, à moral). que é consequentemente universalmente válido; e comandos são leis que devem ser obedecidas, isto é, devem ser seguidas, mesmo em oposição à inclinação. Conselhos, de fato, envolvem necessidade, mas um que só pode se manter sob uma condição subjetiva contingente, isto é, eles dependem de se este ou aquele homem considera isto ou aquilo como parte de sua felicidade; o imperativo categórico, ao contrário, não é limitado por nenhuma condição, e como absolutamente, embora praticamente necessário, pode ser chamado de comando. Podemos também chamar o primeiro tipo de imperativos técnicos (pertencentes à arte), o segundo pragmático (para o bem-estar), o terceiro moral (pertencendo à conduta livre em geral, isto é, à moral). de fato, envolvem necessidade, mas uma que só pode se manter sob uma condição subjetiva contingente, isto é, eles dependem se este ou aquele homem considera isto ou aquilo como parte de sua felicidade; o imperativo categórico, ao contrário, não é limitado por nenhuma condição, e como absolutamente, embora praticamente necessário, pode ser chamado de comando. Podemos também chamar o primeiro tipo de imperativos técnicos (pertencentes à arte), o segundo pragmático (para o bem-estar), o

terceiro moral (pertencendo à conduta livre em geral, isto é, à moral). de fato, envolvem necessidade, mas uma que só pode se manter sob uma condição subjetiva contingente, isto é, eles dependem se este ou aquele homem considera isto ou aquilo como parte de sua felicidade; o imperativo categórico, ao contrário, não é limitado por nenhuma condição, e como absolutamente, embora praticamente necessário, pode ser chamado de comando. Podemos também chamar o primeiro tipo de imperativos técnicos (pertencentes à arte), o segundo pragmático (para o bem-estar), o terceiro moral (pertencendo à conduta livre em geral, isto é, à moral). embora praticamente necessário, pode ser chamado de comando. Podemos também chamar o primeiro tipo de imperativos técnicos (pertencentes à arte), o segundo pragmático (para o bem-estar), o terceiro moral (pertencendo à conduta livre em geral, isto é, à moral). embora praticamente necessário, pode ser chamado de comando. Podemos também chamar o primeiro tipo de imperativos técnicos (pertencentes à arte), o segundo pragmático (para o bem-estar), o terceiro moral (pertencendo à conduta livre em geral, isto é, à moral).

* Parece-me que a significação adequada da palavra pragmática pode ser mais precisamente definida dessa maneira. Pois as sanções são chamadas pragmáticas que fluem adequadamente não da lei dos estados como decretos necessários, mas da precaução pelo bem-estar geral. Uma história é composta pragmaticamente quando ensina prudência, isto é, instrui o mundo sobre como ele pode fornecer melhor para seus interesses, ou pelo menos tão bem quanto os homens do tempo anterior.

Agora surge a questão, como todos esses imperativos são possíveis? Esta questão não procura saber como podemos conceber a realização da ação que o imperativo ordena, mas apenas como podemos conceber a obrigação da vontade que o imperativo expressa. Nenhuma explicação especial é necessária para mostrar como um imperativo de habilidade é possível. Quem quiser o fim, deseja também (na medida em que a razão decida sua conduta) os meios em seu poder que são indispensavelmente necessários para isso.

Esta proposição é, no que diz respeito à volição, analítica; pois, ao querer um objeto como meu efeito, já se pensou a causalidade de mim como uma causa atuante, isto é, o uso dos meios; e os educandos imperativos da concepção de vontade de um fim a concepção de ações necessárias para este fim. Proposições sintéticas devem, sem dúvida, ser empregadas na definição dos meios para um fim proposto; mas eles não dizem respeito ao princípio, ao ato da vontade, mas ao objeto e sua realização. E. g., Que, a fim de dividir uma linha em um princípio infalível, devo tirar de suas extremidades dois arcos que se cruzam; isso sem dúvida é ensinado pela matemática apenas em proposições sintéticas; mas se eu sei que é apenas por este processo que a operação pretendida pode ser realizada, então dizer que, se eu for totalmente a operação, Eu também vou a ação necessária para isso, é uma proposta analítica; pois é uma e a mesma coisa conceber algo como um efeito que eu posso produzir de uma certa maneira, e conceber a mim mesmo como agindo dessa maneira. Se fosse igualmente igualmente fácil atribuir uma concepção definida de felicidade, os imperativos da prudência corresponderiam exatamente aos da perícia e, do mesmo modo, seriam analíticos. Pois, neste caso, como naquilo, pode-se dizer: "Quem quer o fim, deseja também (segundo o ditame da razão) os meios indispensáveis para isso que estão em seu poder". Mas, infelizmente, a noção de felicidade é tão indefinido que, embora todo homem deseje. ainda assim, ele nunca pode dizer com certeza e consistentemente o que realmente deseja e deseja.

Agora é impossível que o ser mais claro e ao mesmo tempo mais poderoso (supostamente finito) estabeleça para si mesmo uma concepção definida do que ele realmente deseja nisto. Será que ele enriquecerá, quanta ansiedade, inveja e armadilhas não conseguiria tirar de seus ombros? Será que ele vai conhecer e discernir, talvez possa ser apenas um olho tão mais aguçado para mostrar-lhe tanto mais terrivelmente os males que agora estão escondidos dele, e que não podem ser evitados, ou para impor mais desejos à sua vida? desejos, que já lhe dão preocupação suficiente. Ele teria vida longa? quem garante a ele que não seria uma longa miséria? ele teria pelo menos saúde? Quantas vezes tem o desconforto do corpo impedido de excessos em que a saúde perfeita teria permitido cair? e assim por diante. Em suma, ele é incapaz, em qualquer princípio, determinar com certeza o que o tornaria verdadeiramente feliz; porque para isso ele precisaria ser onisciente.

Não podemos, portanto, agir sobre quaisquer princípios definidos para assegurar a felicidade, mas apenas em conselhos empíricos, como regime, frugalidade, cortesia, reserva etc., que a experiência ensina, na maioria das vezes, promove o bem-estar. Daí resulta que os imperativos da prudência não ordenam, a rigor, o comando, isto é, não podem apresentar ações objetivamente como praticamente necessárias; que eles devem ser considerados como conselhos (consilia) do que preceitos da razão, que o problema de determinar certamente e universalmente qual ação promoveria a felicidade de um ser racional é completamente insolúvel e, conseqüentemente, nenhum imperativo a respeito é possível no sentido estrito, mande fazer o que faz feliz; porque a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, descansando apenas em bases empíricas, e é inútil esperar que eles definam uma ação pela qual se pode alcançar a totalidade de uma série de conseqüências que é realmente infinita. Esse imperativo de prudência seria, no entanto, uma proposição analítica se admitirmos que os meios para a felicidade poderiam certamente ser atribuídos; pois se distingue do imperativo de habilidade somente por isto, que no último o fim é meramente possível, no primeiro é dado; como no entanto ambos apenas ordenam os meios àquilo que supomos ser desejado como um fim, segue-se que o imperativo que ordena a disposição dos meios para aquele que deseja o fim é em ambos os casos analítico. Assim, não há dificuldade em relação à possibilidade de um imperativo desse tipo também.

Por outro lado, a questão de como o imperativo da moralidade é possível é, sem dúvida, um, o único, exigindo uma solução, já que isso não é de todo hipotético, e a necessidade objetiva que ele apresenta não pode repousar em nenhuma hipótese, como é o caso. o caso com os imperativos hipotéticos. Somente aqui, nunca devemos deixar de considerar que não podemos decifrar por nenhum exemplo, ou seja, empiricamente, se existe tal imperativo, mas é de se temer que todos aqueles que parecem ser categóricos ainda possam ser no fundo hipotético. Por exemplo, quando o preceito é: “Não prometerás enganosamente”; e presume-se que a necessidade disso não é um mero conselho para evitar algum outro mal, de modo que deveria significar: “Não farás nenhuma promessa mentirosa, para que, se se tornar conhecida, tu destrúísseis o crédito, Mas que uma ação desse tipo deve ser considerada como mal em si mesma, de modo que o imperativo da proibição é categórico; então, não podemos demonstrar com certeza, em nenhum exemplo, que a vontade foi determinada apenas pela lei, sem qualquer outra fonte de ação, embora pareça ser assim. Pois é sempre possível que o medo da desgraça, talvez também obscureça o pavor de outros perigos, possa ter uma influência secreta sobre a vontade.

Quem pode provar por experiência a não-existência de uma causa quando tudo o que a experiência nos diz é que não a percebemos? Mas, em tal caso, o chamado imperativo moral, que, como tal, parece ser categórico e incondicional, seria, na realidade, apenas um preceito pragmático, chamando nossa atenção para nossos próprios interesses e simplesmente nos ensinando a considerá-los. Devemos, portanto, investigar a priori a possibilidade de um imperativo categórico, pois não temos, neste caso, a vantagem de sua realidade ser dada na experiência, de modo que [a elucidação] de sua possibilidade deveria ser necessária apenas para sua explicação, não para o seu estabelecimento. Entretanto, pode-se discernir de antemão que o imperativo categórico, por si só, tem o propósito de uma lei prática; todo o resto pode, de fato, ser chamado de princípios da vontade, mas não de leis, pois tudo o que for necessário para a consecução de algum propósito arbitrário pode ser considerado em si contingente, e podemos ser libertos do preceito se desistirmos o objetivo; pelo contrário, o comando incondicional não deixa a vontade de escolher o oposto; conseqüentemente só leva consigo a necessidade que exigimos em uma lei. Em segundo lugar, no caso deste imperativo categórico ou lei da moralidade, a dificuldade (de discernir sua possibilidade) é muito profunda. o comando incondicional deixa a vontade nenhuma liberdade para escolher o oposto; conseqüentemente só leva consigo a necessidade que exigimos em uma lei. Em segundo lugar, no caso deste imperativo categórico ou lei da moralidade, a dificuldade (de discernir sua possibilidade) é muito profunda. o comando incondicional deixa a vontade nenhuma liberdade para escolher o oposto; conseqüentemente só leva consigo a necessidade que exigimos em uma lei. Em segundo lugar, no caso deste imperativo categórico ou lei da moralidade, a dificuldade (de discernir sua possibilidade) é muito profunda.

É uma proposição prática sintética a priori; e como há tanta dificuldade em discernir a possibilidade de proposições especulativas desse tipo, pode-se supor prontamente que a dificuldade não será menor com a prática.

* Eu conecto o ato com a vontade sem pressupor qualquer condição resultante de qualquer inclinação, mas a priori, e portanto necessariamente (embora apenas objetivamente, isto é, assumindo a idéia de uma razão possuindo poder total sobre todos os motivos subjetivos). Esta é, portanto, uma proposição prática que não deduz a vontade de uma ação pela mera análise de outra já pressuposta (pois não temos uma vontade tão perfeita), mas a conecta imediatamente com a concepção da vontade de um ser racional, como algo não contido nele.

Nesse problema, primeiro investigaremos se a mera concepção de um imperativo categórico talvez não nos forneça também a fórmula dele, contendo a proposição que sozinha pode ser um imperativo categórico; pois mesmo que conheçamos o teor de um comando tão absoluto, ainda assim, como isso é possível, será necessário mais estudo especial e laborioso, que adiaremos para a última seção. Quando concebo um imperativo hipotético, em geral não sei de antemão o que ele conterà até que eu receba a condição. Mas quando concebo um imperativo categórico, sei imediatamente o que ele contém. Pois como o imperativo contém além da lei apenas a necessidade de que as máximas * estejam de acordo com esta lei, enquanto a lei não contém condições que a restrinjam,

* A máxima é um princípio subjetivo de ação, e deve ser distinguida do princípio objetivo, a saber, o direito prático. A primeira contém a regra prática estabelecida pela razão de acordo com as condições do sujeito (freqüentemente sua ignorância ou suas inclinações), de modo que é o

princípio sobre o qual o sujeito age; mas a lei é o princípio objetivo válido para todo ser racional, e é o princípio sobre o qual deve agir que é um imperativo.

Há, portanto, apenas um imperativo categórico, a saber, o seguinte: Aja apenas sobre aquela máxima pela qual você pode ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal. Agora, se todos os imperativos do dever podem ser deduzidos deste imperativo a partir de seu princípio, então, embora permaneça indeciso, o que é chamado de dever não é apenas uma noção vã, mas ao menos seremos capazes de mostrar o que entendemos por ele. e o que essa noção significa. Uma vez que a universalidade da lei segundo a qual os efeitos são produzidos constitui o que é propriamente chamado de natureza no sentido mais geral (quanto à forma), isto é, a existência das coisas na medida em que é determinada pelas leis gerais, o imperativo do dever pode ser expresso assim: Aja como se a máxima de tua ação fosse tornar-se por tua vontade uma lei universal da natureza. Vamos agora enumerar algumas tarefas,

* Deve-se notar aqui que eu reservo a divisão de deveres para uma futura metafísica da moral; de modo que eu a dou aqui apenas como arbitrária (para organizar meus exemplos). De resto, eu entendo por um dever perfeito que não admite exceção em favor da inclinação e então eu não tenho apenas deveres externos, mas também internos perfeitos. Isso é contrário ao uso da palavra adotada nas escolas; mas não pretendo justificá-lo, pois é tudo um para o meu propósito, seja admitido ou não.

1. Um homem reduzido ao desespero por uma série de desgraças sente-se cansado da vida, mas ainda está tão longe de sua razão que pode se perguntar se não seria contrário ao seu dever para com ele tirar a própria vida. Agora ele pergunta se a máxima de sua ação pode se tornar uma lei universal da natureza. Sua máxima é: "Do amor-próprio, adoto-o como um princípio para encurtar minha vida quando sua duração mais longa provavelmente traz mais mal do que satisfação". É então perguntado simplesmente se esse princípio fundado no amor-próprio pode se tornar universal. lei da natureza. Agora vemos imediatamente que um sistema de natureza do qual deveria ser uma lei para destruir a vida por meio do próprio sentimento cuja natureza especial é impelir para a melhoria da vida se contradiz e, portanto, não poderia existir como um sistema da natureza;

2. Outro se vê forçado pela necessidade de pedir dinheiro emprestado. Ele sabe que não será capaz de pagá-lo, mas também vê que nada lhe será emprestado, a menos que prometa com firmeza que o pague em tempo definido. Ele deseja fazer essa promessa, mas ainda tem tanta consciência a ponto de se perguntar: "Não é ilegal e inconsistente com o dever sair de uma dificuldade dessa maneira?" Suponhamos, entretanto, que ele resolva fazê-lo: A máxima de sua ação seria expressa assim: "Quando penso em falta de dinheiro, vou pedir dinheiro emprestado e prometo recompensá-lo, embora saiba que nunca posso fazê-lo". Agora, esse princípio do amor-próprio ou do próprio amor. vantagem própria talvez seja consistente com todo o meu bem-estar futuro; mas a questão agora é: "Está certo?" Eu mudo então a sugestão de amor-próprio em uma lei universal, e declaro a questão assim: "Como seria se minha máxima fosse uma lei universal?" Então vejo imediatamente que ela nunca poderia ser uma lei universal da natureza, mas que necessariamente se contradizia. Por supor que seja uma lei universal que todos, quando ele se considera em uma dificuldade, devem ser capazes de prometer o que lhe agrada, com o propósito

de não cumprir sua promessa, a promessa em si se tornaria impossível, assim como o fim que se poderia Temos em vista, já que ninguém consideraria que algo lhe foi prometido, mas ridicularizaria todas essas declarações como pretensões vãs.

3. Um terceiro encontra em si mesmo um talento que, com a ajuda de alguma cultura, pode torná-lo um homem útil em muitos aspectos. Mas ele se encontra em circunstâncias confortáveis e prefere se entregar ao prazer do que se esforçar para ampliar e melhorar suas capacidades naturais felizes. Ele pergunta, no entanto, se sua máxima de negligência de seus dons naturais, além de concordar com sua inclinação à indulgência, também concorda com o que é chamado de dever. Ele vê então que um sistema da natureza poderia de fato subsistir com tal lei universal, embora os homens (como os ilhéus do Mar do Sul) devessem deixar seus talentos descansar e resolver dedicar suas vidas apenas à ociosidade, diversão e propagação de suas espécies. palavra, para gozo; mas ele não pode querer que isso seja uma lei universal da natureza, ou seja implantado em nós como tal por um instinto natural.

4. Um quarto, que está em prosperidade, enquanto ele vê que os outros têm que lidar com grande miséria e que ele poderia ajudá-los, pensa: "Que preocupação é minha? Que todos sejam felizes como o céu agrada, ou como pode ser ele mesmo; Não vou tirar nada dele nem mesmo invejá-lo, só não desejo contribuir com nada para o seu bem-estar ou para sua ajuda em aflição! "Agora, sem dúvida, se tal modo de pensar fosse uma lei universal, a raça humana poderia muito bem subsistir e, sem dúvida, ainda melhor do que em um estado em que todos falam de simpatia e boa vontade, ou até mesmo toma cuidado ocasionalmente para colocá-lo em prática, mas, por outro lado, também engana quando pode, trai os direitos dos homens, ou de outra forma viola-los. Mas embora seja possível que uma lei universal da natureza possa existir de acordo com essa máxima, é impossível desejar que tal princípio tenha a validade universal de uma lei da natureza. Pois uma vontade que resolvesse isso se contradizia, na medida em que muitos casos poderiam ocorrer em que alguém precisaria do amor e da simpatia de outros, e no qual, por tal lei da natureza, surgisse de sua própria vontade, ele privaria ele mesmo de toda a esperança da ajuda que ele deseja. Estes são alguns dos muitos deveres reais, ou pelo menos o que consideramos como tal, que obviamente se enquadram em duas classes sobre o único princípio que estabelecemos. ele se privaria de toda a esperança da ajuda que ele deseja. Estes são alguns dos muitos deveres reais, ou pelo menos o que consideramos como tal, que obviamente se enquadram em duas classes sobre o único princípio que estabelecemos. ele se privaria de toda a esperança da ajuda que ele deseja. Estes são alguns dos muitos deveres reais, ou pelo menos o que consideramos como tal, que obviamente se enquadram em duas classes sobre o único princípio que estabelecemos.

Devemos ser capazes de querer que uma máxima de nossa ação seja uma lei universal. Este é o cânon da apreciação moral da ação em geral. Algumas ações são de tal caráter que sua máxima não pode, sem contradição, ser concebida como uma lei universal da natureza, longe de ser possível que devamos desejar que assim seja. Em outros, essa impossibilidade intrínseca não é encontrada, mas ainda assim é impossível desejar que sua máxima seja elevada à universalidade de uma lei da natureza, uma vez que tal vontade se contradiria. É facilmente visto que a primeira viola rigorosa ou rigorosa (inflexível) dever; o último apenas um dever mais meritório. Assim, foi completamente demonstrado como todos os direitos dependem da natureza da obrigação (e não do objeto da ação) sobre o mesmo princípio. Se agora cuidamos de nós mesmos por ocasião de qualquer transgressão do dever, descobriremos que de fato não queremos que nossa máxima

seja uma lei universal, pois isso é impossível para nós; pelo contrário, queremos que o oposto permaneça como uma lei universal, apenas assumimos a liberdade de fazer uma exceção a nosso favor ou (apenas por este tempo apenas) em favor de nossa inclinação.

Consequentemente, se considerássemos todos os casos de um mesmo ponto de vista, a saber, o da razão, deveríamos encontrar uma contradição em nossa própria vontade, a saber, que um certo princípio deveria ser objetivamente necessário como uma lei universal, não ser universal, mas admitir exceções. No entanto, em um momento nós consideramos nossa ação do ponto de vista de uma vontade totalmente conformada à razão, e então novamente olhamos a mesma ação do ponto de vista de uma vontade afetada pela inclinação, não há realmente nenhuma contradição, mas um antagonismo de inclinação ao preceito da razão, pelo qual a universalidade do princípio é transformada em mera generalidade, de modo que o princípio prático da razão deve encontrar a máxima metade do caminho. Agora, embora isso não possa ser justificado em nosso próprio julgamento imparcial, ainda assim, prova que realmente reconhecemos a validade do imperativo categórico e (com todo o respeito por ele) permitimos apenas algumas exceções, que consideramos sem importância e forçadas por nós. Assim, estabelecemos pelo menos tanto que, se o dever é uma concepção que deve ter qualquer autoridade legislativa importante e real para nossas ações, ela só pode ser expressa em imperativos categóricos e não de todo em hipotéticos. Temos também, o que é de grande importância, exibir clara e definitivamente para cada aplicação prática o conteúdo do imperativo categórico, que deve conter o princípio de todo dever, se é que existe tal coisa. Assim, estabelecemos pelo menos tanto que, se o dever é uma concepção que deve ter qualquer autoridade legislativa importante e real para nossas ações, ela só pode ser expressa em imperativos categóricos e não de todo em hipotéticos. Temos também, o que é de grande importância, exibir clara e definitivamente para cada aplicação prática o conteúdo do imperativo categórico, que deve conter o princípio de todo dever, se é que existe tal coisa. Assim, estabelecemos pelo menos tanto que, se o dever é uma concepção que deve ter qualquer autoridade legislativa importante e real para nossas ações, ela só pode ser expressa em imperativos categóricos e não de todo em hipotéticos. Temos também, o que é de grande importância, exibir clara e definitivamente para cada aplicação prática o conteúdo do imperativo categórico, que deve conter o princípio de todo dever, se é que existe tal coisa.

Contudo, ainda não avançamos tanto a ponto de provar a priori que de fato existe tal imperativo, que existe uma lei prática que comanda absolutamente a si mesma e sem qualquer outro impulso, e que o cumprimento desta lei é dever. Com a visão de alcançar isso, é de extrema importância lembrar que não devemos nos permitir pensar em deduzir a realidade desse princípio dos atributos particulares da natureza humana. O dever é ser uma necessidade prática e incondicional de ação; deve, portanto, ser válido para todos os seres racionais (a quem um imperativo pode aplicar-se) e, por essa razão, também ser também uma lei para todas as vontades humanas. Pelo contrário, o que quer que seja deduzido das características naturais particulares da humanidade, de certos sentimentos e propensões, ou até mesmo, se possível, de qualquer tendência particular, própria da razão humana, e que não precisa necessariamente sustentar a vontade de todo ser racional; isso pode realmente nos fornecer uma máxima, mas não com uma lei; com um princípio subjetivo sobre o qual podemos ter uma propensão e inclinação para agir, mas não com um princípio objetivo sobre o qual deveríamos ser intimados a agir, mesmo que todas as nossas propensões, inclinações e disposições naturais fossem opostas a ele. De fato, a sublimidade e a dignidade intrínseca do comando no dever são tanto mais evidentes quanto menos os impulsos subjetivos o favorecem e mais se opõem a ele, sem poder, no menor grau, enfraquecer a

obrigação da lei ou diminuir sua validade. Aqui, então, vemos a filosofia trazida para uma posição crítica, uma vez que ela tem que ser firmemente fixada, não obstante, não tenha nada para apoiá-lo no céu ou na terra. Aqui deve mostrar sua pureza como diretor absoluto de suas próprias leis, não o arauto daquelas que lhe são sussurradas por um sentido implantado ou que sabe qual é a natureza tutelar.

Embora estes possam ser melhores do que nada, ainda assim eles nunca podem pagar princípios ditados pela razão, que devem ter sua fonte totalmente a priori e daí sua autoridade dominante, esperando tudo da supremacia da lei e o devido respeito por ela, nada da inclinação ou então condenar o homem ao auto-desprezo e ao repúdio interior. Assim, todo elemento empírico não só é completamente incapaz de ser uma ajuda ao princípio da moralidade, mas é mesmo altamente prejudicial à pureza da moral, pois o valor próprio e inestimável de uma vontade absolutamente boa consiste justamente nisso: que o princípio de a ação é livre de toda influência de bases contingentes, que somente a experiência pode fornecer. Não podemos repetir muito ou repetidamente nossa advertência contra esse negligente e até mesmo o hábito do pensamento que busca seu princípio entre motivos e leis empíricas; pois a razão humana, em seu cansaço, fica feliz em repousar nesse travesseiro e num sonho de doces ilusões (no qual, ao invés de Juno, abraça uma nuvem) substitui a moralidade por um bastardo remendado de membros de várias derivações, que parece como qualquer coisa que alguém escolha ver nela, apenas não como virtude para alguém que uma vez a contemplou em sua verdadeira forma.

Observar a virtude em sua própria forma não é outra coisa senão contemplar a moralidade destituída de toda mistura de coisas sensíveis e de todo ornamento espúrio de recompensa ou amor-próprio. O quanto ela então eclipsa tudo o que parece encantador às afeições, cada um pode perceber prontamente com o menor esforço de sua razão, se não for inteiramente estragado pela abstração.

A questão então é: “É uma lei necessária para todos os seres racionais que eles devem sempre julgar suas ações por máximas das quais eles mesmos podem querer que eles sirvam como leis universais?” Se é assim, então deve ser conectado (completamente a priori) com a própria concepção da vontade de um ser racional em geral. Mas, para descobrir essa conexão, devemos, porém com relutância, dar um passo para a metafísica, embora em um domínio dela que seja distinto da filosofia especulativa, a saber, a metafísica da moral. Em uma filosofia prática, onde não são as razões do que acontece que temos que averiguar, mas as leis do que deveria acontecer, mesmo que nunca aconteça, isto é, leis práticas objetivas, não é necessário investigar razões pelas quais tudo agrada ou desagrada, como o prazer da mera sensação difere do gosto, e se o último é distinto de uma satisfação geral da razão; sobre o que repousa a sensação de prazer ou dor, e como dela surgem desejos e inclinações, e destas, novamente, máximas pela cooperação da razão: pois tudo isso pertence a uma psicologia empírica, que constituiria a segunda parte da física, se considerarmos a física como a filosofia da natureza, na medida em que se baseia em leis empíricas.

Mas aqui estamos preocupados com leis práticas objetivas e, conseqüentemente, com a relação da vontade com relação a si mesma, na medida em que é determinada apenas pela razão, caso em que qualquer referência a algo empírico é necessariamente excluída; já que a razão de si só determina a conduta (e é a possibilidade disso que estamos investigando agora), deve necessariamente fazê-lo a priori. A vontade é concebida como uma faculdade de determinar-se à

ação de acordo com a concepção de certas leis. E tal faculdade só pode ser encontrada em seres racionais. Agora, aquilo que serve à vontade como a base objetiva de sua autodeterminação é o fim, e, se isso for atribuído apenas pela razão, deve ser válido para todos os seres racionais. Por outro lado, aquilo que meramente contém o fundamento de possibilidade da ação de que o efeito é o fim, isso é chamado de meio. A base subjetiva do desejo é a primavera, a base objetiva da vontade é o motivo; daí a distinção entre fins subjetivos que repousam sobre nascentes e fins objetivos que dependem de motivos válidos para todo ser racional. Os princípios práticos são formais quando se abstraem de todos os fins subjetivos; elas são materiais quando assumem essas e, portanto, determinadas fontes de ação. Os princípios práticos são formais quando se abstraem de todos os fins subjetivos; elas são materiais quando assumem essas e, portanto, determinadas fontes de ação. Os princípios práticos são formais quando se abstraem de todos os fins subjetivos; elas são materiais quando assumem essas e, portanto, determinadas fontes de ação.

Os fins que um ser racional propõe a si mesmo por prazer como efeitos de suas ações (fins materiais) são todos apenas relativos, pois é apenas sua relação com os desejos particulares do sujeito que lhes dá seu valor, que, portanto, não podem fornecer princípios universais. e necessário para todos os seres racionais e para toda volição, isto é, leis práticas. Portanto, todos esses fins relativos podem dar origem apenas a imperativos hipotéticos. Suponhamos, no entanto, que houvesse algo cuja existência tivesse em si um valor absoluto, algo que, sendo um fim em si mesmo, poderia ser uma fonte de leis definidas; então, nisso e somente isso, estaria a fonte de um possível imperativo categórico, isto é, uma lei prática. Agora eu digo: homem e geralmente qualquer ser racional existe como um fim em si mesmo,

Todos os objetos das inclinações têm apenas um valor condicional, pois se as inclinações e os desejos fundados nelas não existissem, então seu objeto seria sem valor. Mas as próprias inclinações, sendo fontes de carência, estão tão longe de ter um valor absoluto pelo qual deveriam ser desejadas que, pelo contrário, deve ser o desejo universal de todo ser racional estar inteiramente livre delas. Assim, o valor de qualquer objeto que deve ser adquirido por nossa ação é sempre condicional. Seres cuja existência depende não da nossa vontade, mas da natureza, têm, no entanto, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e, portanto, são chamados coisas; os seres racionais, ao contrário, são chamados de pessoas, porque sua própria natureza os aponta como fins em si mesmos, isto é, como algo que não deve ser usado apenas como meio, e até agora restringe a liberdade de ação (e é um objeto de respeito). Estes, portanto, não são apenas fins subjetivos cuja existência tem um valor para nós como um efeito de nossa ação, mas fins objetivos, isto é, coisas cuja existência é um fim em si mesmo; um fim além disso para o qual nenhum outro pode ser substituído, o qual eles deveriam subservir meramente como meios, pois de outro modo nada possuiria valor absoluto; mas se todo o valor fosse condicionado e, portanto, contingente, então não haveria nenhum princípio prático supremo da razão. Se então existe um princípio prático supremo ou, no que diz respeito à vontade humana, um imperativo categórico, deve ser aquele que, sendo extraído da concepção daquilo que é necessariamente um fim para todos, porque é um fim em si mesmo, constitui um princípio objetivo de vontade,

A base deste princípio é: a natureza racional existe como um fim em si mesmo. O homem necessariamente concebe sua própria existência como sendo assim; Até aqui, este é um princípio subjetivo das ações humanas. Mas todo outro ser racional considera sua existência similarmente, justamente no mesmo princípio racional que me sustenta: * de modo que é ao mesmo tempo um

princípio objetivo, do qual como lei prática suprema todas as leis da vontade devem ser capazes de sendo deduzido. Assim, o imperativo prático será o seguinte: Assim, aja como tratar a humanidade, seja em sua própria pessoa ou na de qualquer outra, em todos os casos como um fim, nunca como único meio. Vamos agora perguntar se isso pode ser feito na prática.

* Esta proposição é aqui declarada como um postulado. O terreno será encontrado na seção final.

Para se conformar aos exemplos anteriores: Primeiro, sob a cabeça do dever necessário para si: aquele que contempla o suicídio deve se perguntar se sua ação pode ser consistente com a idéia da humanidade como um fim em si mesmo. Se ele se destruir a fim de escapar de circunstâncias dolorosas, ele usa uma pessoa apenas como um meio para manter uma condição tolerável até o fim da vida. Mas um homem não é uma coisa, isto é, algo que pode ser usado apenas como meio, mas deve em todas as suas ações ser sempre considerado como um fim em si mesmo. Eu não posso, portanto, dispor de qualquer forma de um homem em minha própria pessoa, de modo a mutilá-lo, danificá-lo ou matá-lo. (Pertence à ética propriamente dita definir este princípio com maior precisão, de modo a evitar todo mal-entendido, por exemplo, quanto à amputação dos membros para me preservar,

Segundo, em relação aos deveres necessários, ou aqueles de obrigação estrita, para com os outros: Aquele que está pensando em fazer uma promessa mentirosa para os outros verá imediatamente que ele estaria usando outro homem apenas como um meio, sem que o último contenha ao mesmo tempo o fim em si mesmo. Pois aquele a quem proponho por tal promessa de usar para meus próprios propósitos não pode concordar com meu modo de agir em relação a ele e, portanto, não pode conter o fim dessa ação. Essa violação do princípio da humanidade em outros homens é mais óbvia se tomarmos exemplos de ataques à liberdade e propriedade de outros. Pois então fica claro que aquele que transgride os direitos dos homens pretende usar a pessoa dos outros apenas como um meio, sem considerar que, como seres racionais, devem ser sempre estimados também como fins, isto é,

* Não se pense que o comum “quod tibi non vis fieri, etc.” poderia servir aqui como regra ou princípio. Pois é apenas uma dedução do primeiro, embora com várias limitações; não pode ser uma lei universal, pois ela não contém o princípio de deveres para si mesmo, nem dos deveres de benevolência para com os outros (muitos concordariam que outros não deveriam beneficiá-lo, contanto que ele pudesse ser dispensado de outros). mostrando benevolência a eles), nem finalmente dos deveres de obrigação estrita entre si, pois, nesse princípio, o criminoso poderia argumentar contra o juiz que o pune, e assim por diante.

Em terceiro lugar, no que diz respeito aos deveres contingentes (meritórios) para consigo mesmo: Não é suficiente que a ação não viole a humanidade em nossa própria pessoa como um fim em si mesma, ela também deve se harmonizar com ela. Agora existem na humanidade capacidades de maior perfeição, que pertencem ao fim que a natureza tem em vista em relação à humanidade em nós mesmos como sujeito: negligenciar estes talvez seja consistente com a manutenção da humanidade como um fim em si mesmo, mas não com o avanço deste fim. Em quarto lugar, no que diz respeito aos deveres meritórios para com os outros: O fim natural que todos os homens têm é a sua própria felicidade. Agora a humanidade poderia de fato subsistir, embora ninguém devesse contribuir com qualquer coisa para a felicidade dos outros, desde que ele não retirasse intencionalmente nada dela;

Pois os fins de qualquer assunto que seja um fim em si mesmo devem, tanto quanto possível, ser também meus fins, se essa concepção tiver seu pleno efeito comigo. Este princípio, que a humanidade e geralmente toda natureza racional é um fim em si mesmo (que é a condição limite suprema da liberdade de ação de cada homem), não é emprestado da experiência, em primeiro lugar porque é universal, aplicando-se a todos os seres qualquer coisa, e a experiência não é capaz de determinar nada sobre eles; em segundo lugar, porque não apresenta a humanidade como um fim para os homens (subjetivamente), isto é, como um objeto que os homens, de fato, adotam como um fim; mas como um fim objetivo, que deve, como lei, constituir a suprema condição limitadora de todos os nossos objetivos subjetivos, que eles sejam o que quisermos; deve, portanto, nascer da razão pura. De fato, o princípio objetivo de toda a legislação prática reside (de acordo com o primeiro princípio) na regra e em sua forma de universalidade que a torna capaz de ser uma lei (por exemplo, uma lei da natureza); mas o princípio subjetivo está no final; agora, pelo segundo princípio, o sujeito de todos os fins é cada ser racional, na medida em que é um fim em si mesmo. Daí segue o terceiro princípio prático da vontade, que é a condição última de sua harmonia com a razão prática universal, a saber: a idéia da vontade de todo ser racional como uma vontade universalmente legislativa. agora, pelo segundo princípio, o sujeito de todos os fins é cada ser racional, na medida em que é um fim em si mesmo. Daí segue o terceiro princípio prático da vontade, que é a condição última de sua harmonia com a razão prática universal, a saber: a idéia da vontade de todo ser racional como uma vontade universalmente legislativa. agora, pelo segundo princípio, o sujeito de todos os fins é cada ser racional, na medida em que é um fim em si mesmo. Daí segue o terceiro princípio prático da vontade, que é a condição última de sua harmonia com a razão prática universal, a saber: a idéia da vontade de todo ser racional como uma vontade universalmente legislativa.

Neste princípio, todas as máximas são rejeitadas, o que é inconsistente com a própria vontade, sendo legislador universal. Assim, a vontade não está sujeita apenas à lei, mas tão sujeita que deve ser considerada como ela mesma dando a lei e, apenas com este fundamento, sujeita à lei (da qual pode se considerar como o autor). Nos imperativos anteriores, a saber, aquele baseado na concepção da conformidade das ações às leis gerais, como em um sistema físico da natureza, e aquele baseado na prerrogativa universal dos seres racionais como fins em si mesmos - estes imperativos, só porque eles foram concebidos como categóricos, excluídos de qualquer parte em sua autoridade, toda mistura de qualquer interesse como uma mola de ação; eles eram, no entanto, apenas considerados categóricos, porque tal suposição era necessária para explicar a concepção do dever. Mas não podemos provar independentemente que existem proposições práticas que comandam categoricamente, nem podem ser provadas nesta seção; uma coisa, entretanto, poderia ser feita, a saber, indicar no próprio imperativo, por alguma expressão determinada, que no caso de violação do dever renunciam todos os juros, que é o critério específico de categórico como distinto dos imperativos hipotéticos.

Isso é feito na presente (terceira) fórmula do princípio, ou seja, na idéia da vontade de todo ser racional como vontade universal de legislar. Pois embora uma vontade sujeita a leis possa ser anexada a esta lei por meio de um interesse, ainda assim uma vontade que é em si mesma um legislador supremo, na medida em que é tal, não pode possivelmente depender de qualquer interesse, uma vez que uma vontade assim dependente ainda precisa de outra lei que restrinja o interesse de seu amor-próprio pela condição de que ela seja válida como lei universal. Assim, o princípio de que toda vontade humana é uma vontade que em todas as suas máximas dá leis universais, * desde que justificada de outra maneira, seria muito bem adaptada para ser o

imperativo categórico, a este respeito, a saber, apenas por causa da idéia de legislação universal não se baseia no interesse, e, portanto, sozinho entre todos os imperativos possíveis, pode ser incondicional. Ou ainda melhor, convertendo a proposição, se existe um imperativo categórico (isto é, uma lei para a vontade de todo ser racional), só pode ordenar que tudo seja feito a partir das máximas da vontade de alguém, considerado como uma vontade que poderia ao mesmo tempo será que ele próprio deve dar leis universais, pois, nesse caso, apenas o princípio prático e o imperativo que ele obedece são incondicionais, uma vez que não podem ser baseados em qualquer interesse.

Eu posso ser dispensado de acrescentar exemplos para elucidar este princípio, já que aqueles que já foram usados para elucidar o imperativo categórico e sua fórmula serviriam para o mesmo propósito aqui.

Olhando agora para todas as tentativas anteriores de descobrir o princípio da moralidade, não precisamos nos perguntar por que todos falharam. Foi visto que o homem estava ligado às leis por dever, mas não foi observado que as leis a que ele está sujeito são apenas as de sua própria doação, embora ao mesmo tempo sejam universais, e que ele seja obrigado apenas a agir em conformidade com sua própria vontade; uma vontade, no entanto, que é projetada por natureza para dar leis universais. Pois quando alguém concebeu o homem apenas como sujeito a uma lei (não importa o quê), então esta lei requeria algum interesse, seja por atração ou restrição, uma vez que ela não se originou como uma lei de sua própria vontade, mas esta vontade foi de acordo com uma lei obrigada por alguma outra coisa a agir de uma certa maneira. Agora, por essa consequência necessária, todo o trabalho gasto em encontrar um princípio supremo do dever foi irrevogavelmente perdido. Pois os homens nunca provocaram o dever, mas apenas uma necessidade de agir de um certo interesse. Se esse interesse era privado ou não, em qualquer caso, o imperativo deve ser condicional e não poderia de modo algum ser capaz de ser um comando moral.

Por isso, chamarei isto de princípio da autonomia da vontade, em contraste com todos os outros que, por conseguinte, considero como heteronomia. A concepção da vontade de todo ser racional como alguém que deve considerar-se como dando em todas as máximas de sua vontade leis universais, de modo a julgar a si e a suas ações deste ponto de vista - essa concepção leva a outra que depende dela e é muito frutífero, isto é, de um reino de fins. Por um reino eu entendo a união de diferentes seres racionais em um sistema por leis comuns. Agora, uma vez que é pelas leis que os fins são determinados quanto à sua validade universal, portanto, se abstraímos das diferenças pessoais dos seres racionais e também de todo o conteúdo de seus fins privados, seremos capazes de conceber todos os fins combinados em um todo sistemático (incluindo tanto os seres racionais como fins em si mesmos, e também os fins especiais que cada um pode propor a si mesmo), isto é, podemos conceber um reino de fins, que nos princípios precedentes é possível. Pois todos os seres racionais estão sob a lei de que cada um deles deve tratar a si mesmo e a todos os outros nunca como meios, mas em todos os casos, ao mesmo tempo, como fins em si mesmos. Daí resulta uma união sistemática do ser racional por leis objetivas comuns, isto é, um reino que pode ser chamado de reino de fins, já que o que essas leis têm em vista é apenas a relação desses seres entre si como fins e meios. Certamente é apenas um ideal. podemos conceber um reino de fins que, nos princípios precedentes, é possível. Pois todos os seres racionais estão sob a lei de que cada um deles deve tratar a si mesmo e a todos os outros nunca como meios, mas em todos os casos, ao mesmo tempo, como fins em si

mesmos. Daí resulta uma união sistemática do ser racional por leis objetivas comuns, isto é, um reino que pode ser chamado de reino de fins, já que o que essas leis têm em vista é apenas a relação desses seres entre si como fins e meios. Certamente é apenas um ideal. podemos conceber um reino de fins que, nos princípios precedentes, é possível. Pois todos os seres racionais estão sob a lei de que cada um deles deve tratar a si mesmo e a todos os outros nunca como meios, mas em todos os casos, ao mesmo tempo, como fins em si mesmos. Daí resulta uma união sistemática do ser racional por leis objetivas comuns, isto é, um reino que pode ser chamado de reino de fins, já que o que essas leis têm em vista é apenas a relação desses seres entre si como fins e meios. Certamente é apenas um ideal. um reino que pode ser chamado de um reino de fins, já que o que essas leis têm em vista é apenas a relação desses seres entre si como fins e meios. Certamente é apenas um ideal. um reino que pode ser chamado de um reino de fins, já que o que essas leis têm em vista é apenas a relação desses seres entre si como fins e meios. Certamente é apenas um ideal.

Um ser racional pertence a um membro do reino dos fins quando, embora dando leis universais, ele também está sujeito a essas leis. Ele pertence a ele como soberano quando, enquanto dá leis, ele não está sujeito à vontade de qualquer outro. Um ser racional deve sempre considerar-se como dando leis ou como membro ou como soberano em um reino de fins que é possível pela liberdade de vontade. Ele não pode, no entanto, manter a última posição apenas pelas máximas de sua vontade, mas apenas no caso de ele ser um ser completamente independente, sem desejos e com poder irrestrito adequado à sua vontade. A moralidade consiste então na referência de toda ação à legislação, a única que pode tornar possível um reino de fins. Esta legislação deve ser capaz de existir em todo ser racional e de emanar de sua vontade, de modo que o princípio desta vontade é nunca agir sobre qualquer máxima que não poderia, sem contradição, ser também uma lei universal e, portanto, sempre assim agir, a vontade poderia ao mesmo tempo considerar-se como dando em suas máximas leis universais. Se agora as máximas dos seres racionais não são, por sua própria natureza, coincidentes com este princípio objetivo, então a necessidade de agir sobre ele é chamada de necessidade prática, isto é, dever. O dever não se aplica ao soberano no reino dos fins, mas a todos os membros e a todos no mesmo grau. Se agora as máximas dos seres racionais não são, por sua própria natureza, coincidentes com este princípio objetivo, então a necessidade de agir sobre ele é chamada de necessidade prática, isto é, dever. O dever não se aplica ao soberano no reino dos fins, mas a todos os membros e a todos no mesmo grau. Se agora as máximas dos seres racionais não são, por sua própria natureza, coincidentes com este princípio objetivo, então a necessidade de agir sobre ele é chamada de necessidade prática, isto é, dever. O dever não se aplica ao soberano no reino dos fins, mas a todos os membros e a todos no mesmo grau.

A necessidade prática de agir com base nesse princípio, isto é, dever, não repousa de modo algum em sentimentos, impulsos ou inclinações, mas unicamente na relação de seres racionais um com o outro, uma relação na qual a vontade de um ser racional deve sempre ser considerado legislativo, pois, de outro modo, não poderia ser concebido como um fim em si mesmo. A razão, então, refere-se a toda máxima da vontade, considerando-a como legislando universalmente, para todas as outras vontades e também para toda ação em direção a si mesmo; e isto não por causa de qualquer outro motivo prático ou qualquer vantagem futura, mas da idéia da dignidade de um ser racional, obedecendo a nenhuma lei além daquela que ele próprio também dá. No reino dos fins tudo tem valor ou dignidade. O que quer que tenha um valor pode ser substituído por outra coisa que seja equivalente; o que, por outro lado, é acima de tudo valor e, portanto, admite não

equivalente, tem uma dignidade. O que quer que tenha referência às inclinações e desejos gerais da humanidade tem valor de mercado; qualquer que seja, sem pressupor um querer, corresponde a um certo gosto, que é uma satisfação no mero jogo sem propósito de nossas faculdades, tem um valor fantasioso; mas aquilo que constitui a condição sob a qual somente qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, isso não tem meramente um valor relativo, isto é, valor, mas um valor intrínseco, isto é, dignidade. Ora, a moralidade é a condição sob a qual somente um ser racional pode ser um fim em si mesmo, pois só por isso é possível que ele seja um membro legislador no reino dos fins. qualquer que seja, sem pressupor um querer, corresponde a um certo gosto, que é uma satisfação no mero jogo sem propósito de nossas faculdades, tem um valor fantasioso; mas aquilo que constitui a condição sob a qual somente qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, isso não tem meramente um valor relativo, isto é, valor, mas um valor intrínseco, isto é, dignidade. Ora, a moralidade é a condição sob a qual somente um ser racional pode ser um fim em si mesmo, pois só por isso é possível que ele seja um membro legislador no reino dos fins. qualquer que seja, sem pressupor um querer, corresponde a um certo gosto, que é uma satisfação no mero jogo sem propósito de nossas faculdades, tem um valor fantasioso; mas aquilo que constitui a condição sob a qual somente qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, isso não tem meramente um valor relativo, isto é, valor, mas um valor intrínseco, isto é, dignidade. Ora, a moralidade é a condição sob a qual somente um ser racional pode ser um fim em si mesmo, pois só por isso é possível que ele seja um membro legislador no reino dos fins. mas um valor intrínseco, isto é, dignidade. Ora, a moralidade é a condição sob a qual somente um ser racional pode ser um fim em si mesmo, pois só por isso é possível que ele seja um membro legislador no reino dos fins. mas um valor intrínseco, isto é, dignidade. Ora, a moralidade é a condição sob a qual somente um ser racional pode ser um fim em si mesmo, pois só por isso é possível que ele seja um membro legislador no reino dos fins. mas um valor intrínseco, isto é, dignidade. Ora, a moralidade é a condição sob a qual somente um ser racional pode ser um fim em si mesmo, pois só por isso é possível que ele seja um membro legislador no reino dos fins. mas um valor intrínseco, isto é, dignidade. Ora, a moralidade é a condição sob a qual somente um ser racional pode ser um fim em si mesmo, pois só por isso é possível que ele seja um membro legislador no reino dos fins.

Assim, a moralidade e a humanidade, como capazes disso, é aquilo que sozinho tem dignidade. Habilidade e diligência no trabalho têm valor de mercado; inteligência, imaginação vívida e humor, têm valor extravagante; por outro lado, a fidelidade às promessas, a benevolência do princípio (não do instinto), tem um valor intrínseco. Nem a natureza nem a arte contêm qualquer coisa que, na sua falta, possa pôr em seu lugar, pois o seu valor não consiste nos efeitos que provêm deles, nem no uso e na vantagem que eles asseguram, mas na disposição da mente, isto é, , as máximas da vontade que estão prontas para se manifestar em tais ações, mesmo que não devam ter o efeito desejado. Essas ações também não precisam de recomendação de nenhum gosto ou sentimento subjetivo, para que possam ser vistos com favor e satisfação imediatos: eles não precisam de propensão ou sentimento imediato por eles; eles exibem a vontade que os realiza como um objeto de um respeito imediato, e nada além da razão é necessária para impô-los à vontade; não lisonjear neles, o que, no caso dos deveres, seria uma contradição.

Essa estimativa, portanto, mostra que o valor de tal disposição é dignidade, e coloca-a infinitamente acima de todo valor, com o qual não pode por um momento ser comparada ou competir sem violar sua santidade. Então, o que justifica a virtude ou a disposição moralmente boa em fazer tais afirmações elevadas? Não é nada menos que o privilégio que assegura ao ser racional de participar na concessão de leis universais, pelo que o qualifica para ser um membro de um possível reino de fins, um privilégio para o qual ele já estava destinado por sua própria natureza. como sendo um fim em si mesmo e, por causa disso, legislando no reino dos fins; livre em relação a todas as leis da natureza física, e obedecendo àquelas que ele mesmo dá, e pelas

quais suas máximas podem pertencer a um sistema de lei universal, ao qual, ao mesmo tempo, ele se submete. Pois nada tem valor a não ser o que a lei lhe atribui. Ora, a própria legislação que atribui o valor de tudo deve, por isso mesmo, possuir dignidade, que é um valor incondicional e incomparável; e a palavra só respeito fornece uma expressão que se torna a estima que um ser racional deve ter para ela.

A autonomia, então, é a base da dignidade do ser humano e de toda natureza racional. Os três modos de apresentar o princípio da moralidade que foram aduzidos são, no fundo, apenas tantas fórmulas da mesma lei, e cada uma delas envolve as outras duas. Há, no entanto, uma diferença neles, mas é bastante subjetivo do que objetivamente prático, pretendendo-se, ou seja, trazer uma ideia da razão mais próxima da intuição (por meio de uma certa analogia) e, portanto, mais próxima do sentimento. Todas as máximas, na verdade, têm:

1. Uma forma, consistindo em universalidade; e nesta visão a fórmula do imperativo moral é expressa assim, que as máximas devem ser escolhidas assim como se devessem servir como leis universais da natureza.
2. Uma questão, a saber, um fim, e aqui a fórmula diz que o ser racional, como é um fim pela sua própria natureza e portanto um fim em si mesmo, deve em toda máxima servir como condição que limita todos os meramente relativos e arbitrários. termina.
3. Uma caracterização completa de todas as máximas por meio dessa fórmula, a saber, que todas as máximas devem, por sua própria legislação, harmonizar-se com um possível reino de fins, como um reino da natureza. * Há um progresso aqui na ordem das categorias de unidade da forma da vontade (sua universalidade), pluralidade da matéria (os objetos, isto é, os fins), e totalidade do sistema destes. Ao formar nosso julgamento moral das ações, é melhor proceder sempre do método estrito e partir da fórmula geral do imperativo categórico: Aja de acordo com uma máxima que pode ao mesmo tempo tornar-se uma lei universal. Se, no entanto, desejamos obter uma entrada para a lei moral, é muito útil trazer uma e a mesma ação sob as três concepções especificadas e, assim, tanto quanto possível, aproximá-la da intuição.

* Teleologia considera a natureza como um reino de fins; a ética considera um possível reino de fins como uma natureza do reino. No primeiro caso, o reino dos fins é uma ideia teórica, adotada para explicar o que realmente é. Neste último, é uma ideia prática, adotada para produzir o que ainda não é, mas que pode ser realizada pela nossa conduta, ou seja, se estiver de acordo com essa ideia.

Podemos agora terminar onde começamos no começo, ou seja, com a concepção de uma vontade incondicionalmente boa. Essa vontade é absolutamente boa, que não pode ser má - em outras palavras, cuja máxima, se feita uma lei universal, nunca poderia se contradizer. Este princípio, então, é sua lei suprema: "Aja sempre com uma máxima que você possa ao mesmo tempo ser uma lei universal"; esta é a única condição sob a qual uma vontade nunca pode se contradizer; e tal imperativo é categórico. Uma vez que a validade da vontade como lei universal para as ações possíveis é análoga à conexão universal da existência das coisas pelas leis gerais, que é a noção formal da natureza em geral, o imperativo categórico também pode ser expresso assim: que podem, ao mesmo tempo, ter como objeto suas próprias leis universais da natureza. Tal então é a fórmula de uma vontade absolutamente boa. A natureza racional distingue-

se do resto da natureza por isso, que coloca diante de si um fim. Esse fim seria a questão de toda boa vontade. Mas desde que na idéia de uma vontade que é absolutamente boa sem ser limitada por qualquer condição (de alcançar este ou aquele fim) nós devemos abstrair totalmente de todo fim a ser efetuado (desde que isto faria toda vontade apenas relativamente boa), segue que neste caso o fim deve ser concebido, não como um fim a ser efetuado, mas como um fim independentemente existente.

Conseqüentemente, ela é concebida apenas negativamente, isto é, como aquilo que nunca devemos atuar e que, portanto, nunca deve ser considerado meramente como meio, mas deve, em toda a vontade, ser igualmente considerado como um fim. Ora, este fim não pode ser senão o assunto de todos os fins possíveis, já que este é também o assunto de uma possível boa vontade; pois tal vontade não pode, sem contradição, ser adiada para qualquer outro objeto. O princípio: “Então, aja em relação a todo ser racional (tu e outros), que ele possa sempre ter lugar em tua máxima como um fim em si mesmo”, é essencialmente idêntico a este outro: “Aja sobre uma máxima que ao mesmo tempo, envolve sua própria validade universal para todo ser racional. ”Para que, ao usar meios para cada fim, eu limite minha máxima pela condição de sua propriedade como uma lei para todo assunto, isso chega à mesma coisa que o princípio fundamental de todas as máximas de ação deve ser que o sujeito de todos os fins, isto é, o próprio racional, nunca seja empregado meramente como meio, mas como a condição suprema que restringe o uso de todos os meios. , isso é em todos os casos como um fim da mesma forma. Segue incontestavelmente que, para quaisquer leis que qualquer ser racional possa estar sujeito, ele sendo um fim em si mesmo deve ser capaz de considerar a si mesmo como também legislando universalmente a respeito dessas mesmas leis, uma vez que é exatamente essa adequação de suas máximas para legislação universal. que o distingue como um fim em si mesmo; Daí também resulta que isso implica sua dignidade (prerrogativa) acima de tudo meros seres físicos, que ele deve sempre tomar suas máximas do ponto de vista que se considera e, da mesma forma, todos os outros seres racionais são seres que dão a lei (por que eles são chamados de pessoas). Deste modo, um mundo de seres racionais (mundus intelligibilis) é possível como um reino de fins, e isto em virtude da legislação apropriada a todas as pessoas como membros. Portanto, todo ser racional deve agir como se estivesse em suas máximas, em todos os casos, como membro legislador no reino universal dos fins.

O princípio formal dessas máximas é: “Portanto, aja como se a sua máxima fosse servir da mesma forma que a lei universal (de todos os seres racionais).” Um reino de fins é, portanto, possível apenas na analogia de um reino da natureza, o antigo no entanto, somente por máximas, isto é, regras auto-impostas, as últimas somente pelas leis de causas eficientes agindo sob a necessidade de fora. No entanto, embora o sistema da natureza seja encarado como uma máquina, ainda que se refira aos seres racionais como seus fins, é-lhe dado o nome de um reino da natureza. Ora, tal reino de fins seria realmente realizado por meio de máximas conformes ao cânon que o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, se fossem universalmente seguidos.

Mas embora um ser racional, mesmo que ele mesmo siga pontualmente esta máxima, não pode contar com todos os outros sendo, portanto, verdadeiros para o mesmo, nem esperar que o reino da natureza e seus arranjos ordeiros estejam em harmonia com ele como um membro apropriado. como para formar um reino de fins para o qual ele mesmo contribui, isto é, que favorecerá sua expectativa de felicidade, ainda aquela lei: “Aja de acordo com as máximas de um membro de um

reino meramente possível de fins legislando nele universalmente”, permanece em toda a sua força, na medida em que comanda categoricamente. E é justamente nisso que reside o paradoxo; que a mera dignidade do homem como criatura racional, sem qualquer outro fim ou vantagem a ser assim alcançado, ou seja, o respeito por uma mera idéia, ainda deveria servir como um preceito inflexível da vontade, e é precisamente nesta independência da máxima em todas as fontes de ação que a sua sublimidade consiste; e é isso que torna todo sujeito racional digno de ser um membro legislativo no reino dos fins: de outro modo ele teria que ser concebido apenas como sujeito à lei física de suas necessidades. E embora devamos supor que o reino da natureza e o reino dos fins sejam unidos sob um soberano, de modo que o último reino deixe de ser uma mera idéia e adquira a verdadeira realidade, então sem dúvida ganhará a ascensão de uma forte primavera, mas de modo algum qualquer aumento de seu valor intrínseco. Pois este único legislador absoluto deve, não obstante, ser sempre concebido como estimar o valor dos seres racionais apenas por seu comportamento desinteressado,

A essência das coisas não é alterada por suas relações externas, e aquilo que, abstraindo destas, por si só, constitui o valor absoluto do homem, é também aquele pelo qual ele deve ser julgado, quem quer que seja o juiz, e até mesmo pelo Ser Supremo. . A moralidade, então, é a relação de ações com a relação de ações, isto é, com a autonomia de legislação universal potencial por suas máximas. Uma ação consistente com a autonomia da vontade é permitida; aquele que não concorda com isso é proibido.

Um desejo cujas máximas coincidem necessariamente com as leis da autonomia é uma vontade sagrada, absolutamente boa. A dependência de uma vontade não absolutamente boa no princípio da autonomia (necessidade moral) é obrigação. Isso, então, não pode ser aplicado a um ser sagrado. A necessidade objetiva de ações da obrigação é chamada de dever. Do que acaba de ser dito, é fácil ver como acontece que, embora a concepção de dever implique em sujeição à lei, ainda atribuímos certa dignidade e sublimidade à pessoa que cumpre todos os seus deveres. Não há, de fato, qualquer sublimidade nele, na medida em que ele está sujeito à lei moral; mas na medida em que, em relação a essa mesma lei, ele é também um legislador, e somente com esse assunto sujeito a ele, ele tem sublimidade. Nós também mostramos acima que nem medo nem inclinação, mas simplesmente respeito pela lei, é a primavera que pode dar às ações um valor moral. De nossa própria vontade, na medida em que supomos que ela atue apenas sob a condição de que suas máximas sejam potencialmente leis universais, essa vontade ideal que nos é possível é o objeto adequado de respeito; e a dignidade da humanidade consiste justamente nessa capacidade de ser universalmente legislativa, embora com a condição de estar ela mesma sujeita a essa mesma legislação.

A autonomia da vontade como o princípio supremo da moralidade Autonomia da vontade é aquela propriedade dela pela qual é uma lei para si mesma (independentemente de qualquer propriedade dos objetos de vontade). O princípio da autonomia então é: “Sempre assim, escolher que a mesma vontade compreenda as máximas de nossa escolha como lei universal”.

Não podemos provar que essa regra prática é um imperativo, isto é, que a vontade de todo ser racional está necessariamente ligada a ela como uma condição, por uma mera análise das concepções que nela ocorrem, já que é uma proposição sintética; Devemos avançar além da cognição dos objetos para um exame crítico do sujeito, isto é, da razão prática pura, pois essa proposição sintética, que comanda de forma apodíctica, deve ser capaz de ser inteiramente

conhecida a priori. Este assunto, no entanto, não pertence à presente seção. Mas que o princípio da autonomia em questão é o único princípio da moral pode ser prontamente mostrado pela mera análise das concepções de moralidade. Pois, por essa análise, descobrimos que seu princípio deve ser um imperativo categórico e que aquilo que ele comanda não é mais nem menos do que essa mesma autonomia.

Heteronomia da Vontade como a Fonte de todos os Princípios esporádicos da Moralidade Se a vontade busca a lei que é determiná-la em qualquer outro lugar que não seja a adequação de suas máximas como leis universais de seu próprio ditado, conseqüentemente se ela sai de si mesma e procura esta lei no caráter de qualquer de seus objetos, sempre resulta em heteronomia. A vontade, nesse caso, não se dá a lei, mas é dada pelo objeto através de sua relação com a vontade. Essa relação, seja baseada em inclinação ou em concepções de razão, apenas admite imperativos hipotéticos: "Eu devo fazer algo porque desejo outra coisa". Pelo contrário, o imperativo moral, e portanto categórico, diz: "Eu deve fazê-lo e assim, mesmo que eu não deveria desejar mais nada. "E. g., o primeiro diz: "Eu não deveria mentir, se eu mantivesse minha reputação "; o último diz: "Eu não devo mentir, embora não deva me causar o menor descrédito".

Os últimos, portanto, devem até agora abstrair de todos os objetos que eles não terão influência sobre a vontade, a fim de que a razão prática (vontade) não se restrinja à administração de um interesse não pertencente a ela, mas possa simplesmente mostrar sua própria autoridade como a legislação suprema. Assim, por exemplo, devo esforçar-me por promover a felicidade dos outros, não como se a sua realização envolvesse qualquer preocupação minha (seja por inclinação imediata ou por qualquer satisfação indiretamente obtida através da razão), mas simplesmente porque uma máxima que a exclui não pode ser compreendido como uma lei universal em um e o mesmo volition.

Classificação de todos os Princípios da Moralidade que podem ser fundamentados na Concepção da Heteronomia Aqui, como em outros lugares a razão humana em seu uso puro, desde que não tenha sido examinada criticamente, primeiro tentou todas as maneiras erradas possíveis antes de conseguir encontrar a única maneira verdadeira. Todos os princípios que podem ser tomados deste ponto de vista são empíricos ou racionais. Os primeiros, extraídos do princípio da felicidade, são construídos sobre sentimentos físicos ou morais; os últimos, tirados do princípio da perfeição, são construídos ou na concepção racional da perfeição como um possível efeito, ou na de uma perfeição independente (a vontade de Deus) como a causa determinante da nossa vontade. Os princípios empíricos são totalmente incapazes de servir como base para as leis morais. Porque a universalidade com que estes devem se manter para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que lhes é imposta, é perdida quando a sua fundação é retirada da constituição particular da natureza humana, ou das circunstâncias acidentais em que é colocada. O princípio da felicidade privada, no entanto, é o mais objetável, não apenas porque é falso, e a experiência contradiz a suposição de que a prosperidade é sempre proporcionada à boa conduta, e não meramente porque nada contribui para o estabelecimento da moralidade - uma vez que é coisa bem diferente de fazer um homem próspero e um bom homem,

Por outro lado, quanto ao sentimento moral, esse suposto sentido especial, * o apelo a ele é realmente superficial quando aqueles que não podem pensar acreditam que esse sentimento os ajudará, mesmo no que diz respeito a leis gerais: e além disso, sentimentos que naturalmente

difere infinitamente em grau, não pode fornecer um padrão uniforme de bem e mal, nem tem alguém o direito de formar juízos para os outros por seus próprios sentimentos: no entanto, esse sentimento moral está mais próximo da moralidade e sua dignidade nesse aspecto, que vale a virtude honra de lhe atribuir imediatamente a satisfação e a estima que temos por ela e, por assim dizer, não lhe diz à sua cara que não estamos apegados a ela por sua beleza, mas pelo lucro.

Eu classifico o princípio do sentimento moral sob o da felicidade, porque todo interesse empírico promete contribuir para o nosso bem-estar pela afabilidade que uma coisa oferece, seja imediatamente e sem uma perspectiva de lucro, ou se o lucro é considerado. Devemos também, com Hutcheson, classificar o princípio da simpatia pela felicidade dos outros sob seu senso moral assumido.

Entre os princípios racionais da moralidade, a concepção ontológica da perfeição, apesar de seus defeitos, é melhor do que a concepção teológica que deriva a moralidade de uma vontade divina absolutamente perfeita. O primeiro é, sem dúvida, vazio e indefinido e, conseqüentemente, inútil para encontrar no campo ilimitado da realidade possível a maior quantidade adequada para nós; além disso, ao tentar distinguir especificamente a realidade da qual agora estamos falando de todos os outros, ela inevitavelmente tende a girar em círculo e não pode evitar tacitamente pressupor a moralidade que é explicar; é, no entanto, preferível à visão teológica, em primeiro lugar, porque não temos intuição da perfeição divina e só podemos deduzi-la de nossas próprias concepções, a mais importante das quais é a da moralidade, e nossa explicação estaria envolvida em um círculo grosseiro; e, em outro lugar, se evitarmos isso, a única noção do Divino permanecerá para nós é uma concepção feita dos atributos do desejo de glória e domínio, combinados com as terríveis concepções de poder e vingança, e qualquer sistema. da moral erigida sobre este fundamento seria diretamente oposta à moralidade. No entanto, se eu tivesse que escolher entre a noção de senso moral e a de perfeição em geral (dois sistemas que pelo menos não enfraquecem a moralidade, embora sejam totalmente incapazes de servir de base), então eu deveria decidir pela última porque pelo menos retira a decisão da questão da sensibilidade e a leva ao tribunal da razão pura; e embora mesmo aqui não decida nada,

Pelo resto, acho que posso ser desculpado aqui por refutação detalhada de todas essas doutrinas; isso seria apenas trabalho supérfluo, já que é tão fácil, e é provavelmente tão bem visto até mesmo por aqueles cujo ofício exige que eles decidam por uma dessas teorias (porque seus ouvintes não tolerariam a suspensão do julgamento). Mas o que mais nos interessa aqui é saber que o fundamento primordial da moralidade estabelecido por todos esses princípios nada mais é do que a heteronomia da vontade e, por essa razão, devem necessariamente errar o alvo. Em todos os casos em que um objeto da vontade tem que ser suposto, a fim de que a regra possa ser prescrita, que é determinar a vontade, a regra é simplesmente heteronomia; o imperativo é condicional, a saber, se ou porque se deseja para este objeto, deve-se agir assim e assim: portanto, ele nunca pode comandar moralmente,

Se o objeto determina a vontade por meio da inclinação, como no princípio da felicidade privada, ou por meio da razão dirigida a objetos de nossa possível vontade em geral, como no princípio da perfeição, em ambos os casos a vontade nunca se determina imediatamente por a concepção da ação, mas somente pela influência que o efeito previsto da ação tem sobre a vontade; Eu devo fazer algo, por causa disso, porque desejo outra coisa; e aqui deve haver ainda outra lei assumida em mim como seu assunto, pelo qual eu necessariamente quero essa outra coisa, e essa lei

novamente requer um imperativo para restringir essa máxima. Pois a influência que a concepção de um objeto ao alcance de nossas faculdades pode exercer sobre a vontade do sujeito, em consequência de suas propriedades naturais, depende da natureza do sujeito, ou a sensibilidade (inclinação e gosto), ou o entendimento e a razão, cujo emprego é pela constituição peculiar de sua natureza, atendida com satisfação. Segue-se que a lei seria, propriamente dita, dada pela natureza e, como tal, deve ser conhecida e provada pela experiência e conseqüentemente ser contingente e, portanto, incapaz de ser uma regra prática apodítica, tal como a regra moral deve ser. Não só isso, mas é inevitavelmente apenas heteronomia; a vontade não se dá a lei, mas é dada por um impulso estrangeiro por meio de uma constituição natural particular do sujeito adaptada para recebê-la. Segue-se que a lei seria, propriamente dita, dada pela natureza e, como tal, deve ser conhecida e provada pela experiência e conseqüentemente ser contingente e, portanto, incapaz de ser uma regra prática apodítica, tal como a regra moral deve ser. Não só isso, mas é inevitavelmente apenas heteronomia; a vontade não se dá a lei, mas é dada por um impulso estrangeiro por meio de uma constituição natural particular do sujeito adaptada para recebê-la.

Uma vontade absolutamente boa, então, o princípio do qual deve ser um imperativo categórico, será indeterminado em relação a todos os objetos e conterá apenas a forma de volição em geral, e que, como autonomia, isto é, a capacidade das máximas de Toda boa vontade para tornar-se uma lei universal é, em si mesma, a única lei que a vontade de todo ser racional impõe a si mesma, sem precisar assumir qualquer fonte ou interesse como fundamento. Como tal proposição a priori prática e sintética é possível, e por que é necessária, é um problema cuja solução não está dentro dos limites da metafísica da moral; e nós não afirmamos aqui a sua verdade, muito menos professamos ter uma prova disso em nosso poder.

Quem, então, considera que a moralidade é algo real, e não uma idéia quimérica sem qualquer verdade, deve também admitir o princípio dela que é atribuído aqui. Esta seção então, como a primeira, foi meramente analítica. Agora, para provar que a moralidade não é criação do cérebro, o que não pode ser se o imperativo categórico e com ela a autonomia da vontade for verdadeira, e como um princípio a priori absolutamente necessário, isso supõe a possibilidade de um uso sintético da pura razão prática, que, no entanto, não podemos nos aventurar sem antes dar um exame crítico dessa faculdade da razão. Na seção final, daremos os principais esboços desse exame crítico, desde que seja suficiente para nosso propósito.

TERCEIRA SEÇÃO

TRANSIÇÃO DA METAFÍSICA DAS MORAL À CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA PURA

O conceito de liberdade é a chave que explica a autonomia da vontade.

A vontade é um tipo de causalidade que pertence aos seres vivos, na medida em que eles são racionais, e a liberdade seria a propriedade de tal causalidade que pode ser eficiente, independentemente das causas estrangeiras que a determinam; assim como a necessidade física

é a propriedade que a causalidade de todos os seres irracionais tem de ser determinada a atividade pela influência de causas estrangeiras.

A definição precedente de liberdade é negativa e, portanto, infrutífera para a descoberta de sua essência, mas leva a uma concepção positiva que é tanto mais plena e frutífera.

Uma vez que a concepção de causalidade envolve aquela das leis, segundo a qual, por algo que chamamos de causa, alguma outra coisa, a saber, o efeito, deve ser produzida; portanto, embora a liberdade não seja uma propriedade da vontade dependendo das leis físicas, ainda assim não é por essa razão sem lei; pelo contrário, deve ser uma causalidade agindo de acordo com leis imutáveis, mas de um tipo peculiar; de outra forma, um livre-arbítrio seria um absurdo.

A necessidade física é uma heteronomia das causas eficientes, pois todo efeito só é possível, de acordo com essa lei, que algo mais determine a causa eficiente para exercer sua causalidade. O que mais então pode ser a liberdade da vontade, mas a autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser uma lei para si mesma? Mas a proposição: "A vontade está em toda ação uma lei para si mesma", apenas expressa o princípio: "Não atuar em nenhuma outra máxima além daquilo que também pode ter como um objeto em si como uma lei universal". Fórmula do imperativo categórico e é o princípio da moralidade, de modo que um livre arbítrio e uma vontade sujeitos a leis morais são um e o mesmo.

Na hipótese, então, da liberdade da vontade, a moralidade junto com seu princípio resulta dela pela mera análise da concepção. No entanto, esta última é uma proposição sintética; ou seja, uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre incluir-se como uma lei universal; pois essa propriedade de sua máxima nunca pode ser descoberta pela análise da concepção de uma vontade absolutamente boa.

Ora, tais proposições sintéticas só são possíveis desta maneira: que as duas cognições estão conectadas juntas por sua união com uma terceira em que ambas são encontradas. O conceito positivo de liberdade fornece essa terceira cognição, que não pode, como nas causas físicas, ser a natureza do mundo sensível (no conceito em que encontramos conjugado o conceito de algo em relação como causa a outra coisa como efeito). Não podemos agora mostrar imediatamente o que é este terceiro para o qual a liberdade nos aponta e de que temos uma idéia a priori, nem podemos tornar inteligível como o conceito de liberdade se mostra legítimo a partir dos princípios da razão prática pura e com ele possibilidade de um imperativo categórico; mas alguma preparação adicional é necessária.

A liberdade deve ser pressuposta como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais.

Não é suficiente predicar a liberdade de nossa própria vontade, seja qual for a razão, se não tivermos motivos suficientes para predicar o mesmo de todos os seres racionais. Pois, como a moralidade serve apenas como lei para nós, porque somos seres racionais, ela também deve ser válida para todos os seres racionais; e como deve ser deduzido simplesmente da propriedade da liberdade, deve ser mostrado que a liberdade também é uma propriedade de todos os seres racionais. Não basta, portanto, prová-lo de certas supostas experiências da natureza humana (o que, de fato, é completamente impossível, e só pode ser mostrado a priori), mas devemos mostrar

que pertence à atividade de todos os seres racionais dotados de uma vontade. Agora eu digo que todos os seres que não podem agir, exceto sob a idéia de liberdade, é apenas por essa razão, do ponto de vista prático, realmente livre, isto é,

Agora afirmo que devemos atribuir a todo ser racional que tem uma vontade que também tem a idéia de liberdade e age inteiramente sob essa idéia. Pois em tal ser concebemos uma razão que é prática, isto é, tem causalidade em referência a seus objetos. Ora, não podemos conceber uma razão conscientemente recebendo um viés de qualquer outro trimestre com relação a seus julgamentos, pois então o sujeito atribuiria a determinação de seu julgamento não a sua própria razão, mas a um impulso. Deve considerar-se como o autor de seus princípios independentes de influências estrangeiras. Consequentemente, como razão prática ou como vontade de um ser racional, ela deve considerar-se livre, isto é, a vontade de tal ser não pode ser uma vontade própria, exceto sob a idéia de liberdade.

Eu adoto este método de assumir a liberdade meramente como uma idéia que os seres racionais suponham em suas ações, a fim de evitar a necessidade de prová-la em seu aspecto teórico também. O primeiro é suficiente para o meu propósito; pois, embora a prova especulativa não deva ser feita, ainda assim, um ser que não pode agir, exceto com a idéia de liberdade, está sujeito às mesmas leis que obrigariam um ser realmente livre. Assim, podemos escapar aqui do ônus que pressiona a teoria.

Do interesse ligado às idéias de moralidade.

Finalmente, reduzimos a concepção definitiva de moralidade à idéia de liberdade. Este último, no entanto, não poderíamos provar ser realmente uma propriedade de nós mesmos ou da natureza humana; só vimos que deve ser pressuposto se concebêssemos um ser como racional e consciente de sua causalidade em relação a suas ações, isto é, dotado de uma vontade; e assim descobrimos que, exatamente com base nos mesmos fundamentos, devemos atribuir a todo ser dotado de razão e a esse atributo de se determinar a ação sob a idéia de sua liberdade.

Agora, também resultou do pressuposto dessas idéias que tomamos consciência de uma lei que os princípios subjetivos de ação, isto é, as máximas, devem sempre ser assumidas de modo que possam ser também objetivos, isto é, princípios universais e, assim, servir. como leis universais de nosso próprio ditado. Mas por que então eu deveria me sujeitar a este princípio e que, simplesmente, como um ser racional, sujeitando-o assim a todo o outro ser dotado de razão? Permitirei que nenhum interesse me incite a isso, pois isso não daria um imperativo categórico, mas devo me interessar por ele e discernir como isso ocorre; para isso, apropriadamente, um “eu deveria” é propriamente um “eu faria”, válido para todo ser racional, contanto que a razão determinasse suas ações sem qualquer impedimento.

Parece então como se a lei moral, isto é, o princípio da autonomia da vontade, estivesse propriamente falando apenas pressuposta na idéia de liberdade, e como se não pudéssemos provar sua realidade e necessidade objetiva independentemente. Nesse caso, ainda deveríamos ter ganho algo considerável, pelo menos, determinando o verdadeiro princípio mais exatamente do que anteriormente; mas no que diz respeito à sua validade e à necessidade prática de se sujeitar a ela, não deveríamos ter avançado um passo. Pois se nos perguntassem por que a validade

universal de nossa máxima como lei deve ser a condição que restringe nossas ações, e sobre o que fundamentamos o valor que atribuímos a essa maneira de agir - um valor tão grande que não pode haver nenhum interesse maior. ;

Na verdade, encontramos, às vezes, que podemos nos interessar por uma qualidade pessoal que não envolva qualquer interesse de condição externa, desde que essa qualidade nos torne capazes de participar da condição, caso a razão fosse efetuar a colocação; isto é, o mero ser digno de felicidade pode interessar-se mesmo sem o motivo de participar dessa felicidade. Este julgamento, no entanto, é de fato apenas o efeito da importância da lei moral que nós antes pressupomos (quando pela idéia de liberdade nos destacamos de todo interesse empírico); mas que devemos nos separar desses interesses, isto é, nos considerarmos livres em ação e, no entanto, sujeitos a certas leis, a fim de encontrarmos um valor simplesmente em nossa própria pessoa que possa nos compensar pela perda de tudo que nos dá. vale a pena para a nossa condição;

Deve ser admitido livremente que existe aqui uma espécie de círculo do qual parece impossível escapar. Na ordem das causas eficientes, nos assumimos livres, a fim de que, na ordem dos fins, possamos nos conceber como sujeitos às leis morais: e depois nos concebemos sujeitos a essas leis, porque atribuímos a nós mesmos a liberdade de vontade: porque a liberdade e a auto-legislação da vontade são tanto autonomia quanto, portanto, são concepções recíprocas e, por isso mesmo, não se deve usar para explicar o outro ou dar a razão dele, mas no máximo apenas objetivos lógicos para reduzir aparentemente diferentes Noções sobre o mesmo objeto para um único conceito (como nós reduzimos diferentes frações do mesmo valor para os termos mais baixos).

Um recurso permanece para nós, a saber, investigar se não ocupamos diferentes pontos de vista quando, por meio da liberdade, nos julgamos como causas a priori eficientes, e quando formamos nossa concepção de nós mesmos de nossas ações como efeitos que vemos antes. nossos olhos.

É uma observação que não necessita de reflexão sutil, mas que podemos assumir que mesmo o entendimento mais comum pode fazer, embora seja à sua maneira por um obscuro discernimento de julgamento que chama de sentimento, que todas as “idéias” que vêm para nós involuntariamente (como os dos sentidos) não nos permitem conhecer objetos de outro modo que não como nos afetam; de modo que o que eles podem ser em si mesmos permanece desconhecido para nós, e conseqüentemente que, no que diz respeito a “idéias” desse tipo mesmo com a atenção e clareza que o entendimento pode aplicar a eles, podemos por eles apenas alcançar o conhecimento das aparências. nunca para as coisas em si. Assim que essa distinção foi feita uma vez (talvez apenas em conseqüência da diferença observada entre as idéias que nos são dadas de fora e nas quais somos passivos, e aqueles que produzimos simplesmente a partir de nós mesmos e nos quais mostramos nossa própria atividade), então segue-se que devemos admitir e assumir por trás da aparência algo que não é uma aparência, a saber, as coisas em si mesmas; embora devamos admitir que, como eles nunca podem ser conhecidos por nós, exceto quando nos afetam, não podemos chegar mais perto deles, nem podemos saber o que eles são em si mesmos.

Isto deve fornecer uma distinção, ainda que grosseira, entre um mundo de sentido e o mundo do entendimento, do qual o primeiro pode ser diferente de acordo com a diferença das impressões sensoriais em vários observadores, enquanto o segundo que é sua base permanece sempre o

mesmo. Mesmo para si mesmo, um homem não pode fingir que sabe o que é em si mesmo a partir do conhecimento que tem por sensação interna. Pois, como ele não cria, como ele mesmo, e não vem da concepção de si mesmo a priori, mas empiricamente, segue-se naturalmente que ele só pode obter seu conhecimento apenas pelo sentido interior e, conseqüentemente, somente pelas aparências. de sua natureza e do modo como sua consciência é afetada. Ao mesmo tempo, além dessas características de seu próprio sujeito, compostas de simples aparições, ele deve necessariamente supor algo mais como base, a saber, seu ego, quaisquer que sejam suas características em si. Assim, com respeito à mera percepção e receptividade das sensações, ele deve considerar-se pertencente ao mundo dos sentidos; mas em relação a tudo o que possa haver de pura atividade nele (aquilo que atinge a consciência imediatamente e não por afetar os sentidos), ele deve considerar-se como pertencente ao mundo intelectual, do qual, entretanto, ele não tem conhecimento adicional. Para tal conclusão, o homem que reflete deve vir com respeito a todas as coisas que podem ser apresentadas a ele: é provável que seja encontrado mesmo em pessoas do entendimento mais comum, que, como é bem conhecido, estão muito inclinados a supor. por trás dos objetos dos sentidos, algo mais invisível e agindo por si mesmo. Eles estragam tudo, no entanto, por atualmente sensualizar este invisível novamente; isto é, querendo torná-lo um objeto de intuição, para que eles não se tornem nem um pouco mais sábios.

Agora o homem realmente encontra em si mesmo uma faculdade pela qual ele se distingue de todo o resto, até mesmo de si mesmo como afetado por objetos, e isso é razão. Isto, sendo pura espontaneidade, é até elevado acima do entendimento. Pois embora o último seja uma espontaneidade e não, como o sentido, contém apenas intuições que surgem quando somos afetados pelas coisas (e, portanto, passivos), não pode produzir de sua atividade quaisquer outras concepções além daquelas que servem apenas para trazer a intuições de sentido sob regras e, assim, uni-los em uma consciência, e sem esse uso da sensibilidade, ela não poderia pensar em nada; enquanto, pelo contrário, a razão mostra uma espontaneidade tão pura no caso daquilo que chamo de ideias [concepções ideais] que transcende tudo aquilo que a sensibilidade pode dar,

Por essa razão, um ser racional deve considerar-se como inteligência (não do lado de suas faculdades inferiores) como pertencente não ao mundo dos sentidos, mas àquele do entendimento; daí ele tem dois pontos de vista dos quais ele pode se considerar, e reconhece as leis do exercício de suas faculdades, e conseqüentemente de todas as suas ações: primeiro, na medida em que ele pertence ao mundo dos sentidos, ele se encontra sujeito a leis. da natureza (heteronomia); em segundo lugar, como pertencentes ao mundo inteligível, sob leis que, sendo independentes da natureza, têm sua base não na experiência, mas apenas na razão.

Como um ser racional, e conseqüentemente pertencente ao mundo inteligível, o homem nunca poderá conceber a causalidade de sua própria vontade senão sob a condição da liberdade, da independência das causas determinadas do mundo sensível (uma independência que a razão deve sempre atribuir-se) é a liberdade. Agora, a idéia de liberdade está inseparavelmente conectada com a concepção de autonomia, e isso novamente com o princípio universal da moralidade que é idealmente o fundamento de todas as ações dos seres racionais, assim como a lei da natureza é de todos os fenômenos.

Agora a desconsideração é removida, a qual nós levantamos acima, de que havia um círculo latente envolvido em nosso raciocínio da liberdade à autonomia, e deste para a lei moral, a saber: que estabelecemos a idéia de liberdade por causa da lei moral somente para que depois

podéssemos inferir a última da liberdade, e que conseqüentemente não poderíamos atribuir nenhuma razão para essa lei, mas poderíamos apenas apresentá-la como uma *petitio principii* que mentes bem dispostas alegremente concederiam a nós, mas que nós nunca poderia apresentar como uma proposta demonstrável. Por ora, vemos que, quando nos concebemos como livres, nos transferimos para o mundo da compreensão como membros dele e reconhecemos a autonomia da vontade com sua consequência, a moralidade; considerando que, se nos concebemos como sob obrigação,

Como é possível um imperativo categórico?

Todo ser racional se considera inteligência como pertencente ao mundo da compreensão, e é simplesmente uma causa eficiente, pertencente a esse mundo, que ele chama de causalidade de sua vontade. Por outro lado, ele também está consciente de si mesmo como parte do mundo dos sentidos, no qual suas ações, que são meras aparências [fenômenos] dessa causalidade, são exibidas; não podemos, no entanto, discernir como são possíveis a partir dessa causalidade que não sabemos; mas, em vez disso, essas ações como pertencentes ao mundo sensível devem ser vistas como determinadas por outros fenômenos, a saber, desejos e inclinações. Portanto, se eu fosse apenas um membro do mundo da compreensão, todas as minhas ações se ajustariam perfeitamente ao princípio da autonomia da vontade pura; se eu fosse apenas uma parte do mundo dos sentidos, eles seriam necessariamente considerados totalmente conformes à lei natural dos desejos e inclinações, em outras palavras, à heteronomia da natureza. (O primeiro basear-se-ia na moralidade como princípio supremo; o segundo, na felicidade.) Visto que, no entanto, o mundo do entendimento contém o fundamento do mundo dos sentidos e, conseqüentemente, de suas leis, dá a lei à minha vontade (que pertence inteiramente ao mundo da compreensão) diretamente, e deve ser concebido como fazê-lo, segue-se que, embora de um lado eu deva considerar a mim mesmo como um ser pertencente ao mundo dos sentidos, ainda do outro lado eu devo reconheço-me como sujeito como uma inteligência para a lei do mundo da compreensão, isto é, para a razão, que contém essa lei na idéia de liberdade e, portanto, sujeita à autonomia da vontade:

E assim, o que torna imperativos categóricos possíveis é que a idéia de liberdade me torne um membro de um mundo inteligível, em consequência do qual, se eu não fosse nada mais, todas as minhas ações sempre se ajustariam à autonomia da vontade; mas como eu ao mesmo tempo me intuo como um membro do mundo dos sentidos, eles devem então se conformar, e este categórico "deveria" implica uma proposição sintética a priori, na medida em que além da minha vontade, afetada por desejos sensíveis, é adicionada além disso, a idéia da mesma vontade, mas como pertencente ao mundo do entendimento, puro e prático de si mesmo, que contém a suprema condição de acordo com a razão da vontade anterior;

O uso prático da razão humana comum confirma esse raciocínio. Não há ninguém, nem mesmo o mais consumado vilão, desde que ele esteja acostumado ao uso da razão, que, quando lhe apresentamos exemplos de honestidade de propósito, de firmeza em seguir boas máximas, de simpatia e benevolência geral. (mesmo combinado com grandes sacrifícios de vantagens e conforto), não deseja que ele também possa possuir essas qualidades.

Somente por causa de suas inclinações e impulsos ele não pode alcançar isto em si mesmo, mas ao mesmo tempo deseja estar livre de tais inclinações que são onerosas para si mesmo. Ele prova com isso que se transfere em pensamento com uma vontade livre dos impulsos da sensibilidade para uma ordem de coisas totalmente diferente daquela de seus desejos no campo da sensibilidade; já que ele não pode esperar obter por esse desejo qualquer gratificação de seus desejos, nem qualquer posição que satisfaça qualquer uma de suas inclinações reais ou supostas (pois isso destruiria a preeminência da própria idéia que aflige esse desejo dele): ele só pode esperar um valor intrínseco maior de sua própria pessoa. Essa pessoa melhor, no entanto, ele se imagina quando se transfere para o ponto de vista de um membro do mundo do entendimento, ao qual ele é involuntariamente forçado pela idéia de liberdade, isto é, de independência em determinar as causas do mundo dos sentidos; e desse ponto de vista ele tem consciência de uma boa vontade, que por sua própria confissão constitui a lei da má vontade que ele possui como membro do mundo dos sentidos - uma lei cuja autoridade ele reconhece enquanto a transgredir. O que ele “deveria” moralmente é o que ele necessariamente “faria”, como um membro do mundo do entendimento, e é concebido por ele como um “deveria” apenas na medida em que ele também se considera um membro do mundo dos sentidos. . que por sua própria confissão constitui a lei para a má vontade que ele possui como um membro do mundo dos sentidos - uma lei cuja autoridade ele reconhece enquanto a transgredir. O que ele “deveria” moralmente é o que ele necessariamente “faria”, como um membro do mundo do entendimento, e é concebido por ele como um “deveria” apenas na medida em que ele também se considera um membro do mundo dos sentidos. . que por sua própria confissão constitui a lei para a má vontade que ele possui como um membro do mundo dos sentidos - uma lei cuja autoridade ele reconhece enquanto a transgredir. O que ele “deveria” moralmente é o que ele necessariamente “faria”, como um membro do mundo do entendimento, e é concebido por ele como um “deveria” apenas na medida em que ele também se considera um membro do mundo dos sentidos. .

Dos limites extremos de toda a filosofia prática.

Todos os homens atribuem a si mesmos liberdade de vontade. Daí vem todos os juízos sobre ações como sendo o que deveria ter sido feito, embora eles não tenham sido feitos. No entanto, essa liberdade não é uma concepção de experiência, nem pode ser assim, uma vez que ela ainda permanece, mesmo que a experiência mostre o contrário do que supõe a liberdade como consequências necessárias. Por outro lado, é igualmente necessário que tudo o que ocorre seja determinado de acordo com as leis da natureza. Essa necessidade da natureza também não é uma concepção empírica, apenas por isso envolve o movimento da necessidade e, conseqüentemente, da cognição a priori. Mas essa concepção de um sistema da natureza é confirmada pela experiência; e deve mesmo ser inevitavelmente pressuposto se a própria experiência é possível, isto é, um conhecimento conectado dos objetos do sentido, baseado em leis gerais. Portanto, a liberdade é apenas uma idéia da razão, e sua realidade objetiva em si é duvidosa; enquanto a natureza é um conceito do entendimento que prova, e deve necessariamente provar, sua realidade em exemplos de experiência.

Surge daí uma dialética da razão, já que a liberdade atribuída à vontade parece contradizer a necessidade da natureza, e colocada entre esses dois caminhos a razão para fins especulativos encontra o caminho da necessidade física muito mais batido e mais apropriado que o da liberdade. ; contudo, para propósitos práticos, o estreito caminho da liberdade é o único no qual é possível fazer uso da razão em nossa conduta; por isso, é tão impossível para a filosofia mais sutil

quanto para a razão mais comum dos homens afastar a liberdade. A filosofia deve então presumir que nenhuma contradição real será encontrada entre a liberdade e a necessidade física das mesmas ações humanas, pois não pode abandonar a concepção da natureza mais do que a da liberdade.

No entanto, mesmo que nunca devamos ser capazes de compreender como a liberdade é possível, devemos pelo menos remover essa aparente contradição de maneira convincente. Pois, se o pensamento da liberdade contradiz a si mesmo ou a natureza, que é igualmente necessário, deve, em concorrência com a necessidade física, ser inteiramente abandonado.

Seria, no entanto, impossível escapar a essa contradição se o sujeito pensante, que se parece livre, concebesse-se no mesmo sentido ou na mesma relação quando se auto-denomina como quando, em relação à mesma ação, se assume estar sujeito à lei da natureza. Por isso, é um problema indispensável da filosofia especulativa mostrar que sua ilusão a respeito da contradição repousa sobre isso, que pensamos no homem em um sentido e relação diferentes quando o chamamos de livre e quando o consideramos sujeito às leis da natureza como sendo parte e parcela da natureza. Deve, portanto, mostrar que não somente ambos podem muito bem coexistir, mas que ambos devem ser pensados como necessariamente unidos no mesmo assunto, visto que de outra forma não se poderia dar razão para que deveríamos sobrecarregar a razão com uma idéia que, embora possa, sem contradição, reconciliar-se com outra suficientemente estabelecida, mas nos enreda numa perplexidade que embaraça a razão em seu emprego teórico. Este dever, no entanto, pertence apenas à filosofia especulativa.

O filósofo então não tem opção de remover a aparente contradição ou deixá-la intocada; pois, no último caso, a teoria a respeito disso seria bonum vacans, na posse da qual o fatalista teria o direito de entrar e perseguir toda a moralidade de seu suposto domínio como ocupando-a sem título.

No entanto, não podemos ainda dizer que estamos a tocar os limites da filosofia prática. Pois a resolução dessa controvérsia não lhe pertence; exige apenas da razão especulativa que ponha um fim à discórdia na qual se envolve em questões teóricas, de modo que a razão prática possa ter repouso e segurança contra ataques externos que possam tornar discutível o terreno sobre o qual ele deseja construir.

As alegações de liberdade de vontade feitas até mesmo por razões comuns são fundadas na consciência e admitida a suposição de que a razão é independente de causas meramente subjetivamente determinadas que juntas constituem o que pertence apenas à sensação e que conseqüentemente estão sob a designação geral de sensibilidade. O homem, considerando-se assim como uma inteligência, coloca-se assim numa ordem diferente de coisas e em relação a terrenos determinantes de um tipo totalmente diferente quando, por um lado, pensa em si mesmo como uma inteligência dotada de vontade e, conseqüentemente, com causalidade, e quando, por outro lado, ele se percebe como um fenômeno no mundo dos sentidos (como ele realmente é também), e afirma que sua causalidade está sujeita à determinação externa de acordo com as leis da natureza.

Agora ele logo se torna consciente de que ambos podem ser bons, ou melhor, devem ser bons ao mesmo tempo. Pois não há a menor contradição em dizer que uma coisa na aparência (pertencente ao mundo dos sentidos) está sujeita a certas leis, das quais o mesmo como uma coisa ou ser em si é independente, e que ele deve conceber e pensar de si mesmo, neste duplo caminho, repousa sobre o primeiro na consciência de si mesmo como um objeto afetado pelos sentidos, e quanto ao segundo sobre a consciência de si mesmo como uma inteligência, isto é, como independente de impressões sensíveis no emprego de sentidos. sua razão (em outras palavras, como pertencente ao mundo da compreensão).

Por isso, acontece que o homem reivindica a posse de uma vontade que não leva em conta nada que esteja sob a cabeça de desejos e inclinações e, ao contrário, concebe ações como possíveis a ele, ou, ainda, como necessárias, que só podem ser feitas desconsiderando todos os desejos e inclinações sensíveis. A causalidade de tais ações repousa nele como uma inteligência e nas leis de efeitos e ações [que dependem] dos princípios de um mundo inteligível, do qual na verdade ele não sabe nada mais do que aquilo em que a pura razão independente da sensibilidade dá a lei; além disso, já que é somente nesse mundo, como uma inteligência, que ele é seu próprio eu (sendo como homem apenas a aparência de si mesmo), essas leis se aplicam a ele direta e categoricamente,

Não, ele nem mesmo se responsabiliza pelo primeiro ou o atribui ao seu próprio eu, isto é, sua vontade: ele apenas atribui à sua vontade qualquer indulgência que ele possa lhes dar se ele permitisse que eles influenciassem suas máximas ao preconceito de sua vontade. as leis racionais da vontade.

Quando a razão prática se considera um mundo de compreensão, ela não transcende seus próprios limites, como se tentasse entrar nela pela intuição ou sensação. O primeiro é apenas um pensamento negativo a respeito do mundo dos sentidos, que não dá nenhuma lei à razão na determinação da vontade e é positivo apenas neste único ponto que essa liberdade como uma característica negativa é ao mesmo tempo conjugada com uma faculdade (positiva) e mesmo com uma causalidade da razão, que designamos uma vontade, ou seja, uma faculdade de agir, que o princípio das ações deve estar em conformidade com o caráter essencial de um motivo racional, ou seja, a condição que a máxima tem universal validade como lei. Mas se fosse emprestar um objeto de vontade, isto é, um motivo, do mundo da compreensão,

A concepção de um mundo do entendimento é então apenas um ponto de vista que a razão se vê obrigada a tomar fora das aparências para se conceber como prática, o que não seria possível se as influências da sensibilidade tivessem um poder determinante sobre o homem. mas que é necessário, a menos que lhe seja negada a consciência de si mesmo como uma inteligência e, conseqüentemente, como uma causa racional, energizando pela razão, isto é, operando livremente. Esse pensamento certamente envolve a idéia de uma ordem e um sistema de leis diferentes do mecanismo da natureza que pertence ao mundo sensível; e torna necessária a concepção de um mundo inteligível (isto é, todo o sistema de seres racionais como coisas em si mesmos). Mas não nos autoriza, no mínimo, a pensar nisso mais além do que em sua condição formal, isto é, a universalidade das máximas da vontade como leis e, conseqüentemente, a autonomia da segunda, que por si só é coerente com a sua vontade. liberdade; enquanto, pelo contrário, todas as leis que se referem a um objeto definido conferem heteronomia, que só pertence às leis da natureza e só pode ser aplicada ao mundo sensível.

Mas a razão ultrapassaria todos os seus limites se se compromettesse a explicar como a razão pura pode ser prática, o que seria exatamente o mesmo problema que explicar como a liberdade é possível. Pois não podemos explicar nada além daquilo que podemos reduzir a leis, cujo objeto pode ser dado em alguma experiência possível. Mas a liberdade é uma mera ideia, cuja realidade objetiva não pode, de maneira alguma, ser mostrada de acordo com as leis da natureza e, conseqüentemente, não em qualquer experiência possível; e por isso nunca pode ser compreendido ou compreendido, porque não podemos apoiá-lo por qualquer tipo de exemplo ou analogia. Ela só é válida como uma hipótese necessária da razão em um ser que se acredita consciente de uma vontade, isto é, de uma faculdade distinta do mero desejo (ou seja, uma faculdade de se determinar à ação como uma inteligência, em outras palavras, pelas leis da razão independentemente dos instintos naturais). Agora, onde a determinação, de acordo com as leis da natureza, cessa, todas as explicações cessam também, e nada resta senão defesa, isto é, a remoção das objeções daqueles que fingem ter visto mais profundamente a natureza das coisas, e então declarar corajosamente a liberdade impossível.

Podemos apenas indicar a eles que a suposta contradição que descobriram nela surge somente a partir disso, que para poder aplicar a lei da natureza às ações humanas, elas necessariamente devem considerar o homem como uma aparência: então quando nós demanda deles que eles também deveriam pensar nele como uma coisa em si mesma, eles ainda persistem em considerá-lo a esse respeito também como uma aparência. Nessa visão, sem dúvida, seria uma contradição supor que a causalidade do mesmo sujeito (isto é, sua vontade) seja retirada de todas as leis naturais do mundo sensível. Mas essa contradição desaparece, se eles apenas se julgassem e admitissem, como é razoável, que por trás das aparências também devem estar em suas raízes (embora escondidas) as coisas em si,

A impossibilidade subjetiva de explicar a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e explicar um interesse * que o homem pode assumir na lei moral. Não obstante, ele realmente se interessa por isso, cuja base em nós chamamos de sentimento moral, que alguns definiram erroneamente como o padrão de nosso julgamento moral, ao passo que deve ser visto como o efeito subjetivo que a lei exerce sobre a vontade, cujo princípio objetivo é fornecido apenas pela razão.

* O interesse é aquele pelo qual a razão se torna prática, isto é, uma causa que determina a vontade. Por isso dizemos apenas aos seres racionais que eles se interessam por uma coisa; seres irracionais só sentem apetites sensuais. A razão só tem interesse direto na ação somente quando a validade universal de suas máximas é, por si só, suficiente para determinar a vontade. Tal interesse por si só é puro. Mas se ela pode determinar a vontade somente por meio de outro objeto de desejo ou da sugestão de um sentimento particular do sujeito, então a razão tem apenas um interesse indireto na ação, e, como a razão por si mesma sem experiência não pode descobrir objetos da vontade ou de um sentimento especial que a atue, este último interesse seria apenas empírico e não puro interesse racional. O interesse lógico da razão (isto é, de estender sua percepção) nunca é direto,

Com efeito, para que um ser racional que também é afetado pelos sentidos deva saber qual razão dirige tais seres que deveriam, é sem dúvida requisito que a razão tenha o poder de infundir um sentimento de prazer ou satisfação no cumprimento. de dever, isto é, que deveria ter uma causalidade pela qual determina a sensibilidade de acordo com seus próprios princípios. Mas é

completamente impossível discernir, isto é, torná-lo inteligível a priori, como um simples pensamento, que em si não contém nada sensato, pode produzir uma sensação de prazer ou dor; pois este é um tipo particular de causalidade, de que a partir de qualquer outra causalidade não podemos determinar nada a priori; devemos apenas consultar a experiência sobre isso. Mas como isso não pode nos fornecer qualquer relação de causa e efeito exceto entre dois objetos de experiência, enquanto neste caso, embora de fato o efeito produzido esteja na experiência, ainda assim a causa deve ser pura razão agindo através de meras idéias que não oferecem Como objeto de experiência, segue-se que para nós homens é impossível explicar como e por que a universalidade da máxima como lei, isto é, moralidade, interesses. Isso só é certo, que não é porque nos interessa que tenha validade para nós (pois isso seria heteronomia e dependência da razão prática da sensibilidade, a saber, sobre um sentimento como seu princípio, caso em que nunca poderia dar leis), mas que nos interessa, porque é válido para nós como homens, na medida em que tinha sua fonte em nossa vontade como inteligências, em outras palavras, em nosso próprio eu,

A questão então, “Como um imperativo categórico é possível”, pode ser respondida nesta medida, que podemos atribuir a única hipótese sobre a qual é possível, a saber, a idéia de liberdade; e também podemos discernir a necessidade dessa hipótese, e isso é suficiente para o exercício prático da razão, isto é, para a convicção da validade desse imperativo e, portanto, da lei moral; mas como essa hipótese é possível nunca pode ser discernida por qualquer razão humana. Na hipótese, entretanto, de que a vontade de uma inteligência é livre, sua autonomia, como condição formal essencial de sua determinação, é uma consequência necessária. Além disso, essa liberdade de vontade não é meramente possível como uma hipótese (não envolvendo qualquer contradição ao princípio da necessidade física na conexão dos fenômenos do mundo sensível) como a filosofia especulativa pode mostrar: mas, além disso, um ser racional que é consciente de a causalidade através da razão, isto é, de uma vontade (distinta dos desejos), deve necessariamente torná-la prática, isto é, na ideia, a condição de todas as suas ações voluntárias. Mas explicar como a razão pura pode ser em si mesma prática sem a ajuda de qualquer mola de ação que poderia ser derivada de qualquer outra fonte, ie, como o mero princípio da validade universal de todas as suas máximas como leis (que certamente seria o forma de uma razão prática pura) pode por si só fornecer uma mola, sem qualquer objeto (objeto) da vontade em que alguém pudesse antecipadamente se interessar; e como pode produzir um interesse que seria chamado puramente moral; ou, em outras palavras, como a razão pura pode ser prática - explicar isso está além do poder da razão humana, e todo o trabalho e as dores de buscar uma explicação para isso estão perdidos.

É exatamente o mesmo como se eu procurasse descobrir como a liberdade em si é possível como a causalidade de uma vontade. Pois então deixei o terreno da explicação filosófica, e não tenho outro a quem recorrer. Eu poderia de fato me deleitar no mundo de inteligências que ainda me resta, mas embora eu tenha uma idéia do que é bem fundamentado, ainda assim eu não tenho o menor conhecimento disso, nem jamais eu alcancei tal conhecimento com todos os esforços. da minha faculdade natural da razão. Significa apenas algo que permanece quando elimino tudo o que pertence ao mundo dos sentidos dos princípios atuantes de minha vontade, servindo meramente para manter dentro dos limites o princípio dos motivos retirados do campo da sensibilidade; fixando seus limites e mostrando que não contém tudo em si, mas que há mais além; mas isso algo mais eu não sei mais. De pura razão que enquadra este ideal, permanece após a abstração de toda a matéria, ou seja, conhecimento de objetos, nada mais que a forma, ou

seja, a lei prática da universalidade das máximas, e em conformidade com essa concepção de razão em referência para um mundo puro de entendimento como uma causa eficiente possível, que é uma causa que determina a vontade. Deve haver aqui uma ausência total de molas; a menos que essa ideia de um mundo inteligível seja em si a primavera, ou aquela em que a razão primariamente interessa-se; mas tornar isso inteligível é precisamente o problema que não podemos resolver. a lei prática da universalidade das máximas, e em conformidade com essa concepção de razão em referência a um mundo puro de entendimento como uma causa eficiente possível, é uma causa que determina a vontade. Deve haver aqui uma ausência total de molas; a menos que essa ideia de um mundo inteligível seja em si a primavera, ou aquela em que a razão primariamente interessa-se; mas tornar isso inteligível é precisamente o problema que não podemos resolver. a lei prática da universalidade das máximas, e em conformidade com essa concepção de razão em referência a um mundo puro de entendimento como uma causa eficiente possível, é uma causa que determina a vontade. Deve haver aqui uma ausência total de molas; a menos que essa ideia de um mundo inteligível seja em si a primavera, ou aquela em que a razão primariamente interessa-se; mas tornar isso inteligível é precisamente o problema que não podemos resolver.

Aqui está agora o extremo limite de toda investigação moral, e é de grande importância determiná-la mesmo nessa conta, para que a razão não possa, por um lado, prejudicar a moral, procurar no mundo dos sentidos por o motivo supremo e um interesse compreensível, mas empírico; e, por outro lado, que não pode bater as asas com impotência sem poder mover-se no (para ele) espaço vazio de conceitos transcendentais que chamamos de mundo inteligível, e assim perder-se em meio às quimeras. De resto, a ideia de um mundo puro de entendimento como um sistema de todas as inteligências, e ao qual nós próprios seres racionais pertencemos (embora também estejamos do outro lado, membros do mundo sensível), isto permanece sempre útil e ideia legítima para fins de crença racional,

Observação final

O emprego especulativo da razão em relação à natureza leva à absoluta necessidade de alguma causa suprema do mundo: o emprego prático da razão com vistas à liberdade leva também à necessidade absoluta, mas apenas às leis das ações de um ser racional. assim sendo. Ora, é um princípio essencial da razão, no entanto empregado, levar seu conhecimento a uma consciência de sua necessidade (sem a qual não seria um conhecimento racional). É, no entanto, uma restrição igualmente essencial da mesma razão que não pode discernir a necessidade do que é ou o que acontece, nem do que deveria acontecer, a menos que se suponha uma condição sobre a qual é ou acontece ou deveria acontecer. Desta forma, no entanto, pela constante investigação da condição, a satisfação da razão é apenas mais e mais adiada.

Não é, portanto, falha em nossa dedução do princípio supremo da moralidade, mas uma objeção que deve ser feita à razão humana em geral, que não pode nos capacitar a conceber a absoluta necessidade de uma lei prática incondicional (tal como o imperativo categórico deve estar). Não se pode culpar por se recusar a explicar essa necessidade por uma condição, isto é, por meio de algum interesse assumido como base, já que a lei deixaria, então, de ser uma lei suprema da razão. E assim, enquanto não compreendemos a necessidade incondicional prática do imperativo moral, ainda compreendemos sua incompreensibilidade, e isso é tudo o que pode ser exigido de uma filosofia que se esforça para levar seus princípios até o limite da razão humana.

- O fim -