

# ASPECTOS FUNDAMENTAIS DA PROBLEMÁTICA SEMÂNTICA NA *DOCTRINA DA VIRTUDE* DE KANT<sup>1</sup>

ALEXANDRE HAHN

*Doutorando em Filosofia/Universidade Estadual de Campinas*

**Resumo:** Este artigo pretende mostrar *que e como* ocorrem, na *Doutrina da virtude* de Kant, problemas relativos ao sentido e referência dos juízos e conceitos fundamentais dessa obra, isto é, problemas semânticos. Tendo em vista esse fim, explicitaremos de forma breve o desenvolvimento dessa problemática na filosofia prática de Kant (entre o período de 1781 a 1788) e, em seguida, realizaremos a análise da *Doutrina da virtude* a partir do ponto de vista semântico, a fim de identificar os mencionados problemas e as soluções fornecidas por Kant para estes problemas.

**Palavras-chave:** Kant. *Doutrina da virtude*. Dever de virtude (fim que é dever). Semântica. Dedução. Regras de aplicação.

**Abstract:** This paper intends to show *what and how* problems related to the sense and reference of the fundamental judgments and concepts in Kant's *Doctrine of virtue* happen, that is, semantic problems. In order to perform this end, I shortly make explicit the development of this problematic in Kant's practical philosophy (between period from 1781 to 1788) and, soon after, we will accomplish the analysis of the *Doctrine of virtue* from the semantic point of view, in order to identify the mentioned problems and the solutions supplied by Kant for these problems.

**Key-words:** Kant. *Doctrine of virtue*. Duty of virtue (end that is a duty). Semantics. Deduction. Application rules.

A afirmação de Kant de que a ética é uma *doutrina da virtude* (Cf. Kant, 1797b: A 5)<sup>2</sup> parece causar grande desconforto a alguns dos intérpretes da sua filosofia moral. Esse desconforto se deve, em grande parte, ao fato de que muitos acreditam poder resumir a ética kantiana unicamente à lei de universalização de máximas. Esta interpretação da ética kantiana não exige que se avance além da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e da *Crítica da razão prática* (1788), pois a mencionada lei fora suficientemente desenvolvida por Kant nessas obras. A *Doutrina da virtude* (1797), a partir desta perspectiva, se mostra totalmente supérflua, uma vez que nada teria a acrescentar a ética. Esta visão de que a *Doutrina da virtude* é supérflua para a compreensão da ética kantiana é reforçada, em grande medida, pelo modo “hermético” de Kant apresentar suas idéias na *Doutrina da virtude*. Isto certamente dificulta o reconhecimento da im-

---

<sup>1</sup> Este texto consiste, com algumas modificações, no segundo capítulo da minha dissertação de mestrado (intitulada *Problemas semânticos na Doutrina da Virtude de Kant*), desenvolvida sob orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic e defendida no dia 24 de fevereiro de 2005 no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Esta pesquisa contou com o financiamento do CNPq.

<sup>2</sup> Todas as citações das obras de Kant, exceto que se diga o contrário, se remetem aos originais segundo a edição de Wilhelm Weischedel. Eventualmente também utilizaremos as traduções de Paulo Quintela para a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e de Valério Rohden para a *Crítica da razão prática*.

portância dessa obra para o “sistema”<sup>3</sup> da filosofia prática, pois o objetivo, as teses e os argumentos centrais da obra permanecem quase que completamente ignorados.<sup>4</sup> Diante dessa situação, parece ser necessário uma investigação que torne claro os aspectos essenciais do texto da *Doutrina da virtude*, a fim de que ela possa efetivamente ocupar o seu devido lugar no “sistema” da filosofia prática de Kant.

Note-se que o aspecto “hermético” e, por vezes, “mutilado” da *Doutrina da virtude* pode ser atribuído a uma questão de “economia textual”.<sup>5</sup> Isso explica o fato da redação do texto da *Doutrina da virtude* pressupor vários elementos que já haviam sido desenvolvidos na *Crítica da razão prática* (Cf. Kant, 1797a: AB III), ou em outras obras,<sup>6</sup> e ainda outros elementos que Kant acreditava que poderiam ser facilmente deduzidos. Por isso, uma visão acertada (e sistemática) da *Doutrina da virtude* deve considerar tais pressupostos. Mas, como não é nosso interesse empreender uma minuciosa reconstrução da obra, antes sim tornar claro os seus aspectos essenciais, discutiremos aqui apenas os pontos que julgamos centrais e que dão a conhecer a sua importância no “sistema” da filosofia prática de Kant. Todos esses pontos serão amarrados em torno da questão fundamental da *Doutrina da virtude*, isto é, de um *leitmotiv* que percorre a obra.

O *leitmotiv*, que pretendemos evidenciar e discutir, consiste num tipo específico de problemas que atravessa a filosofia kantiana,<sup>7</sup> a saber, problemas que dizem respeito à *referência* e ao *significado* dos juízos e conceitos (também chamados de problemas semânticos). O primeiro passo dessa empresa consistirá em mostrar que a elaboração da ética de Kant (entre 1785 e 1788) é permeada por problemas do tipo mencionado acima. O segundo passo indicará as limitações da *Fundamentação* e da segunda *Crítica* no tratamento desses problemas. O terceiro passo explicitará, a partir da mencionada problemática, o papel da *Metafísica dos costumes* no “sistema” da filosofia prática de Kant. O quarto passo resumir-se-á a manifestar os problemas de que trata a

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

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

<sup>5</sup> Esta afirmação está ancorada na declaração feita por Kant no final do prefácio da *Doutrina do direito*, na qual ele diz: “Por volta do fim do livro eu tratei de algumas seções com menos minuciosidade do que podia ser esperado em comparação com as seções precedentes: em parte porque elas aparentavam a mim poder ser facilmente deduzidas a partir destas <precedentes>” (Kant, 1797a: AB X). Apesar dessa afirmação dizer respeito explicitamente apenas a *Doutrina do direito*, não parece ser absurdo pensar que este procedimento de “economia textual” também fora empregado na *Doutrina da virtude*.

<sup>6</sup> As obras são a *Crítica da faculdade do juízo*, *Crítica da razão pura* e *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (Cf. Kant, 1797a: AB III-IV; VIII-IX; AB 12).

<sup>7</sup> Esta constatação é feita por Loparic ao longo dos textos de 1999, 2000a, 2001, 2003a e 2003b.

*Doutrina da virtude*. Do quinto passo em diante discutiremos e (quando necessário) reorganizaremos a argumentação kantiana em torno da questão fundamental da *Doutrina da virtude*.

## 1. A PROBLEMÁTICA SEMÂNTICA DA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT NA FUNDAMENTAÇÃO E NA SEGUNDA CRÍTICA

Na *Crítica da razão pura* (1781), Kant afirma que “o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?*” (Kant, 1781: B 19) e a filosofia, a qual caberá responder a esta questão, ele denominará filosofia transcendental.

No contexto da primeira *Crítica*, a filosofia prática permanece excluída do “sistema” da filosofia transcendental (Cf. Kant, 1781: A 805 / B 833). Isto se deve principalmente ao resultado obtido na terceira antinomia da razão pura, que proíbe afirmar a validade do conceito de liberdade (Cf. Kant, 1781: A 444-451 / B 472-479). Loparic entende que “ao proceder assim, Kant não faz mais do que explicitar que a semântica<sup>8</sup> *a priori*, elaborada a fim de tratar da possibilidade e da decidibilidade de juízos sintéticos *a priori* cognitivos, não pode ser usada para tratar desses mesmos problemas com respeito aos juízos sintéticos *a priori* práticos” (Loparic, 2003b: 1). Contudo, o grande motivo dessa exclusão está, segundo Loparic, no fato de que na primeira *Crítica* “a pergunta crítica decisiva: *como são possíveis juízos sintéticos a priori práticos?* não é respondida, nem ao menos claramente formulada” (Loparic, 2003b: 2). Este detalhe deixa a filosofia prática numa condição pré-crítica, quer dizer, além de incompleta, ela permanece sem sistematização e, o que é pior, sem um princípio *a priori* de sistematização (Cf. Loparic, 2003b: 2). Os avanços no campo da filosofia prática começaram a ser feitos a partir da *Fundamentação* (1785) e estenderam-se até a *Metafísica dos Costumes* (1797).<sup>9</sup>

Em 1785, na *Fundamentação*, Kant empreendeu a “busca e fixação do princípio supremo da moralidade” (Kant, 1785: BA XV), uma vez que na primeira *Crítica* não fora capaz de determinar claramente qual o ou os princípios fundamentais da moral. Tal investigação, respeitando a exigência de formular um princípio necessário e universalmente válido, constatou que existe apenas um único princípio supremo da moralidade, o qual é expresso pela fórmula do imperativo categórico da moralidade,<sup>10</sup> ou seja, por um juízo sintético *a priori* prático (que é uma lei moral) que “conecta um conceito de sujeito (a vontade humana) com um conceito do predicado (a uni-

<sup>8</sup> A semântica de uma proposição sintética exige que todos os conceitos não-lógicos tenham referência e significado objetivo. No decorrer do texto esse conceito ficará mais claro.

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

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

versalidade das normas)” (Loparic, 1999: 30). Porém, depois de determinado (fixado) o juízo sintético *a priori*, registrado como o princípio supremo da moralidade, restavam ainda alguns problemas que não podiam ser resolvidos no contexto da *Fundamentação*: um problema referente à realidade objetiva<sup>11</sup> desse juízo (princípio supremo da moralidade)<sup>12</sup> e outro relativo à realidade objetiva do conceito de liberdade<sup>13</sup> (*conditio sine qua non* desse princípio).

Acreditamos que a *Crítica da Razão Prática* (1788) foi escrita justamente com a intenção de resolver os problemas mencionados acima. O essencial da resolução desse problema consistiu em mostrar como é possível uma ligação desse princípio (lei moral) e da liberdade com a sensibilidade. Isso exigiu de Kant o desenvolvimento de um novo domínio de significação para os juízos e conceitos do campo prático (distinto do campo especulativo). Em linhas gerais, o resultado foi o seguinte:

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

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

Apesar de que as interpretações acerca da *Fundamentação* e da segunda *Crítica* sejam (em sua grande maioria) muito distintas, elas parecem concordar que a ética de Kant está sufici-

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

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

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

<sup>14</sup> Para mais informações sobre o modo como Kant executa esse processo, veja: Loparic, 1999.

entamente delineada nessas obras. Todavia, essa conclusão se baseia numa interpretação (como já dissemos) que resume a ética kantiana à lei da universalização de máximas e que negligencia dois pontos fundamentais dessa ética, a saber, a virtude e os fins (das ações), desenvolvidos na *Doutrina da virtude*. A negligência se justifica pelo escasso tratamento dispensado por Kant a esses pontos na *Fundamentação* e na segunda *Crítica*.

Com a intenção de deixar mais clara a importância dos conceitos de virtude e de fim para a ética de Kant, deter-me-ei rapidamente sobre estes dois pontos nas duas obras mencionadas.

## 2. OS PROBLEMAS NÃO RESOLVIDOS NA FUNDAMENTAÇÃO E NA SEGUNDA CRÍTICA

### 2.1. O conceito de fim (objetivo) da ação na *Fundamentação* e na segunda *Crítica*

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

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

Um pouco adiante continua ele

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

Em resumo, Kant sustenta que a vontade é uma faculdade que determina ações em vista de fins válidos universalmente e que o único fim válido universalmente é aquele que tem a natureza racional como fim em si. É interessante observar que apenas estas duas asserções já seriam suficientes para balançar a interpretação de que a ética de Kant se reduz à lei da universalização de máximas. Contudo, é necessário reconhecer que as mesmas asserções perdem força com a subsequente afirmação de Kant de que estes fins (objetivos) deveriam apenas ser *pensados* como princípios limitativos para os fins subjetivos (Cf. Kant, 1785: BA 69-70), ou seja, ser pensados como princípios negativos (Cf. Kant, 1785: BA 82) e, portanto, não como princípios eficientes (positivos).<sup>15</sup>

É importante atentar para o fato de que, nesse período, Kant também era incapaz de fornecer um conceito positivo da liberdade (Cf. Kant, 1785: BA 97). O conceito de liberdade per-

<sup>15</sup> Na *Fundamentação* estes fins são concebidos como agrupados numa idéia prática (reino dos fins). Este reino dos fins, segundo Kant, “é possível por analogia com um reino da natureza” (Cf. Kant, 1785: BA 84). Um conceito esquematizado por analogia (ou simbolização), segundo Loparic, “não é ‘realizado’, pois o conteúdo ou a realidade objetiva que lhe é conferida preserva algo de ficcional” (Loparic, 2003: 490).

maneira “apenas uma *idéia* da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa” (Kant, 1785: BA 114), já que (enquanto princípio negativo) não era capaz de fornecer (como faz o conceito de natureza) exemplos na experiência, que é a condição imprescindível que algo deve cumprir para ser considerado objetivamente real (Cf. Kant, 1785: BA 120).

No contexto da *Fundamentação*, Kant afirma que uma definição positiva da liberdade (a única capaz de ser objetivamente realizada) somente é possível se for possível “*explicar como é* que a razão pura pode ser prática” (Kant, 1785: BA 120), já que “o conceito positivo da liberdade é a faculdade da razão pura ser para si mesma prática” (Kant, 1797a: AB 6). Kant inicia a *Crítica da razão prática* justamente enunciando esse propósito para a obra, isto é, o de “demonstrar que há uma razão prática pura” (Kant, 1788: A 3). Mas, embora ele forneça nessa obra uma definição positiva da liberdade e afirme que ela é provada mediante a sua manifestação na lei moral (que, por sua vez, é provada mediante o *fato da razão*), ele ainda não é capaz de definir o conceito de fim (objetivo) da ação como um princípio positivo. Isso justificaria o fato desse assunto (ao menos da maneira como foi tratado na *Fundamentação*) estar ausente na segunda *Crítica*.<sup>16</sup> Por esse motivo também acreditamos que o conceito de liberdade apresentado por Kant na segunda *Crítica* ainda não era totalmente positivo.<sup>17</sup> Em outras palavras, julgamos que sem uma definição positiva do conceito de fim enquanto princípio objetivo das ações, uma definição positiva do conceito de liberdade também se torna embaraçosa.

## 2.2. O Conceito de virtude na *Fundamentação* e na segunda *Crítica*

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

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

<sup>16</sup> Na *Crítica da razão prática*, apesar de Kant “reafirmar” que temos um fim objetivo (a humanidade em cada homem como fim em si mesmo [Cf. Kant, 1788: A 237]), este não é discutido, permanecendo novamente um princípio negativo (“o homem jamais pode ser usado por alguém simplesmente como meio” [*idem*]). Ele, em geral, trata apenas de negar todos os fins subjetivos nas ações morais. Contudo, há ainda uma outra categoria de fins, e que não se enquadra propriamente em nenhuma das anteriores, a saber, o sumo bem (Cf. Kant, 1788: A 241). Mas, como o conceito deste último pressupõe os conceitos irrealizáveis de Deus e de alma (e não é nosso interesse efetuar aqui uma digressão ainda maior), nós não abordaremos esse conceito de fim. Nisto seguimos, de certo modo, ao próprio Kant, tendo em vista que ele abandona totalmente esse assunto na *Doutrina da virtude*.

<sup>17</sup> Este ponto será desenvolvido na seção 10 do presente trabalho.

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

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

### 3. A TAREFA DA METAFÍSICA DOS COSTUMES NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

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

A segunda *Crítica* mostrou que a realidade dos conceitos e leis do campo prático, ou seja, a realidade da própria moral não é demonstrada mediante um *objeto dado* na intuição (como acontece no campo teórico), mas apenas mediante um *efeito* (consequência) *gerado* por tais leis (que pode ser um sentimento ou uma ação). Este efeito é denominado por Kant, na segunda *Crítica* (1788), de *feito* ou *fato da razão*. Contudo, apesar de Kant já compreender (em 1788) o modo pelo qual a moral (também seus conceitos e leis) é realizada, ele ainda não sabia determinar

“o modo como se pode proporcionar às leis da razão pura prática *acesso* ao ânimo humano, *influência* sobre as máximas do ânimo, isto é, como se pode tornar a razão objetivamente prática também *subjetivamente* prática” (Kant, 1788: A 269). Em síntese, ele ainda não era perfeitamente capaz de aplicar a lei moral a casos da experiência.

A partir dessa perspectiva, a *Metafísica dos Costumes* (1797) será, portanto, responsável por fornecer princípios metafísicos (*metaphysische Anfangsgründe*) capazes de determinar tanto a ação objetiva (externa) quanto o motivo subjetivo (interno) da ação.<sup>18</sup> Os primeiros princípios serão denominados princípios jurídicos e constituirão a legislação externa (ou jurídica), enquanto os segundos serão éticos e constituirão a legislação interna (ou ética). É importante frisar que esses princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude (elaborados numa metafísica dos costumes) não resultam da aplicação da lei moral à experiência (como é o caso dos princípios metafísicos da física racional – os da foronomia, mecânica, dinâmica e fenomenologia) (Cf. Kant, 1786: A 8; 1797a: AB 6), mas antes são (tal como a lei moral) concebidos *a priori*.

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

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

O trecho acima apresenta dois pontos que merecem destaque. O primeiro diz respeito ao paralelo que Kant estabelece entre a metafísica dos costumes e a metafísica da natureza. Esse paralelo já é afirmado no Prefácio da *Metafísica dos costumes* em dois momentos: por um lado, quando Kant diz que os princípios metafísicos da doutrina da virtude são a contraparte (*Gegensstück*) dos princípios metafísicos da ciência natural (Cf. Kant, 1797a: AB III); e, também, quando esclarece que a abordagem dos princípios metafísicos da doutrina do direito “será tal como <procedeu-se> com os princípios metafísicos da ciência da natureza” (Kant, 1797a: AB IV). Na *Introdução à metafísica dos costumes*, Kant também afirma a necessidade do sistema da liberdade

<sup>18</sup> Embora tais princípios sejam semelhantes à lei moral, eles não são idênticos a ela.

ser constituído de forma análoga (*gleich*) ao sistema da natureza (Cf. Kant, 1797a: AB 13). Logo, parece que tal analogia entre a metafísica dos costumes e a metafísica da natureza cumpre um objetivo específico, a saber, mostrar que a tarefa de elaborar princípios de aplicação (*Prinzipien der Anwendung*) na metafísica dos costumes, à semelhança da tarefa executada na metafísica da natureza, é, na verdade, uma tarefa de estabelecer as regras ou as “condições (*Bedingungen*) sob as quais seus conceitos podem ter realidade objetiva (*objektive Realität*), isto é, significação (*Bedeutung*) e verdade (*Wahrheit*)” (Kant, 1786: A XXIII).

Entretanto, é importante notar que, apesar de Kant estabelecer essa analogia entre a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes, ele não elimina as diferenças entre ambas. Neste sentido, enquanto o sistema da natureza, diz Kant, “pode admitir (*annehmen*) muitos princípios como universais com base na evidência da experiência. (...). Com as leis morais, porém, é diferente. Valem (*gelten*) como leis apenas na medida em que são fundadas (*gegründet*) *a priori* e compreendidas (*eingesehen*) necessárias” (Cf. Kant, 1797a: AB 8). Na verdade, diz Loparic,

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

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

Nesta perspectiva, o estudo (experiência) da natureza particular dos corpos é útil para a metafísica da natureza corpórea, pois “proporciona (*herbeischaft*) exemplos (casos *in concreto*) para realizar os seus conceitos e teoremas (...), ou seja, para atribuir (*unterlegen*) sentido e significação a uma simples forma de pensamento” (Kant, 1786: A XXIII), de modo que todos os conceitos e teoremas (aos quais não corresponder exemplo algum) poderão ser excluídos. O estudo (experiência) da natureza particular do homem, por sua vez, desempenha a mesma função que aquela da pesquisa da natureza particular dos corpos. Portanto, as observações das conseqüências dos princípios morais universais (na natureza particular do homem) são justamente os exemplos (casos *in concreto*) que a metafísica dos costumes necessita para realizar seus conceitos e teore-

mas, sem os quais estes permanecem indecisos. Tal exemplificação é proveitosa para a metafísica dos costumes, pois elimina conceitos e princípios que não podem ser realizados (exemplificados).

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

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

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

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

#### 4. A ORDEM DOS PROBLEMAS NA *DOCTRINA DA VIRTUDE*

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

A virtude é, segundo Kant, “a força da máxima do homem no cumprimento de seu dever” (Kant, 1797b: A 28), ou ainda, “a força moral da vontade de um *homem* no cumprimento do seu *dever*: o qual é uma *necessitação* moral mediante sua própria razão legisladora, na medida em que esta se autoconstitui um poder executor da lei” (Kant, 1797b: A 46). Em outras palavras, a virtude é a própria força da razão em executar seus princípios, ou ainda, a disposição moral de resistir a um forte oponente. De acordo com Kant, “toda força é reconhecida apenas mediante os obstáculos que é capaz de subjugar” (Kant, 1797b: A 28), quer dizer, o que torna perceptível (ou realiza) o conceito de força é o embate que esta força trava com os obstáculos. Mas, como “no caso da virtude (...) é o próprio homem quem coloca estes obstáculos no caminho de suas máxi-

mas” (Kant, 1797b: A 28), essa dinâmica *força* versus *obstáculo* tem de ser ininterrupta, uma vez que a virtude (enquanto grau mais elevado da moralidade) “jamais pode se sentar em paz e quietude com suas máximas adotadas uma vez por todas, mas antes se não estiver em ascensão ela inevitavelmente cai” (Kant, 1797b: A 28), o que torna problemático o conceito de virtude.

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

Acreditamos que seja por causa do problema que acabamos de mostrar que Kant afirma a necessidade da ética ir além da condição formal da liberdade exterior (do direito)<sup>19</sup> e dar (*geben*) ainda “uma *matéria* (um objeto do livre arbítrio), um fim da razão pura, que é representado ao mesmo tempo como fim objetivamente necessário, isto é, representado como um dever para os homens” (Kant, 1797b: A 4). Sendo assim, o problema não é mais o de garantir a validade objetiva do conceito de virtude, mas sim garantir o fim que assegura o progresso em direção à meta (virtude enquanto grau mais elevado da moralidade), ou seja, determinar “como é possível um tal fim (*Zweck*)?” (Kant, 1797b: A 6).

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

---

<sup>19</sup> A condição formal é suficiente para garantir a validade objetiva do direito, pois a coerção contida nos deveres de direito pode ser imposta pelo arbítrio de outro agente. Com a ética, porém, é diferente, a coerção de seus deveres só pode ser autocoerção, uma vez que não é necessário meramente “saber *no que consiste o dever a ser feito*” (Kant, 1797b: A V), mas sim “que a consciência desse dever seja também o *motivo* para as ações” (idem).

*priori*. Disso se infere que o verdadeiro problema da doutrina da virtude pode ser formulado da seguinte forma: como é possível um juízo sintético *a priori* da virtude?<sup>20</sup>

A dedução da possibilidade desse tipo de juízos é a condição indispensável (*sine qua non*) para abordar o problema da possibilidade de todos os outros juízos práticos constitutivos da doutrina dos costumes (Cf. Kant, 1797b: A 12),<sup>21</sup> elaborados nos limites da mera razão e fundamentados apenas em princípios *a priori* da razão prática com o fim de adquirir a virtude. É importante destacar, todavia, que a tarefa de assegurar a possibilidade desses juízos antecede a de decidir se as pretensões morais que eles expressam são válidas ou não. Sendo assim, juízos do tipo: “deves fomentar a felicidade do outro” ou “deves promover a própria perfeição” são juízos básicos da doutrina kantiana da virtude e a tarefa de demonstrar a possibilidade desses juízos é o problema fundamental desta doutrina.

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

## 5. O CONCEITO DE DOCTRINA DA VIRTUDE<sup>22</sup>

Em 1797 (na *Doutrina da virtude*), Kant definia a ética como “uma doutrina dos fins” (Kant, 1797b: A 5) ou ainda como “o sistema dos *fins* da razão pura prática” (*idem*). Esta concepção kantiana da ética, sem dúvida, manifestava um objetivo preciso, a saber, distinguir a ética do direito. Tal objetivo transparece no decorrer da obra, pois grande parte das definições e argu-

<sup>20</sup> A formulação dessa pergunta não foi explicitamente desenvolvida por Kant na *Doutrina da virtude*, mas, pode ser deduzida ao longo do seu texto.

<sup>21</sup> A importância da resolução desse problema é similar àquela da resolução do problema acerca da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* do direito. A abordagem e conseqüente resolução deste último problema foi desenvolvida por Loparic (Cf. Loparic, 2003b).

<sup>22</sup> A partir desse ponto tentaremos seguir a argumentação kantiana da forma como ela se apresenta no texto da *Doutrina da virtude*, a fim de mostrar como Kant vai introduzindo e desenvolvendo não apenas o juízo fundamental da doutrina da virtude como também outros conceitos que são importantes para entender esse juízo. Sendo assim, por ora, o nosso foco não estará voltado estritamente na direção do problema semântico fundamental.

mentações acerca do modo como opera a ética é realizada por ele em contraposição à maneira como opera o direito. Portanto, nos concentraremos agora sobre o conceito de uma doutrina da virtude, partindo dessa distinção entre ela e a doutrina do direito.

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

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

O segundo ponto que marca a distinção entre a doutrina da virtude e a do direito diz respeito às condições que uma ação deve cumprir para ser considerada legal ou moral. A introdução do fim,<sup>23</sup> em 1797, enquanto condição material indispensável a ser cumprida pela ética, é o ponto-chave dessa distinção, uma vez que tanto o direito quanto a ética contém princípios formais. Todavia, embora os princípios formais do direito e da ética não sejam idênticos, ambos representam de forma análoga princípios negativos (limitativos)<sup>24</sup> para as ações e não leis para as máxi-

<sup>23</sup> Como já foi indicado na seção 2 deste trabalho, o fim (da ação) já representava em 1785 (na *Fundamentação*) um papel importante para a ética kantiana, contudo, apenas em 1797 Kant fora capaz de formular o conceito de fim como um princípio positivo.

<sup>24</sup> O princípio do direito é essencialmente negativo, pois exige apenas que a minha ação possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal (Cf. Kant, 1797a: AB 33). Porém, esse mesmo princípio do direito é capaz de um procedimento positivo de exercer coerção sobre aquele que fere a minha liberdade, já que “o direito e a autorização de coagir significam o mesmo” (Kant, 1797a: AB 36). Para mais informações sobre esse tópico veja: Loparic, Z. “O problema fundamental da semântica jurídica de Kant”. In: WRIGLEY, M. B.; SMITH, P. J. (org.). *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2003, pp. 477-520; e HECK, J. N. “Direito Subjetivo e dever jurídico interno em Kant”. *Kant e-Prints*. vol. 1, n. 4, 2002.

mas das ações, daí a necessidade da ética conter, além de um princípio negativo, também um positivo capaz de estabelecer uma lei para as máximas de ações (Cf. Kant, 1797b: A 19).

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

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

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

Este segundo princípio da ética (que a distingue do direito) reafirma, por sua vez, aquela sua primeira propriedade de ser autocoerção. Isto porque ter um fim é algo que só pode ser objeto de autocoerção e nunca coerção externa.<sup>25</sup> Kant sustenta, então, que é possível “ser coagido por outros a ações que são dirigidas (*gerichtet sind*) como meios para um fim, mas nunca ser coagido (*gezwungen werden*) a *ter um fim*” (Kant, 1797b: A 4-5). Por outro lado, continua ele, “apenas eu mesmo posso *tornar (machen)* algo um fim para mim” (Kant, 1797b: A 4-5).

Porém, é importante destacar que não é qualquer fim que pode ser adotado como fim ético, pois, caso assim fosse, a ética poderia assumir fins que são totalmente contrários a ela mesma. Isso é evitado na medida em que cada um está “obrigado (*verbunden*) a tornar algo que se encontra (*liegt*) nos conceitos de uma razão prática um *fim* <para si>” (Kant, 1797b: A 5). Devido a esse motivo cada um está obrigado “a ter, além de princípios formais de determinação do

<sup>25</sup> Segundo Kant, estabelecer um fim para si mesmo “constitui um ato interno da mente (*Gemüt*)” (Kant, 1797a: AB 47) e, por isso, não pode ser objeto de coerção externa.

arbítrio (como inclui de forma análoga o direito) ainda alguns princípios materiais, um fim que pudesse ser contrário ao fim proveniente dos impulsos sensíveis” (*idem*). O princípio material de determinação do arbítrio, ao qual Kant se refere, é “o conceito de um *fim que é em si mesmo um dever*” (Kant, 1797b: A 5), isto é, um dever de virtude. Eis porque a doutrina da virtude ou “ética pode ser definida como o sistema de *fins* da razão pura prática” (*idem*), ou ainda, como “doutrina de *fins*” (*idem*).

Note-se, todavia, que antes de Kant afirmar que as pretensões dessa ética (concebida como doutrina de fins) são efetivamente válidas, ele está preocupado em saber se tal princípio material (o conceito de fim que também é dever) *pode* ser válido, isto é, ele quer saber “como é possível um tal fim?” (Kant, 1797b: A 6). Ora, a questão aqui não consiste apenas em saber como é possível o conceito desse fim (que é um dever possuir), mas sim como o próprio fim é possível, isto porque “a possibilidade do conceito de uma coisa (que ele não se contradiz) ainda não é suficiente (*hinreichend*), quanto a isso, para admitir (*annehmen*) a possibilidade da coisa mesma (a realidade objetiva do conceito)” (Kant, 1797b: A 6).<sup>26</sup> Para tanto, é indispensável que o conceito possa ser referido, de alguma forma, ao domínio sensível, a fim de não correr o risco de ser considerado um mero produto da imaginação. Mas, antes de prosseguirmos com essa investigação, é necessário saber mais sobre o conceito de fim que é dever.

## 6. O CONCEITO DE DEVER DE VIRTUDE

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

---

<sup>26</sup> O termo “possibilidade” é empregado aqui em dois sentidos. Em primeiro lugar se referindo à mera possibilidade lógica de um conceito e, em segundo lugar, se referindo à possibilidade real da coisa. Note-se, entretanto, que possibilidade real não significa sinônimo de realidade objetiva da coisa, mas apenas que a coisa pode ser real ou realizada.

das máximas). Contudo, Kant não é muito claro no que se refere ao modo como acontece essa transição do conceito de dever para o de fim, ou seja, como o conceito de dever conduzirá a fins.

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

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

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

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

O conceito de ato da liberdade não é definido em termos de condições (*Bedingungen*) restritivas impostas por outros (tal como é a ação [*Handlung*] externa restritiva legítima do direito), mas sim em termos de condições restritivas auto-impostas. As condições restritivas, neste contexto, limitam os obstáculos que impedem o cumprimento da lei e não propriamente a liberdade (como é o caso do direito). Porém, o ato da liberdade também não é pensado por Kant apenas como uma autocoeção ou princípio negativo (que limita), mas ainda como um princípio positivo (que amplia o âmbito de atuação da liberdade mediante fins para consigo mesmo e para

com outros). Assim, a razão pura prática não é somente capaz de impor restrições às relações interpessoais externas práticas entre seres humanos, bem como às relações internas dos seres humanos consigo mesmo, mas também é capaz de fornecer uma finalidade para essas mesmas relações. Tais princípios (condições) formam, então, a legislação interna da razão prática, que é objeto de estudo da ciência da ética.<sup>27</sup>

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

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

- Parte-se da asserção de que há ações (*Handlungen*) livres;
- Toda ação livre tem um fim ou é dirigida a fins, isto é, “não pode haver nenhuma ação sem um fim” (Kant, 1797b: A 12);
- Entre esses fins é necessário que haja alguns fins que sejam deveres;<sup>28</sup>
- Caso não houvesse tais fins (que são deveres), “todos os fins seriam válidos para a razão prática somente como meios para outros fins” (Kant, 1797b: A 12);
- Portanto, um fim seria impossível;
- Como um imperativo categórico ordena uma ação como fim em si mesma, ele também seria impossível;
- A impossibilidade de um imperativo categórico gera, por sua vez, a supressão de qualquer doutrina dos costumes.

<sup>27</sup> No prefácio à *Doutrina da virtude* Kant exalta a importância da ética (doutrina da virtude) “ser formulada como uma ciência genuína (sistematicamente)” (Kant, 1797b: A III).

<sup>28</sup> Embora Aristóteles, no início de sua *Ética*, também afirme que há deveres que são deveres em si mesmos, ele se refere a um tipo de fins totalmente diferente daquele de Kant. Kant está interessado unicamente em fins que são dados *a priori*, enquanto que para Aristóteles essa especificidade é totalmente irrelevante.

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

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

## 8. EXPOSIÇÃO DOS FINS QUE SÃO DEVERES

Como saber quais fins podem contar como deveres de virtude? Esta parece, a princípio, uma questão complicada de ser respondida, porém, ela já havia sido parcialmente respondida por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785). Segundo ele, a base de um possível imperativo categórico só pode estar em algo (*etwas*) “cuja existência possua em si mesmo valor absoluto (*dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat*)” (Kant, 1785: BA 64) e seja, por este motivo, fim em si mesmo (*Zweck an sich selbst*). A única existência que se enquadra neste requisito é a humana (e, de um modo geral, toda natureza racional). Logo, todo imperativo categórico deverá ter como objeto o homem, “tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro” (Kant, 1785: BA 66). Entretanto, em sua resposta de 1785, Kant determinava apenas o objeto dos fins, mas não os próprios fins.

Em 1788, na *Crítica da razão prática*, Kant deixa um pouco de lado qualquer pretensão de erigir uma doutrina geral dos fins (que tenha o seu foco na relação de seres humanos entre si) e se concentra unicamente sobre o sumo bem, tomado como “o objeto total da razão prática pura” (Kant, 1788: 214). Contudo, como este fim (sumo bem) é constituído da união do bem supremo (que é a virtude) e da felicidade, ele é um conceito problemático, isto porque se trata de um conceito transcendente<sup>29</sup> e, portanto, não operacionalizável.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Ele é transcendente porque supõe dois postulados transcendentais para garantir a sua possibilidade. Por um lado supõe a *imortalidade da alma*, pois a moralidade (virtude) “somente pode ser encontrada em um progresso que avança ao infinito” (Kant, 1788: A 220). Por outro lado supõe a *existência de Deus*, porque tendo em vista que o ser humano não é capaz de obter a felicidade em exata proporção à virtude (o que do contrário gera a imoralidade) esta tarefa é deixada a cargo de Deus (Cf. Kant, 1788: A 223-227).

<sup>30</sup> Isto também significa que o conceito de sumo bem é semanticamente impossível.

Tendo em vista o fracasso de garantir a validade objetiva do sumo bem na segunda *Crítica*,<sup>31</sup> Kant, a partir da *Doutrina da virtude* (1797), deixa de lado a exigência de aquisição desse fim. Na verdade, este é um processo gradativo, pois, em 1793 (na *Religião nos limites da simples razão*), Kant afirma que a solução para a questão “como é possível a proposição (Há um Deus)?” (Kant, 1793: BA X) é um problema que apenas pode ser indicado, mas cuja solução não pode ser desenvolvida. Por conseguinte, em 1797, nem ao menos é feita uma breve referência ao sumo bem, quer dizer, nenhum dos fins que constituem deveres de virtude, nesta data, é o sumo bem.

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

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

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

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

Com base nesses critérios, o dever de perseguir constantemente a própria perfeição só pode consistir em duas coisas: perfeição física e perfeição moral. Enquanto dever de perfeição

<sup>31</sup> O fracasso ao qual nos referimos não é algo explícito, até porque Kant afirma que “se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa” (Kant, 1788: A 205). Pensamos que Kant fracassou nessa tentativa de provar possibilidade do sumo bem pelo seguinte motivo: além de ele supor dois postulados transcendentais (ver nota 29) como fundamentos do sumo bem, ele argumenta que o sumo bem enquanto fim supremo de uma vontade determinada moralmente é praticamente possível, mas esta possibilidade está condicionada a subordinação da felicidade à moralidade, ou melhor, que a moralidade seja causa da felicidade. O fato é que Kant não conseguiu demonstrar satisfatoriamente essa conexão causal entre a moralidade e a felicidade.

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

O dever de promover a cada momento a felicidade alheia apresenta, igualmente, um duplo sentido: por um lado, o dever manda promover o bem-estar físico (*Physische Wohlfahrt*) do outro, através da beneficência, a fim de, ao tornar o outro seu fim, tornar-se fim para o outro<sup>32</sup>; e, por outro lado, este dever manda também promover o bem-estar moral (*Moralisches Wohlsein*) do outro, de modo que é dever “abster-se (*nichts tun*) de fazer qualquer coisa que, considerando-se a natureza de um ser humano, pudesse tentá-lo a fazer alguma coisa pela qual sua consciência pudesse depois penalizá-lo, o que se denomina escândalo (*Skandal*)” (Kant, 1797b: A 27).

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

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

A primeira formulação do imperativo categórico na *Doutrina da virtude* é semelhante àquela da segunda *Crítica*, a saber, “aja de tal modo que a máxima da tua ação possa se tornar uma lei universal” (Kant, 1797b: A 18). De acordo com tal formulação, o imperativo categórico opera apenas como um princípio formal do dever que se reduz à exigência da universalização das máximas. Essa formulação do imperativo categórico faz dele “apenas um princípio negativo (de não se opor a uma lei em geral)” (Kant, 1797b: A 19) e, portanto, apesar de não ser idêntico ao imperativo categórico do direito é semelhante a este, pois se resume a condição formal que não exige mais do que a universalização das máximas e das ações.<sup>33</sup>

Como as “máximas das ações podem ser arbitrárias (*willkürlich*)” (Kant, 1797b: A 19) e a única condição restritiva a que se submetem é a da “habilidade (*Habilität*) para uma legislação

<sup>32</sup> O argumento de Kant é o seguinte: “que essa beneficência é um dever resulta do fato de que o nosso amor próprio não pode ser separado de nossa necessidade de também sermos amados (ajudados em caso de necessidade) por outros, nós então nos tornamos fim para os outros e a única forma dessa máxima ser obrigatória é através de sua qualificação (*Qualifikation*) para uma lei universal, conseqüentemente, através de nossa vontade também tornar os outros nossos fins” (Kant, 1797b: A 26).

<sup>33</sup> Como já indicamos anteriormente, ao longo da *Doutrina da virtude*, Kant demonstra uma constante preocupação em diferenciar os deveres da doutrina da virtude daqueles da doutrina do direito. O motivo para tal parece consistir numa necessidade em distinguir as condições que as ações morais (virtuosas) devem cumprir em contraposição às ações meramente legais.

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

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

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

Com base no trecho citado acima, acreditamos ser perfeitamente razoável sustentar que este “segundo” imperativo categórico (enquanto princípio material e supremo da doutrina da virtude), diferentemente do “primeiro” imperativo (princípio formal), é pensado como um princípio positivo. Neste sentido, não é suficiente apenas não fazer algo “mau” aos seres humanos, mas, pelo contrário, é sempre necessário promover algo “bom” com relação aos mesmos seres humanos.<sup>34</sup> Pensamos, então, que quando Kant afirma que um ato da liberdade é um imperativo categórico, sem dúvida, ele está se referindo a esta “segunda” formulação do imperativo categórico. Assim, enquanto a primeira fórmula do imperativo fornecia deveres meramente éticos, a segunda fórmula, por outro lado, fornece deveres de virtude.

<sup>34</sup> Fazemos questão de deixar os conceitos “bom” e “mau” entre aspas para marcar um uso indiscriminado dos termos, pois não é nossa intenção nos determos na problemática que envolve estes dois conceitos na filosofia kantiana.

## 10. O CONCEITO DE LIBERDADE

A liberdade é a condição necessária de um imperativo categórico ou moral e, portanto, o seu conceito também merece atenção. O conceito de liberdade é definido por Kant de duas maneiras: uma a partir da propriedade (*Beschaffenheit*) negativa dessa liberdade (gerando um conceito negativo da liberdade), e outra a partir da propriedade positiva da mesma (produzindo um conceito positivo da liberdade).<sup>35</sup> O primeiro conceito de liberdade é a “independência (*Unabhängigkeit*) de ser determinado por impulsos sensíveis” (Kant, 1797a: AB 5-6). O segundo, por outro lado, é a “faculdade (*Vermögen*) da razão pura ser para si mesma prática” (Kant, 1797a: AB 6). Porém, como o conceito de liberdade, enquanto conceito puro da razão, é em si semanticamente problemático, e isto foi perfeitamente demonstrado na primeira *Crítica* (1781), ele exige alguns esclarecimentos.

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

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

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

Fique claro, entretanto, que a realidade do conceito de liberdade apenas é possível mediante a sua propriedade positiva (da razão ser prática). Tal propriedade cria um novo campo de significação dos conceitos e juízos, denominado campo prático. Na verdade, recordando a segunda *Crítica*, o elemento fundamental nesse novo campo é um *fato* (ou efeito) da razão produzido pela lei moral quando esta afeta a sensibilidade moral do agente, isto é, uma consequência que só poderia ser produzida a partir da liberdade. Por conseguinte, apesar de nós continuarmos

<sup>35</sup> Na primeira *Crítica* e na *Fundamentação* o conceito de liberdade ainda é negativo, mas a partir da segunda *Crítica* pode ser dito positivo.

sem poder “apresentar (*darstellen*) teoricamente esta propriedade positiva da liberdade” (Kant, 1797a: AB 27),<sup>36</sup> ela pode ser realizada mediante a lei moral. Na segunda *Crítica* Kant já havia mostrado a relação entre a lei moral e a liberdade, a saber, enquanto a liberdade é a *ratio essendi* (razão de ser) da lei, a lei moral é a *ratio cognoscendi* (razão de conhecer) da liberdade (Cf. Kant, 1788: 6, nota de rodapé). Note-se que, embora não haja propriamente uma reciprocidade entre estas duas, a relação entre elas é indispensável, uma vez que a lei moral somente é possível mediante a liberdade e, ao mesmo tempo, a liberdade depende da lei moral para garantir a sua realidade objetiva, pois apenas esta última é operacionalizável.

A despeito de Kant não traçar um paralelo entre a definição positiva da liberdade e as formulações do imperativo categórico, não é absurdo afirmar que a primeira formulação do imperativo categórico ainda não esgota toda a realidade objetiva do conceito da liberdade. Em outras palavras, como a positividade do conceito de liberdade tem várias notas (*Merkmale*), uma delas é a de não contrariar uma legislação universal e a outra é a aptidão para fins, pode-se afirmar que, embora o conceito de liberdade contido na primeira formulação do imperativo categórico seja positivo, ele ainda é um pouco “negativo”. Com efeito, apenas na segunda formulação do imperativo categórico figura a completa positividade do conceito de liberdade, uma vez que apenas nesta o conceito de fim é acrescentado e, como afirma Kant, “nenhuma ação livre é possível a menos que o agente vise um fim (que é a matéria do arbítrio)” (Kant, 1797b: A 19).

Em função do já foi dito, é possível concluir que um ato interno<sup>37</sup> da liberdade somente é possível se o conceito de liberdade for entendido como uma faculdade (*Vermögen*). Tendo em vista que apenas o conceito positivo da liberdade pode ser uma faculdade (*Vermögen*) e ela, segundo Kant, apenas pode ser considerada uma capacidade “em relação (*Beziehung*) à legislação interna da razão<sup>38</sup>” (Kant, 1797a: AB 28), então o conceito positivo de liberdade e o conceito de liberdade interna podem ser tomados como sinônimos.

Um ato da liberdade interna é, portanto, não apenas a manifestação da liberdade, enquanto “faculdade de princípios (*Vermögen der Prinzipien*) (e aqui princípios práticos, logo como faculdade legisladora)” (Kant, 1797a: AB 6), mas ainda a expressão da mesma enquanto auto-cracia da razão prática (Cf. Kant, 1797b: A 9). Neste segundo sentido, a liberdade manifesta-se como “uma coerção que, embora não imediatamente percebida contém certamente a particular

---

<sup>36</sup> Para mais informações acerca da constituição do campo prático mediante o fato da razão e suas implicações, ver Loparic, 1999.

<sup>37</sup> A intenção em especificar aqui a liberdade como interna é diferenciar os usos internos e externos da liberdade que produzem, por sua vez, as legislações internas e externas (respectivamente).

<sup>38</sup> A legislação interna é, para Kant, sinônimo de legislação ética. Tal legislação, por sua vez, é apenas possível mediante a liberdade interna.

consciência da *faculdade* de, a partir do imperativo categórico moral, se tornar mestre sobre suas inclinações rebeldes à lei” (*idem*).

Sendo assim, um ato interno da liberdade tem por característica principal, enquanto um princípio prático que prescreve um fim, a capacidade de impor uma coerção. A coerção, neste caso, não pode ser uma coerção externa, isto é, uma coerção imposta por outrem (o que caracterizaria um ato da liberdade – legislação – externa), mas unicamente uma autocoerção. A razão para isto, segundo Kant, está no fato de que o ato de “se servir (*sich vorsezen*) de um fim não pode ser efetuado (*bewirket*) mediante uma legislação externa (porque este é um ato [*Akt*] interno da mente [*Gemüt*])” (Kant, 1797a: AB 47). Logo, continua Kant,

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

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

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

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

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

seja, o fim da ação) é tomado na relação de obrigação para consigo mesmo (*gegen sich selbst*) e na relação de obrigação para com os outros (*gegen andere*).

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

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

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

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

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

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

Quando se fala das leis do dever (não das leis da natureza), isto é, <das leis do dever> na relação externa dos homens entre si, nós nos consideramos num mundo moral (inteligível), no qual, segundo a analogia com o mundo físico, a ligação dos seres racionais (sobre a terra) é implicada através da *atração e repulsão* (Kant, 1797b: A 117).

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

## 12. A NATUREZA DO PROBLEMA E O PROCEDIMENTO DE SOLUÇÃO

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

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

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

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

O segundo ponto a ser levado em consideração é que:

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

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

Tanto na *Crítica da razão pura* quanto na *Doutrina do direito* esse procedimento se dá em dois estágios: primeiro uma dedução dos conceitos envolvidos e, então, uma esquematização destes. Apesar de análogo o procedimento não é idêntico, aqui o tomamos apenas como um exemplo. Na *Doutrina da virtude*, Kant deduz a possibilidade objetiva do conceito de fim que é dever (Cf. Kant, 1797b: A 30) e, mais adiante, fornece uma aplicação desse mesmo conceito no domínio das ações exequíveis livremente.

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

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

O argumento de Kant consiste no seguinte raciocínio:

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

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

O ponto principal da primeira parte da dedução consiste em justificar a sentença: “O que, na relação dos seres humanos consigo mesmo e com os outros, *pode* ser um fim *é* um fim diante da razão pura prática” (*opere citato*). Mais especificamente, o ponto principal resume-se aqui em explicar a passagem daquilo que “*pode* ser um fim” para aquilo que “*é* um fim”. Esta não é uma tarefa complexa, pois requer apenas a compreensão de que o campo do “*pode*” é maior que o campo do “*é*” e, o primeiro, abarca, por sua vez, o segundo. Dito de outra forma, é necessário entender que o “*pode*” congrega todos os fins possíveis da relação dos seres humanos consigo mesmo ou com os outros. Isto significa que inclusive fins contrários aos preceitos da razão estão aqui incluídos, como, por exemplo, o fim de matar o outro ou de se suicidar. Também é importante ressaltar que não se trata aqui propriamente dos fins *da* razão pura prática (isto é, dos fins que têm sua origem na razão pura prática), mas antes de fins que se apresentam *diante* (*vor*) da razão pura prática. Isto quer dizer que a razão pura prática deve ser entendida, neste caso, como uma faculdade de julgar os fins que se apresentam diante dela (o que justifica Kant denominá-la “faculdade dos fins em geral”). Dito de outra forma, a razão pura prática exerce a função de juiz<sup>39</sup> que julga se um determinado fim é permitido ou não, o que explica o seu interesse por todos

<sup>39</sup> Exatamente esta é a característica da consciência (*Gewissen*). Para mais informações, ver: Kant, 1797b: A 37-38.

os fins, até mesmo por aqueles que não prescreve. Por esse motivo, é inclusive permitido afirmar que os fins permitidos provêm da razão prática, pois já passaram pelo julgamento dela.

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

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

Mais precisamente, este argumento não constitui uma prova direta (positiva), mas apenas um argumento por contradição (uma espécie de redução ao absurdo), isto é, uma prova indireta.<sup>40</sup> Este tipo de prova (também denominada apagógica) foi tratado por Kant na *Crítica da razão pura* e está baseada “puramente sobre regras formais, a saber, sobre a regra de *modus tollens* (a qual diz que se uma única consequência falsa puder ser extraída de uma proposição, a proposição é em si mesma falsa, B 819) e sobre o princípio do terceiro excluído” (Loparic, 1991: 56). Este método de prova foi, desde a primeira *Crítica*, amplamente rejeitado por Kant para tratar das ciências empíricas (ciência da natureza), visto que não satisfaz todos os requisitos da razão

<sup>40</sup> Para maiores informações sobre provas indiretas, ver Loparic 1988 e 1991.

(Cf. Kant, 1781: A 790 / B 818). Na verdade, Kant afirma que o verdadeiro lugar das demonstrações apagógicas está na matemática, pois nesta “é impossível *substituir* pelo subjetivo das nossas representações o objetivo, ou seja, o conhecimento do que está no objeto” (Kant, 1781: A 791 / B 819). Como a ética, de analogamente à matemática, não está fundada sobre intuições empíricas, mas sim sobre conceitos *a priori*, nela as condições subjetivas do pensar não subtraem fatos que poderiam influenciar no resultado da prova (Cf. Kant, 1781: A 791 / B 819 – A 792 / B 820). Sendo assim, no presente caso, parece lícita a utilização deste método por Kant.

Portanto, a parte fundamental da dedução consiste na aplicação da regra de *Modus Tollens* para gerar uma contradição. A contradição acontece no momento em que se nega a relação da razão prática com um fim qualquer, pois ela, enquanto faculdade dos fins em geral, relaciona-se necessariamente com todos os fins.

#### 14. REGRAS DE APLICAÇÃO DO CONCEITO DE FIM QUE É DEVER

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

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

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

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

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

Como todo dever estabelece uma relação de obrigação entre dois indivíduos (agentes), a aplicação do conceito de dever de virtude (fim que é dever) também está subordinada à condição de que este dever estabeleça uma relação de obrigação moral entre seres humanos. Logo, a segunda regra que o mencionado conceito de fim (que é dever) tem de cumprir, para que seja considerado aplicável, é o de não estabelecer outra relação de obrigação que não seja entre seres humanos. Neste sentido, um fim (prescrito como dever) que ultrapasse este limite da relação de seres humanos com seres humanos e estabeleça uma relação (de obrigação) entre os animais e os seres humanos ou Deus e os seres humanos, é totalmente inconcebível ou sem sentido. Diz Kant:

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

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

## BIBLIOGRAFIA

- ALLISON, H.E. (1972): *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- GRAGOR, M. J. *Laws of Freedom*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781.
- \_\_\_\_\_. *Was ist Aufklärung?*, 1784.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1785.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788.
- \_\_\_\_\_. *Die Kritik der Urteilskraft*, 1793.
- \_\_\_\_\_. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 1797a.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, 1797b.
- \_\_\_\_\_. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798.
- \_\_\_\_\_. *Logik*, 1800.

- \_\_\_\_\_. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997a.
- \_\_\_\_\_. *La Metafísica de las Costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Barcelona, Espanha: Altaya, 1997b.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.
- LOPARIC, Z. “Kant e o Ceticismo”. *Manuscrito*. XI, 2, pp. 67-83, 1988.
- \_\_\_\_\_. “Kant on Indirect Proofs”. *O que nos faz pensar*. n. 4, p. 56-60, abril, 1991.
- \_\_\_\_\_. “O fato da Razão – uma interpretação semântica”. *Analytica*, Campinas, v. 4, n. 1, p. 13-52, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A Semântica Transcendental de Kant*. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência/UNICAMP, 2000. (Coleção CLE, v.29)
- \_\_\_\_\_. “Acerca da Sintaxe e da Semântica dos Juízos Estéticos”. *Studia Kantiana*. v. 3, n. 1, nov., pp. 49-90, 2001.
- \_\_\_\_\_. “O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant”. In: SMITH, P.J. e WRIGLEY, M.B. (orgs.). *O Filósofo e a sua História*. Campinas: Unicamp/CLE, pp. 481-524, 2003a. (Coleção CLE, v.36)
- \_\_\_\_\_. “As duas Metafísicas de Kant”. *Kant e-Prints*. v. 2, n. 5, 2003b.
- LOUDEN, R. B. *Kant's Impure Ethics – From Rational Beings to Human Beings*. New York & Oxford: Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. “‘A Segunda Parte da Moral’: A antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes”. Trad. Sofia Helena Gollnick Ferreira. *Ethic@*. Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 27-46, jun. 2002.
- PEREZ, D. *Kant e o Problema da Significação*. Campinas, SP: UNICAMP, 2002. (Tese de Doutorado)