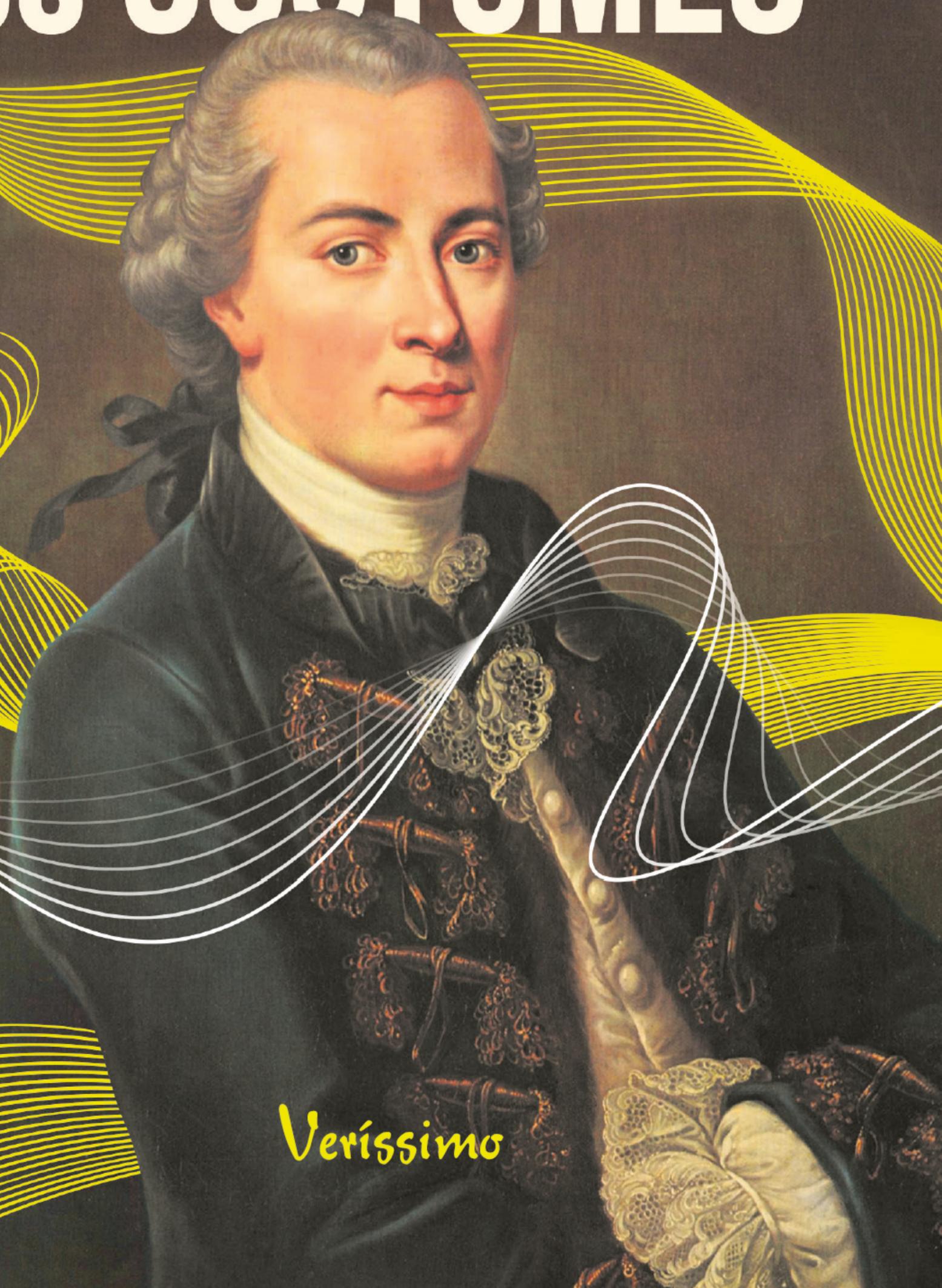


IMMANUEL KANT

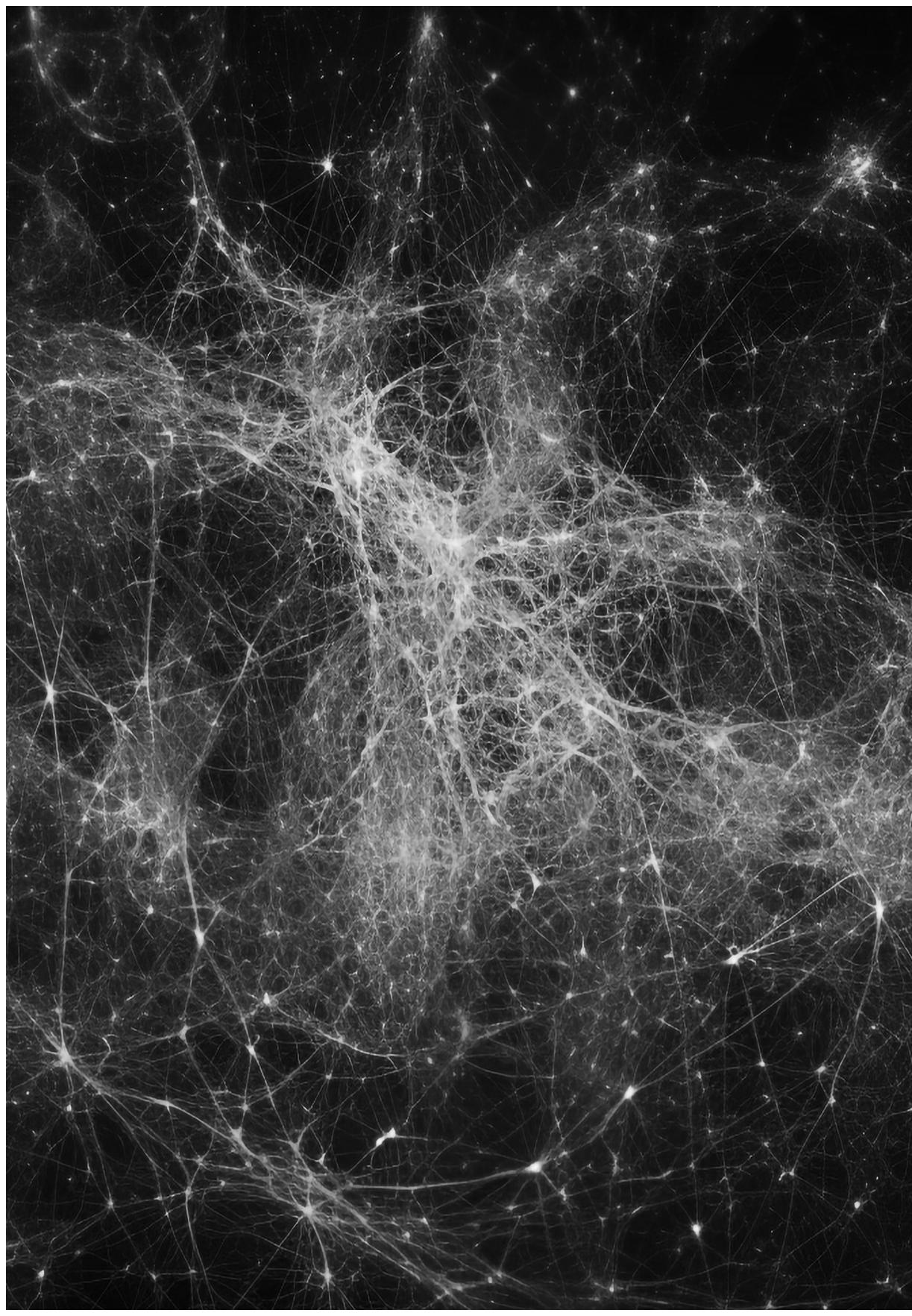
A METAFÍSICA dos COSTUMES



Veríssimo

A METAFÍSICA dos COSTUMES





PREFÁCIO

A velha Filosofia grega dividia-se em três ciências: a Física, a Ética e a Lógica. Essa divisão está conforme a natureza das coisas e nada há para corrigir, basta acrescentar o princípio em que se baseia para, por um lado, nos assegurarmos da sua perfeição e, por outro, podermos determinar exatamente as necessárias subdivisões.

Todo conhecimento racional é: ou material e considera qualquer objeto, ou formal e ocupa-se apenas da forma do entendimento, da razão em si mesma e das regras universais do pensar, sem distinção dos objetos. A filosofia formal chama-se Lógica. Já a material ocupa-se de determinados objetos e das leis a que eles estão submetidos, sendo, por sua vez, dupla, pois ou são leis da natureza – chamadas também de Física ou Teoria da Natureza –, ou leis da liberdade – também denominadas Ética ou Teoria dos Costumes.

A Lógica não pode ter parte empírica, isto é, parte em que as leis universais e necessárias do pensar são baseadas em princípios da experiência; do contrário, não seria Lógica. Isso é um princípio para o entendimento ou para a razão que é válido para todo o pensar e tem de ser demonstrado.

Em contraposição, tanto a filosofia natural quanto a filosofia moral podem, cada uma, ter a sua parte empírica porque enquanto a primeira tem a função de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, a segunda tem o intuito de designar a vontade do homem quando ela é afetada pela natureza. Ou seja, a filosofia natural trata das leis sob as quais tudo acontece; e a filosofia moral, de como tudo deve acontecer, mas considerando também que muitas vezes não acontece o que deveria.

Pode-se chamar empírica toda filosofia que se baseia em princípios da experiência, e de filosofia pura aquela cujas doutrinas se apoiam em princípios. Essa filosofia também é denominada Lógica, quando é simplesmente formal, e Metafísica, quando se limita a determinados objetos do entendimento.

Dessa maneira, surge a ideia de uma Metafísica dupla: a Metafísica da Natureza e a Metafísica dos Costumes. Portanto, a Física terá a sua parte empírica, mas também a parte racional; assim como a Ética, se bem que nessa a parte empírica, poderia se chamar especialmente Antropologia prática, enquanto a racional seria a Moral propriamente dita.

Todas as indústrias, ofícios e artes ganharam com a divisão do trabalho, com o fato de que não é um só homem que faz tudo. A partir dessa mudança, cada um dedica-se a certo trabalho e, assim, pode realizá-lo com mais técnica, perfeição e facilidade, distinguindo-se dos outros. No entanto, ainda há indústrias que não adotaram esse modelo e seguem com apenas um homem de mil ofícios.

Contudo, em face desse objeto em si não parece indigno de ponderação perguntar se a Filosofia pura, em todas as suas partes, não exige um homem especial e se não seria mais satisfatório o estado total da indústria da ciência. Porque, enquanto há aqueles que estão habituados a vender o empírico misturado com o racional, conforme o gosto do público e em proporções desconhecidas, há os que se chamam de pensadores independentes e sonhadores, e

outros que apenas preparam a parte racional e poderiam ser advertidos por não exercer ao mesmo tempo dois ofícios tão diferentes nas suas técnicas, dos quais se exige talvez um talento especial cuja reunião numa só pessoa produz apenas remendões.

Porém, aqui, limito-me a perguntar se a natureza da ciência não exige que se diferencie sempre cuidadosamente a parte empírica da racional e que se anteponha à Física propriamente dita (empírica) uma Metafísica da Natureza e, à Antropologia prática, uma Metafísica dos Costumes, que deveria ser cuidadosamente depurada de todos os elementos empíricos, para se chegar a saber de quanto é capaz, em ambos os casos, a razão pura, e de que fontes ela própria tira o seu ensino a priori. Essa última tarefa poderia, aliás, ser realizada por todos os moralistas (cujo nome é legião) ou só por alguns que sentissem vocação para isso.

Considerando apenas a Filosofia moral, restrinjo a questão posta ao ponto seguinte: não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar, um dia, uma pura Filosofia moral, que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e pertença à Antropologia?

Essa necessidade de uma nova Filosofia evidencia a ideia comum do dever e das leis morais. Toda a gente tem de confessar que para uma lei valer moralmente, isto é, como fundamento de uma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta. Por exemplo, o mandamento “Não deves mentir” é válido somente para os homens, os únicos seres racionais, e assim acontece com todas as leis restantes propriamente morais. O princípio da obrigação não há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que ele está posto, mas exclusivamente nos conceitos da razão pura. Qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo que em certa medida universal, caso se apoie em princípios empíricos, em um mínimo que seja, poderá chamar-se uma regra prática, mas nunca uma lei moral.

As leis morais, com seus princípios fundamentados em todo conhecimento prático, distinguem-se de tudo o que seja empírico, e não só se diferenciam essencialmente como toda a Filosofia moral assenta-se inteiramente na sua parte pura e aplicada ao homem, não recebe nenhum conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis a priori. É verdade que essas exigem ainda uma faculdade de julgamento apurada pela experiência para, por um lado, distinguir em que caso elas têm aplicação e, por outro, assegurar-lhes entrada na vontade do homem e eficácia na sua prática. O homem, com efeito, afetado por tantas inclinações, é capaz de conceber a ideia de uma razão pura prática, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para a tornar eficaz no seu comportamento.

Uma Metafísica dos Costumes é indispensável, não só por motivos de ordem especulativa, para investigar a fonte dos princípios práticos que residem na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda sorte de perversão enquanto faltar aquele fio condutor de norma suprema de seu julgamento. Ou seja, algo que deve ser moralmente bom, além de estar de acordo com a lei moral, precisa cumprir-se por amor desta; do contrário, essa conformidade será apenas muito contingente e incerta, e o princípio imoral produzirá mais ações contrárias à lei moral.

Assim, a lei moral, na sua pureza e autenticidade, não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa Filosofia pura, e a Metafísica tem de vir em primeiro lugar, visto que sem ela não pode haver, em parte alguma, uma Filosofia moral. Aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece o nome de Filosofia (pois essa distingue-se do conhecimento racional comum exatamente por expor em ciência à parte aquilo que tal conhecimento só concebe misturado). Merece muito menos o nome de Filosofia moral, porque essa junção de princípios vem prejudicar até a pureza dos costumes e age contra a sua própria finalidade.

Não vá pensar, porém, que o que foi pedido aqui já não exista na introdução que o célebre Wolff antepôs à sua Filosofia moral, a qual denominou Filosofia prática universal, e que não haja de entrar, portanto, em campo inteiramente novo. Precisamente porque ela devia ser uma filosofia prática universal, não se considerou nenhuma vontade de qualquer espécie particular – digamos uma vontade que fosse determinada completamente por princípios a priori e sem quaisquer estímulos empíricos, e a que se poderia chamar uma vontade pura –, mas considerou o querer em geral com todas as ações e condições que lhe cabem nessa acepção geral, e por aí ela se distingue de uma Metafísica dos Costumes exatamente como a Lógica geral se difere da Filosofia transcendental. Enquanto a primeira expõe as operações e regras do pensar em geral, a segunda expõe somente as operações e regras especiais do pensar puro, isto é, daquele pensar pelo qual os objetos são conhecidos totalmente a priori.

A Metafísica dos Costumes deve investigar a ideia e os princípios de uma possível vontade pura, e não as ações e as condições do querer humano em geral, as quais são tiradas na maior parte da Psicologia.

O fato de a Filosofia prática universal (sem ter o direito de o fazer) abordar também as leis morais e de dever não constitui objeção alguma ao que eu afirmo. Porque os autores daquela ciência também continuam fiéis à ideia que dela fazem; não distinguem os motivos de determinação que se apresentam totalmente a priori, só pela razão e são propriamente morais, dos motivos empíricos que o entendimento eleva a conceitos universais só por confronto das experiências.

Consideram, pelo contrário, sem atender à diferença das suas fontes, só pela sua maior ou menor soma (tomando-os a todos como de igual espécie) e formam, assim, o seu conceito de obrigação. Na verdade, esse conceito não é nada menos do que moral, mas é o único que se pode exigir de uma filosofia que não atende à

origem de todos os conceitos práticos possíveis, sejam eles a priori ou simplesmente a posteriori.

No propósito de um dia publicar uma *Metafísica dos Costumes*, faço-a preceder desta *Fundamentação*. Não há propriamente nada que lhe possa servir de base além da crítica de uma razão pura prática, assim como para a *Metafísica* é a crítica da razão pura especulativa já publicada. Porém, por um lado, aquela não é como esta de extrema necessidade, porque a razão humana no campo moral – mesmo no caso do mais comum entendimento – pode ser facilmente levada a um alto grau de exatidão e desenvolvimento, enquanto que, no uso teórico e puro, ela é exclusivamente dialética. Por outro lado, eu exijo, para que a crítica de uma razão pura prática possa ser acabada, que seja possível demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa em um princípio comum; afinal, trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar.

À tal perfeição, eu ainda não podia chegar agora, sem recorrer a considerações de natureza totalmente diversa que provocariam confusão no espírito do leitor. Por isso, em vez de chamar *Crítica da razão pura prática*, utilizarei a *Metafísica dos Costumes*.

Como uma *Metafísica dos Costumes*, em razão de seu título, é suscetível a um alto grau de popularidade e acomodamento ao entendimento comum, acho útil separar este trabalho preparatório de fundamentação para, no futuro, não ter de juntar as teorias mais fáceis às sutilezas inevitáveis em tal matéria.

A presente *Metafísica* nada mais é do que a busca e a fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui por si só, no seu propósito, uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral. E é verdade que as minhas afirmações sobre essa questão capital – tão importante e que até agora não foi, nem de longe, suficientemente discutida – receberiam muita clareza pela aplicação do mesmo princípio a todo o sistema e grande confirmação pela suficiência que ele mostraria por toda parte. Porém,

tive de renunciar a essa vantagem que, no fundo, seria também mais de amor-próprio do que de utilidade geral, pois a facilidade de aplicação e a aparente suficiência de um princípio não dão nenhuma prova segura da sua exatidão; pelo contrário, despertam em nós certa parcialidade para não examinarmos e ponderarmos em toda a severidade em si mesmo, sem qualquer consideração pelas consequências.

Por fim, o método que adotei neste trabalho é o que creio ser mais conveniente, uma vez que se queira percorrer analiticamente o caminho do conhecimento comum para a determinação do princípio supremo desse conhecimento e, em seguida, no sentido inverso, sinteticamente, do exame desse princípio e das suas fontes para o conhecimento comum, em que se encontra a sua aplicação. A seguir, a divisão do escrito:

1. Primeira Seção: Transição do conhecimento moral da razão comum para o conhecimento filosófico.

2. Segunda Seção: Transição da Filosofia moral popular para a Metafísica dos Costumes.

3. Terceira Seção: Transição da Metafísica dos Costumes para a crítica da razão pura prática.

Primeira Seção

*Transição do conhecimento moral da razão
comum para o conhecimento filosófico*

PRIMEIRA SEÇÃO

Neste mundo, e fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado bom e sem limitação a não ser uma só coisa: boa vontade. Discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam se chamar os demais talentos do espírito ou, ainda, coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do temperamento, são, sem dúvida, coisas boas e desejáveis. Todavia, podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade – de fazer uso desses dons naturais e cuja constituição se chama caráter – não for boa. O mesmo acontece com os dons da fortuna. Poder, riqueza, honra, inclusive a saúde e todo bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de felicidade, dão ânimo, mas, muitas vezes, podem partir para a soberba se não existir também a boa vontade que corrija a sua influência sobre a alma e todo o princípio de agir e que lhe dê a utilidade geral. Isso sem mencionar o fato de que um espectador racional e imparcial, em face da prosperidade ininterrupta de uma pessoa a quem não adorna nenhum traço de pura e boa vontade, nunca poderá sentir satisfação. Desse modo, a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade.

Algumas qualidades são favoráveis à boa vontade e podem facilitar muito a sua concretização, mas não têm nenhum valor íntimo absoluto. Pelo contrário, pressupõem sempre uma boa vontade, a qual restringe a alta estima que, aliás com razão, por elas se nutre e não permite que as consideremos absolutamente boas. Moderação nas emoções e paixões, autodomínio, calma e reflexão são não somente boas a muitos respeitos, mas parecem constituir até parte do valor íntimo da pessoa. Porém, falta ainda muito para as podermos declarar boas sem reserva (ainda que os antigos as louvassem incondicionalmente). Com efeito, sem os princípios da boa vontade, podem elas tornarem-se muitíssimo más, e o sangue-frio de um indivíduo mau não só o torna muito mais perigoso como o faz também imediatamente mais abominável a nós.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, tão somente pelo querer, isto é, em si mesma e considerada em si mesma. Ela deve ser

avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações – ainda que por um desfavor especial do destino ou por munir-se de maneira mínima de uma natureza madrastra, faltasse totalmente a essa boa vontade o poder de vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços. Se, ainda assim, no fim restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma joia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor.

A utilidade ou a inutilidade nada pode acrescentar ou tirar desse valor. A utilidade seria apenas como o engaste na joia (fixação de pedra), para que seja manuseada mais facilmente na circulação corrente ou para atrair sobre ela a atenção daqueles que não são ainda bastante conhecedores, mas não para a recomendar aos conhecedores e determinar o seu valor.

Contudo, há nessa ideia do valor absoluto da simples vontade, sem considerar a utilidade, algo de tão estranho que, a despeito de toda a concordância da razão comum com ela, pode surgir a suspeita de que, no fundo, haja talvez oculta apenas uma aparência aérea, e a natureza tenha sido mal compreendida na sua intenção ao dar-nos a razão por governante da nossa vontade. Vamos, por isso, sob esse ponto de vista, pôr à prova esta ideia.

Quando consideramos as disposições naturais de um ser organizado, isto é, um indivíduo constituído a um objetivo que é a vida, aceitamos como princípio que não há nenhum órgão que seja o mais conveniente e adequado à finalidade destinada. Ora, se um ser dotado de razão e vontade tivesse por verdadeira finalidade da natureza sua conservação, seu bem-estar, em uma palavra a sua felicidade, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura como executora dessas suas intenções, pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamen-

PRIMEIRA SEÇÃO

to, seriam indicadas a ele com muito mais exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria muito mais pela segurança do que pela razão. E se, ainda, essa razão tivesse sido atribuída à criatura como um favor, ela só lhe poderia ter servido para se entregar às considerações sobre a feliz disposição da sua natureza, para a admirar, alegrar-se com ela e mostrar-se agradecida à causa favorável, mas não para submeter à sua direção fraca e enganadora a sua faculdade de desejar, alterando, assim, a intenção da natureza. Ou seja, a natureza teria evitado que a razão caísse no uso prático e se atrevesse a gerar com as suas fracas luzes o plano da felicidade e dos meios de a alcançar. A natureza teria chamado a si a escolha dos fins e também a dos meios, e teria, com sábia prudência, confiado ambas simplesmente ao instinto.

Observamos, de fato, que quanto mais uma razão cultivada se consagra ao gozo da vida e da felicidade, mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento, e daí pode surgir certo grau de misologia —, ou seja, aversão à razão, em muitas pessoas, e notadamente nas que mais fazem o uso da razão —, se elas tiverem a sinceridade de confessar. E isso porque, uma vez feito o balanço de todas as vantagens que elas tiram, não digo da invenção de todas as artes do luxo comum, mas das ciências (que lhes parecem no fim ser também um luxo do entendimento), descobrem, contudo, que mais se sobrecarregaram de fadigas do que ganharam em felicidade, e por isso finalmente invejam mais do que desprezam os homens de condição inferior aos que estão mais próximos do puro instinto natural e não permitem à razão grande influência sobre o que fazem ou deixam de fazer. E até aqui temos de confessar que o juízo daqueles que diminuem e mesmo reduzem a menos de zero os louvores pomposos das vantagens que a razão nos teria trazido em relação à felicidade e ao contentamento da vida, não é de forma alguma mal-humorado ou ingrato para com a vontade do governo do mundo, mas que na base de juízos dessa ordem está oculta a ideia de outra e mais digna intenção da existência, à qual, e não à felicidade, a razão muito especialmente se destina, e à qual, por isso, como condição suprema, deve se subordinar em grandíssima parte a intenção privada do homem.

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

Essa vontade não será, na verdade, o único bem nem o bem total, mas terá de ser, contudo, o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade. E, nesse caso, é fácil conciliar com a sabedoria da natureza o fato de observarmos que a cultura da razão, necessária para a primeira e incondicional intenção, de muitas maneiras, restringe, pelo menos nesta vida, a consecução da segunda, que é sempre condicionada à felicidade, e pode mesmo reduzi-la a menos de nada, sem que com isso a natureza falte à sua finalidade, visto que a razão, que reconhece o seu supremo destino prático na fundação de uma boa vontade, ao alcançar essa intenção é capaz de uma só satisfação, conforme a sua própria índole. Assim é a satisfação que se pode achar ao atingir um fim que só ela (a razão) determina, ainda que isso possa estar ligado a muito dano causado aos fins da inclinação.

Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção posterior, conceito que reside já no bom senso natural – que mais precisa ser esclarecido do que ensinado, que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas ações e que constitui a condição de todo o resto –, vamos encarar o conceito do dever que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultar e tornar irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara.

PRIMEIRA SEÇÃO

Deixo aqui de lado todas as ações que são logo reconhecidas como contrárias ao dever para que possam ser úteis sob este ou aquele aspecto, pois nelas sequer se põe a questão de saber se foram praticadas por dever, visto estarem até em contradição com ele. Ponho de lado também as ações que são verdadeiramente conformes ao dever, mas para as quais os homens não sentem imediatamente nenhuma inclinação, embora as pratiquem, porque a isso são levados por outra tendência. Pois é fácil, então, distinguir se a ação conforme ao dever foi praticada por ele ou com intenção egoísta. Muito mais difícil é essa distinção quando a ação é conforme ao dever e o sujeito é também levado a ela por inclinação imediata. Por exemplo: é conforme ao dever que o merceiro não suba os preços ao comprador inexperiente, e, quando o movimento do negócio é grande, o comerciante esperto também não faça algo semelhante, mas mantenha um preço fixo geral para toda a gente, de forma que uma criança possa comprar em sua casa tão bem como qualquer outra pessoa. É, pois, servido honradamente. Mas isso ainda não é bastante para acreditar que o comerciante tenha assim procedido por dever e princípios de honradez; o seu interesse assim o exigia; mas não é de aceitar que ele, além disso, tenha tido uma inclinação imediata para os seus fregueses, de maneira a não fazer, por amor deles, preço mais vantajoso a um do que a outro. A ação não foi, portanto, praticada nem por dever, nem por inclinação imediata, mas somente com intenção egoísta.

Conservar cada qual a sua vida é um dever e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedica não tem nenhum valor intrínseco; e a máxima que o exprime, nenhum conteúdo moral. Os homens conservam a sua vida conforme o dever, sem dúvida, mas não por dever. Em contrapartida, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver; quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais entediado do que desanimado ou abatido, deseja a morte e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral.

A primeira proposição é: ser caritativo quando se pode é um dever, e há, além disso, muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e podem se alegrar com o contentamento dos outros, enquanto esse é obra sua. Eu afirmo, porém, que nesse caso tal ação, mesmo que em conformidade com o dever e por mais amável que seja, não tem nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo, o amor das honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efetivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é conseqüentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais ações se pratiquem, não por inclinação, mas por dever, admitindo que o ânimo desse filantropo estivesse velado pelo desgosto pessoal que apaga toda a compaixão pela sorte alheia, e que ele continuasse a ter a possibilidade de fazer bem aos desgraçados, mas que a desgraça alheia não o tocasse porque estava bastante ocupado com a sua própria. Se agora que nenhuma inclinação o estimula, ele se arrancasse a essa mortal sem sensibilidade e praticasse a ação sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral. Mas ainda: se a natureza tivesse posto no coração deste ou daquele homem pouca simpatia, se ele (homem honrado de resto) fosse por temperamento frio e indiferente às dores dos outros. Se a natureza não tivesse feito de um tal homem (que em boa verdade não seria o seu pior produto) propriamente um filantropo – não poderia ele encontrar ainda dentro de si um manancial que lhe pudesse dar um valor muito mais elevado do que o de um temperamento bondoso? Sem dúvida! – e exatamente aí é que começa o valor do caráter, que é moralmente, sem qualquer comparação, o mais alto, e que consiste em fazer o bem não por inclinação, mas por dever.

Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente), pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado em um redemoinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se uma grande ten-

tação para transgressão dos deveres. Mas também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exatamente nessa ideia que se reúnem, em uma soma, todas as inclinações. Porém o que prescreve a felicidade é geralmente constituído de tal maneira, que vai causar grande dano a algumas inclinações, de forma que o homem não pode fazer ideia precisa e segura da soma de satisfação de todas elas a que chama felicidade. Por isso, não é de admirar que uma única inclinação determinada, em vista daquilo que promete e do tempo em que se pode alcançar a sua satisfação, possa sobrepor-se a uma ideia tão vacilante. Assim, um homem com gota pode escolher o tratamento que lhe dá qualquer comida de que gosta e sofrer quanto pode, porque, pelo menos, segundo o seu cálculo, não quis renunciar ao prazer do momento presente em favor da esperança talvez infundada da felicidade que possa haver na saúde. Mas também nesse caso, mesmo que a inclinação universal para a felicidade não determinasse a sua vontade, mesmo que a saúde, pelo menos para ele, não entrasse tão necessariamente no cálculo, ainda aqui, como em todos os outros casos, continua a existir uma lei que lhe prescreve a promoção da sua felicidade não por inclinação, mas por dever, e é somente então que o seu comportamento tem propriamente valor moral.

É sem dúvida também assim que se devem entender os passos da Escritura em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor prático, e não patológico; reside na vontade, e não na tendência da sensibilidade; em princípios de ação, e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado.

A segunda proposição é: uma ação praticada por dever tem o seu valor moral não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina. Não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade do desejo, foi praticada. Que os

propósitos que possamos ter ao praticar certas ações e os seus efeitos, como fins e elementos da vontade, não possam dar às ações nenhum valor incondicionado, nenhum valor moral, resulta claramente do que fica atrás. Em que é que reside esse valor, se ele se não encontra na vontade considerada em relação ao efeito esperado dessas ações? Não pode residir em mais parte alguma senão no princípio da vontade, abstraindo dos fins que possam ser realizados por determinada ação, pois a vontade está colocada entre o seu princípio a priori, que é formal, e o seu elemento a posteriori, que é material; por assim dizer, em uma encruzilhada. E, uma vez que ela tenha de ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a ação for praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material.

A terceira proposição, consequência das duas anteriores, formularei assim: dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade inclinação, mas nunca respeito, exatamente porque é simplesmente um efeito, e não a atividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de um outro. Posso, quando muito, no primeiro caso, aprová-la, e, no segundo, por vezes amá-la, isto é, considerá-la como favorável ao meu próprio interesse. Só pode ser objeto de respeito e mandamento aquilo que está ligado à minha vontade, somente como princípio e nunca como efeito; não aquilo que serve à minha inclinação, mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, ou seja, a simples lei por si mesma. Ora, se uma ação realizada por dever elimina totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a lei objetivamente, e, subjetivamente, o puro respeito por essa lei prática e, por conseguinte, a máxima¹ que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações.

O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise

pedir o seu motivo a esse efeito esperado. Pois todos estes (a amenidade da nossa situação e mesmo o fomento da felicidade alheia) podiam também ser alcançados por outras causas, e não eram necessários para a vontade de um ser racional, em cuja vontade – e só nela – se pode encontrar o bem supremo e incondicionado. Por conseguinte, nada senão a representação da lei em si mesma, que na verdade só no ser racional se realiza, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina à vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral e se encontra já presente na própria pessoa que age segundo essa lei, mas não se deve esperar somente do efeito da ação².

Mas que lei pode ser essa, cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição? Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é, devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal. Aqui é a simples conformidade à lei em geral (sem tomar como base qualquer lei destinada a certas ações) o que serve de princípio à vontade e também o que tem de lhe servir de princípio para que o dever não seja por toda parte uma vã ilusão e um conceito utópico. E com isso está perfeitamente de acordo a comum razão humana nos seus juízos práticos que tem sempre diante dos olhos esse princípio.

Usaremos como exemplo a questão seguinte: não posso eu, quando me encontro em apuros, fazer uma promessa com a intenção de não cumprir? Facilmente, distingo aqui os dois sentidos que a questão pode ter: se é prudente ou se é conforme ao dever fazer uma falsa promessa. O primeiro caso pode, sem dúvida, apresentar-se muitas vezes. É verdade que vejo bem que não basta me furtar ao constrangimento presente por meio dessa escapatória, mas tenho de ponderar se dessa mentira não poderão advir, posteriormente, incômodos maiores que aqueles de que agora me liberto. E como as consequências, a despeito

da minha esperteza, não são assim tão fáceis de prever, devo pensar que a confiança, uma vez perdida, me pode vir a ser mais prejudicial do que todo o mal que agora quero evitar. Posso, enfim, perguntar se não seria mais prudente agir aqui em conformidade com uma máxima universal e adquirir o costume de não prometer nada senão com a intenção de cumprir a promessa. Mas breve me torna claro que uma tal máxima tem sempre na base o receio das consequências. Ora, ser verdadeiro por dever é uma coisa totalmente diferente de sê-lo por medo das consequências prejudiciais. Enquanto, no primeiro caso, o conceito da ação em si mesma contém já para mim uma lei; no segundo, tenho antes de olhar à minha volta para descobrir que efeitos poderão para mim estar ligados à ação. Porque se me afasto do princípio do dever, isso é de certeza ruim, mas se for infiel à minha máxima de esperteza, isso poderá me trazer, por vezes, grandes vantagens, embora seja, em verdade, mais seguro continuar-lhe fiel.

Entretanto, para resolver da maneira mais curta e mais segura o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme o dever, preciso só perguntar a mim mesmo: ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim quanto para os outros)? E poderia eu dizer a mim mesmo: toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha em uma dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve, reconheço que posso querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras ações a pessoas que não acreditariam na minha afirmação ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte, a minha máxima, uma vez amparada em lei universal, seria destruída necessariamente.

Não preciso de muita esperteza para saber se o que farei para o meu querer é moralmente bom. Mesmo que inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo e incapaz de prevenção diante dos aconteci-

mentos, basta que eu me pergunte: podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio em uma possível legislação universal.

Ora, a razão me exige respeito a uma tal legislação, da qual em verdade presentemente não vejo em que se funde (problema que o filósofo pode investigar), mas pelo menos compreendo nela uma apreciação do valor que de longe ultrapassa tudo aquilo que a inclinação louva. A necessidade das minhas ações por puro respeito à lei prática é o que constitui o dever e perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa em si cujo valor é superior a tudo.

Assim, no conhecimento moral da razão humana comum, chegamos a alcançar o seu princípio, esse que a razão comum em verdade não concebe abstratamente de forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos. Seria fácil mostrar aqui como ela, com essa bússola na mão, sabe perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele. Basta, sem que com isso lhe ensinemos nada de novo, que chame-mos a sua atenção, como fez Sócrates, o seu próprio princípio, e que não é preciso nem ciência, nem filosofia para que ela saiba o que há a fazer para se ser honrado e bom, mais ainda, para ser sábio e virtuoso. Podia-se já presumir, antecipadamente, que o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e por conseguinte saber, também pertença a cada homem, mesmo o mais comum. E aqui não podemos deixar de mencionar como a capacidade prática de julgar se avanta tanto em relação à capacidade teórica no entendimento humano comum. Nesta última, quando a razão comum se atreve a afastar-se das leis da experiência e dos dados dos sentidos, vai cair em puras incompreensibilidades e contradições consigo mesma ou, pelo menos, em um caos de incerteza, escuridão e inconstância. No campo prático, porém, a capacidade

de julgar só começa a mostrar todas as suas vantagens quando o entendimento comum exclui das leis práticas todos os elementos sensíveis. Faz-se, então, sutil, quer ele queira fazer trapaça com a sua consciência ou com outras pretensões em relação ao que deva chamar-se justo, quer queira sinceramente determinar o valor das suas ações para sua própria edificação. E o que é o principal nesse último caso pode até alimentar esperanças de êxito tão grandes como as de qualquer filósofo. É nisso até mais seguro, porque o filósofo não pode ter outro princípio que o homem comum, mas o seu juízo pode ser facilmente perturbado e desviado do direito caminho por uma multidão de considerações estranhas ao caso. Não seria, portanto, mais aconselhável, em matéria moral, optarmos pelo juízo da razão comum e só recorrer à filosofia para, quando muito, tornar o sistema dos costumes mais completo e compreensível, expor as regras de maneira mais cômoda com vista ao seu uso (e sobretudo à discussão), mas não para desviar o humano senso comum do original “*den gemeinen Menschenverstand*”, mesmo em matéria prática, da sua feliz simplicidade e pô-lo por meio da filosofia em um novo caminho da investigação e do ensino?

A inocência é uma coisa admirável, mas é, por outro lado, muito triste que ela se possa preservar tão mal e se deixe tão facilmente seduzir. E é por isso que a própria sabedoria – que de forma geral consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber – precisa também da ciência, não para aprender dela, mas para assegurar suas prescrições e lhes dar estabilidade. O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade. Ora, a razão impõe as suas prescrições, sem nada aliás prometer às inclinações, nem diminuir, como que com desprezo daquelas pretensões tão tumultuosas e aparentemente tão justificadas (e que se não querem deixar eliminar por qualquer ordem). Assim, nasce uma dialética natural; quer dizer, uma tendência para opor quem está de acordo com a razão e as sutilezas às leis severas do dever, para pôr em dúvida a sua validade ou pelo menos a

PRIMEIRA SEÇÃO

sua pureza e o seu rigor, e para as fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações, isto é, no fundo, para corrompê-las e despojá-las de toda a sua dignidade, o que a própria razão prática comum acabará por condenar.

É assim, pois, que a razão humana comum, impulsionada por motivos propriamente práticos, e não por qualquer necessidade de especulação (que nunca a tenta enquanto ela se satisfaz com ser simples sã razão), vê-se levada a sair do seu círculo e dar um passo para dentro do campo da filosofia prática. Aí encontra informações e instruções claras sobre a fonte do seu princípio, sobre a sua verdadeira determinação em oposição às máximas que se apoiam sobre a necessidade e a inclinação. Assim, espera ela sair das dificuldades que lhe causam pretensões opostas e fugir do perigo de perder todos os puros princípios morais em virtude dos equívocos em que facilmente cai.

Dessa forma, desenvolve-se insensivelmente na razão prática comum, quando se cultiva uma dialética que a obriga a buscar ajuda na filosofia, como lhe acontece no uso teórico. E tanto a primeira quanto a segunda não poderão achar repouso em parte alguma, a não ser em uma crítica completa da nossa razão.