

A LIBERDADE NO CÂNON DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA: UMA DISCUSSÃO COM JULIO ESTEVES¹

Freedom in the Canon of Pure Reason: a dialogue with Julio Esteves

AGUINALDO PAVÃO

Universidade Estadual de Londrina

aguinaldo.pavao@uol.com.br

Abstract: This article intends to discuss the Julio Esteves's interpretation of the Canon of *Critique of Pure Reason*. According to Esteves, the moral theory outlined by Kant in the Canon is consistent with the concept of morality found in the *Groundwork* and *Critique of Practical Reason*. I argue that reading is unsatisfactory and conclude that the *Canon* does not represent the Kant's critical moral philosophy.

Keywords: Freedom; autonomy; heteronomy; moral motivation; moral law; highest good.

Inicialmente, preciso declarar que essa discussão é uma grande oportunidade de, não só ampliar meus conhecimentos sobre Kant, mas também entender melhor a interpretação que o colega Julio Esteves defende sobre a liberdade no *Cânon da Crítica da Razão Pura*. Sendo assim, não se trata a rigor de um debate, mas mais de um diálogo em que proporei algumas questões ao texto de Esteves. Coloco-me na condição de quem tem muito a aprender sobre Kant discutindo com Julio Esteves.

No capítulo 3 de sua tese de doutorado (*Liberdade e moralidade em Kant*)² intitulado “Cânon da razão pura e Crítica da razão prática”, Esteves apresenta uma original e provocativa leitura da concepção kantiana de liberdade no *Cânon*. Uma das alegações de Esteves consiste em relacionar a tese do Cânon de que a liberdade prática pode ser provada pela experiência (CRP B 830) com uma passagem da *Crítica da Faculdade do Juízo* em que Kant afirma:

Mas o que é muito curioso é que se encontra mesmo entre os fatos uma idéia da razão (que em si não é capaz de nenhuma exibição na intuição e, por conseguinte, de nenhuma prova teórica de sua possibilidade). Tal é a idéia de *liberdade*, cuja realidade, como espécie particular de causalidade (da qual o conceito seria transcendente do ponto de vista teórico), deixa-se demonstrar mediante leis práticas da razão pura e em ações efetivas adequadas àquelas, por conseguinte, na experiência. Ela é a única entre todas as idéias da razão pura cujo objeto é um fato (*Tatsache*) e que tem de ser contada entre os *scibilia*. (CFJ § 91 B 457)

¹ Texto apresentado no X Colóquio Kant (“Problemas semânticos na filosofia de Kant”), realizado na Unicamp em maio de 2008 e promovido pela Seção de Campinas da Sociedade Kant Brasileira.

² Cf. *Liberdade e Moralidade em Kant*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 1998 (doravante, farei apenas a indicação da página). Agradeço ao colega Julio Esteves o gentil envio de seu texto. É digno de nota que Esteves enviou-me o seu texto, a mim e a outros colegas (o seu trabalho sobre o Cânon não tinha até então sido publicado) justamente com o objetivo de receber críticas. Que se registre, pois, não apenas meu agradecimento mas também minha admiração por tal desprendimento para o debate filosófico.

Esteves acredita demonstrar, assim, que “a tese de que a realidade objetiva da liberdade (prática) pode ser de algum modo provada pela experiência representa a posição refletida de Kant” (p. 8). Ora, essa alegação parece não persuasiva, pois Kant nessa passagem da *Crítica da Faculdade do Juízo*, a meu ver, apenas defende que ações empiricamente disponíveis ao nosso ajuizamento têm de ser consideradas como produtos de uma vontade livre, não que a liberdade possa ser demonstrada na experiência. Este trecho, parece-me, representa uma tese análoga à tese da *Dialética da Crítica da razão Pura* de que o caráter empírico é um sinal sensível do caráter inteligível (cf CRP B 574).

Sendo assim, ao contrário do que apregoa Esteves (p. 8), não há um acordo de ambas seções, pois na *Dialética* a experiência é apenas um domínio em que a liberdade sinaliza a sua natureza inteligível e transcendental, ao passo que no *Canôn* a experiência seria um domínio em que a liberdade prática poderia ser provada.

Todavia, Esteves corretamente percebe que:

Os intérpretes que buscam mostrar que a liberdade no *Canôn* pode ser acomodada ao compatibilismo julgam encontrar apoio não tanto no tratamento muito resumido e cheio de ambigüidades que dela faz Kant, mas sim, principalmente, na concepção da moralidade que poderia ser depreendida na seqüência dessa mesma secção. Desse modo, quem queira defender a tese oposta, mostrando que a liberdade no *Canôn* mantém seu sentido genuinamente incompatibilista, não pode deixar de considerar a concepção de moralidade lá apresentada. (p. 13)

Cabe, pois, seguir a leitura de Esteves sobre a moralidade no *Canôn*.

Sobre a passagem em que Kant se pronuncia sobre os *Triebfedern* Deus e a imortalidade da alma (CRP B 841), Julio Esteves considera necessário contextualizar a passagem (cf. p. 14). Desse modo, ele crê poder mostrar que ela não apóia a interpretação de que a moralidade do *Canôn* seria heterônoma, ou incoerente por procurar aliar a concepção de que a lei moral vale incondicionalmente com a idéia de que o móbil para seguir essa lei seria condicionado pela esperança da felicidade Esteves defende que uma “leitura sem preconceitos” dos textos do *Canôn* permite entender que a felicidade não é um móbil moral para Kant (p. 15). A fim de mostrar que o *Canôn* não representa a defesa de uma filosofia moral heterônoma superada pelas obras *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*, Esteves procura destacar as semelhanças entre a *Dialética* da Segunda *Crítica* e o *Canôn* da *Crítica da Razão Pura*.

Antes de prosseguir, é necessária uma observação. Eu não pretendo reconstruir ou discutir a doutrina do sumo bem de Kant. Apenas limito-me a acompanhar a argumentação de Esteves e destacar aspectos a meu ver comprometedores da autonomia da vontade presentes nesta doutrina. Ou seja, não farei uma discussão aprofundada da doutrina do sumo bem, sequer discutirei a antinomia da *Crítica da Razão Prática*. Apenas procurarei contestar, ou melhor, tentar dificultar o sucesso da argumentação de Esteves.

Pois bem, penso que Esteves esteja correto, num certo sentido, ao destacar as semelhanças entre *Cânon* e *Dialética da Crítica da Razão Prática*. Porém, a meu ver, as declarações de Kant na *Segunda Crítica* sobre a importância do papel do sumo bem também são questionáveis. A declaração da *Crítica da Razão Prática* (A 205), por exemplo, é de duvidosa coerência com a tese da autonomia da vontade. Aí Kant afirma:

se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem de ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte, tem de ser em si falsa. (CRPr A 205)

A semelhança com o *Cânon* é notável, haja vista que na *Crítica da Razão Pura* (B 839) Kant fala que as leis morais seriam “vãs quimeras” sem os postulados de Deus e da imortalidade da alma. Contudo, Esteves mesmo reconhece que a declaração sobre a falsidade da lei moral na *Crítica da Razão Prática* (A 205) é, no fundo, retórica (cf. p. 19).

Esteves, após revelar as semelhanças entre *Dialética da Crítica da Razão Prática* e *Cânon da Crítica da Razão Pura*, conclui:

Com base no que foi visto até aqui, podemos dizer que nos encontramos diante de duas únicas possibilidades: ou bem Kant terminou recaindo numa teoria moral que, segundo seus próprios padrões, teria de ser considerada não-crítica e heterônoma, quando tematizou o conceito do sumo bem na *Dialética* da CRPr, e essa seria precisamente a razão pela qual foi possível fazer aproximações com os textos do *Cânon* da CRP; ou bem Kant está em posição de conceder um papel tão relevante ao sumo bem e aos postulados, como sua condição necessária, sem que isso implique numa recaída na heteronomia. (p. 20-21)

Inclino-me a pensar que não há apenas essas duas alternativas. Talvez caiba uma terceira. Em que pese a consideração de Kant sobre o sumo bem na *Crítica da Razão Prática* dar a impressão de conter traços ou deslizos heterônimos, sua posição é incomparavelmente mais clara sobre o móbil moral do que no *Cânon*.

Esteves afirma, com razão, que o sumo bem consiste na “máxima perfeição moral (virtude) aliado ao máximo de satisfação das inclinações compatíveis com a lei moral” (p. 23). Porém, ao dizer, seguindo Kant é verdade, que o sumo bem “é fim último da vontade do ser racional finito” (p. 23), ele deixa obscurecido o fato de que a segunda parte do sumo bem não depende inteiramente da vontade do homem, do contrário não seria necessário postular Deus e a imortalidade da alma. É por isso que Kant afirma em *Teoria e Prática* que o sumo bem depende de mim de *um* lado, mas não dos dois (cf. TP A 211). Daí resultar desconcertante a afirmação de Kant de que “é *a priori* (moralmente) necessário *produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade*” (CRPr A 203).

Parece-me muito feliz a colocação de Beck, segundo a qual

Na verdade, o sumo bem não é um conceito prático como tal, mas um ideal dialético da razão. Ele não é importante na filosofia prática de Kant por qualquer consequência prática que ele possa ter, pois ele, no fundo, não tem nenhuma. (1966: 245)³

Ainda segundo Beck, Kant “não pode dizer que o sumo bem é um motivo para a vontade pura, e, em seguida, dizer que ela, por estar sob a limitação humana, tem de ter um objeto que não é exclusivamente moral [...]. A esperança para o sumo bem pode, de fato, ser um incentivo necessário para fazer o que o conceito de dever não poderia fazer. Contudo, é claro que admitir o que está além do humano na determinação da conduta em acordo com normas morais, implica a renúncia da autonomia” Beck (1966: 244).

É digno de nota que Esteves não leve em consideração a passagem de *Teoria e Prática* (muito valorizada por Beck⁴) em que Kant expressamente declara que a admissão do *sumo bem* (*höchsten Gut*) “não é uma necessidade proveniente da falta de motivos [ou móveis] morais [*moralischen Triebfedern*], mas da carência de condições exteriores” (TP A 212, nota). Kant, logo a seguir, afirma: “na questão do *princípio* da moral, pode omitir-se completamente e deixar-se de lado (como episódica) [*als episodisch*] a doutrina do *sumo bem* como fim último de uma vontade determinada pela moral e conforme às suas leis” (TP A 211-212).

Tenho a impressão de que a leitura de Julio Esteves do sumo bem se inclina para uma completa moralização de tal conceito, negligenciando o fato de que sumo bem só depende da vontade humana de um lado, e não dos dois. A felicidade é um bem natural, mas Esteves parece não ver isso com bons olhos. Ele afirma: “o sumo bem reúne sob si a totalidade de fins possíveis pela conduta moralmente determinada, por conseguinte, reúne fins que gravitam todos no âmbito da moralidade” (p. 25). A percepção que tenho é que falta a Esteves reconhecer a relevância do fato de que os postulados são garantidores do sumo bem, o que tornaria evidente que o sumo bem não depende apenas dos homens. Ora, se reconhecemos que o sumo bem não depende apenas dos homens, por que deveria ser um dever persegui-lo? Como muito bem argumenta Beck, fazer tudo que está em meu poder para promover o sumo bem não pode significar outra coisa que agir por respeito à lei. Ora, isso sabemos sem a doutrina do sumo bem.

Eu não posso fazer absolutamente nada mais para repartir a felicidade de acordo com o mérito – isto é tarefa de um governador moral do universo, não de um trabalhador num vinhedo. [...] É um sério equívoco dizer que há um comando para procurar o sumo bem que seja diferente do comando para cumprir as exigências do dever. (1966: 244-245)

Em suma, a meu ver, diferentemente da idéia que as declarações de Esteves parecem passar, o sumo bem não seria possível apenas “mediante uma vontade moralmente

³ Esta passagem também é citada por Esteves, porém, é claro, como exemplo de interpretação equivocada.

⁴ cf. Beck (1966: 243, notas 12 e 13).

determinada” (p. 26 *passim*). É preciso postular (além da liberdade) Deus e a imortalidade da alma (cf. CRPr A 238). Naturalmente Esteves sabe muito bem disso e fala no “resultado paradoxal” do sumo bem não ser possível mediante a vontade do ser racional finito (p. 26). Ele mesmo parece conceder que a felicidade é um bem natural (desdizendo-se aparentemente). Ele afirma:

o ser racional finito não pode pressupor que tudo vá ocorrer segundo seu desejo e vontade’ ou seja, não pode pressupor que vá encontrar na natureza dele independente a totalidade das condições e circunstâncias que favoreçam seu pleno sucesso na satisfação das inclinações. (p. 29)

Esteves enfatiza corretamente que a felicidade que está em jogo no sumo bem não é uma “felicidade sem qualificação, mas antes a felicidade que resultaria da conduta moral” (p. 29). Tudo bem, ele está certo, mas, insisto, é preciso fazer a importante consideração de que somente resultaria sob a condição dos postulados de Deus e da imortalidade da alma.

Se, como Esteves admite (p. 31), seguindo Kant talvez onde não deveria segui-lo, a obediência e a disposição (*Gesinnung*) para o cumprimento da lei depende dos postulados, em que pese a validade da lei moral deles não depender, então não há como não perceber aí um forte elemento heterônomo com respeito à motivação moral. De fato, se aceitarmos com todas as suas conseqüências a tese de Kant de que o único móbil é a própria lei moral (cf. CRPr A 133 e A 139), a obediência e a disposição (*Gesinnung*) para o cumprimento da lei não devem depender dos postulados.

Para Esteves, o “agente que declara perseguir um fim F, mas declara simultaneamente não acreditar poder alcançá-lo” (p. 32), deve ser considerado um agente irracional ou sem intencionalidade. Contra isso, porém, pode ser dito que a crença de poder alcançar o fim F pode perfeitamente coexistir com a dúvida em alcançar tal fim.⁵ Com efeito, talvez o agente tenha apenas a esperança de alcançar, pois reconheça que a felicidade não depende exclusivamente dele, mas da natureza, ou de Deus.

Confesso sentir uma grande dificuldade em aceitar a tese kantiana de que o abandono dos esforços para alcançar o sumo bem seria equivalente à recusa da obediência à lei moral (cf. Esteves, p. 34). Ora, Kant diz na *Crítica da Faculdade do Juízo* que “não se deve dizer [...] que é necessário *para a moral* admitir a felicidade de todos os seres racionais do mundo de acordo com a respectiva moralidade” (CFJ § 87 B 425, nota).

Kant alega que não é tão necessário admitir a existência de Deus “quanto é necessário reconhecer a validade da lei moral” (CFJ § 87 B 425). Parece claro, pois, que Kant advoga que todo e qualquer ser racional, seja crente em Deus, ateu ou agnóstico, tenha de reconhecer-

⁵ Embora não seja esta a compreensão de crença para Kant. Conforme os três *Fuhrwarhalten* na CRP (B 850). Esta seria a compreensão de opinião.

se estreitamente ligado às prescrições da moralidade (cf. CFJ § 87 B 425). Kant declara, dando como exemplo Spinoza que

podemos [...] admitir um homem bem formado [...] que se deixe convencer que não há um Deus (*já que no que respeita ao objeto da moralidade as conseqüências são as mesmas*), assim como nenhuma vida futura; como ajuizará ele a sua própria determinação final interior mediante a lei moral, a qual ele verdadeiramente preza? Não exige para seu cumprimento qualquer vantagem para si, nem neste, nem noutro mundo; sobretudo e de modo desinteressado o que ele quer é somente fundar o bem, para o qual aquela lei sagrada oferece todas as suas forças. Mas o seu esforço é limitado [*aber sein Bestreben ist begrenzt*]. Na verdade, ele pode esperar da natureza, aqui e além, um apoio casual, mas jamais uma feliz concordância, conforme a lei segundo regras constantes [...] com o fim ao qual ele porém se sente vinculado e impelido a realizar. Mentira, violência e inveja rondá-lo-ão sempre, ainda que ele próprio seja honrado, pacífico e benevolente; e as pessoas bem formadas que ainda encontra, a despeito de todo o seu merecimento em serem felizes, serão subordinadas pela natureza – que não toma isso em consideração – tal como os restantes animais da terra, a todos os males da privação, das doenças e da morte imprevisível e assim permanecerão até que um largo túmulo a todos trague [...] e os lance [...] de vota ao abismo do caos da matéria sem finalidade, do qual tinham saído. (CFJ § 87 B 427-428 – itálicos nos parênteses são meus)

Não é evidentemente um cenário atrativo o caos da matéria sem finalidade, mas isso não afeta o móbil da moralidade. O ateu e o agnóstico podem perfeitamente se resignar a essa sombria descrição feita por Kant. É claro que os seus esforços serão limitados, pois são esforços humanos. Talvez, não devêssemos tão rapidamente acusar os agnósticos de insensatos e incoerentes com respeito à compreensão da moralidade!

Evidentemente, Esteves mesmo reconhece que Kant diz não ser um dever acreditar que existe um Deus e que a alma seja imortal (cf. p. 35)⁶. Esteves declara

afirmar que Deus e imortalidade da alma são condições da obediência da lei não significa fazer uma concessão à heteronomia, já que esses postulados *não* são chamados a satisfazer exigências *externas* à razão e à lei moral. Pois, segundo Kant, os postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma são introduzidos pela própria consciência moral no ato mesmo em que reconhece a validade independente da lei e se determina a agir de acordo com ela. (p. 36)

Essas declarações não me parecem convincentes, ainda que representem uma bela tentativa de salvar Kant da acusação de heteronomia em sua doutrina dos sumo bem e dos postulados.

É verdade, e Esteves está certo nisso, que Kant afirma na *Crítica da Razão Pura* que a lei moral “*não* tem outro móbil [*Bewegungsgrunde*]⁷ que não seja indicar-nos *como podemos tornar-nos dignos da felicidade*” (CRP B 834). Mas Esteves percebe a possibilidade de

⁶ CRPr A 226: “É o caso de observar aqui que esta necessidade moral [de admitir a existência de Deus] é *subjetiva*, isto é, uma carência, e não *objetiva*, ou seja, ela mesma um dever; pois não pode haver absolutamente um dever de admitir a existência de uma coisa (porque isso concerne meramente ao uso teórico da razão)”.

⁷ Não considero relevante, no contexto, a distinção que Kant faz na *Fundamentação* entre *Triebfeder* e *Bewegungsgrund*, distinção, aliás, abandonada a partir da *Crítica da Razão Prática*.

questionamento sobre se este móbil não poderia trazer escondido a busca da felicidade como o verdadeiro fim e a moralidade apenas como meio (cf. p. 38).

Penso que Loparic tem razão em sustentar que a exigência moral de fazermos o que possa nos tornar dignos da felicidade é imprecisa, pois

confunde dois problemas: o da forma da lei moral e do bem a ser buscado na vida. Por isso ela não abre caminho para a fórmula crítica da lei moral, que sintetiza a vontade diretamente com a forma (a universalidade) das máximas, sem referir a qualquer fim, nem mesmo à felicidade. (Loparic 1999: 24-25)⁸

Esteves (p. 38-39) cita a *Crítica da Razão Pura* (B 841-842). Nessa passagem Kant diz:

a disposição moral (*moralische Gesinnung*) é a condição que, antes de mais, torna possível a participação na felicidade e não, ao contrário, a perspectiva da felicidade que torna possível a disposição moral. Com efeito, no último caso, a disposição não seria moral e, portanto, não seria digna de toda a felicidade. (CRP B 842)

Realmente, nessa passagem, Kant é feliz em separar o móbil moral. Porém, ao contrário do que pensa Esteves, a interpretação que vê no *Cânon* uma filosofia moral ainda não crítica, não precisaria, tendo em vista a passagem acima citada, cair num contra-senso, ou ter de admitir que Kant cai num contra-senso. Eu interpreto essa passagem como sinal da ambigüidade do tratamento dado por Kant no *Cânon*. Já Esteves lê esse trecho do seguinte modo. “Kant não introduz a esperança da felicidade com vistas a conferir força motivacional à lei moral. Ao invés disso, a perspectiva da felicidade só se abre para quem já reconheceu a validade da lei e sua força motivacional” (p. 39). Ora, a meu ver, salvo uma interpretação específica da passagem em que Kant afirma que “sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas idéias da moralidade certamente objetos de aplauso e admiração, mas não molas propulsoras [*Triebfedern*] de intenção e de ação” (CRP B 841), a interpretação acima é apenas uma declaração, é um simples empenho.

Esteves (p. 40) cita uma passagem muito interessante, e a meu ver altamente comprometedor, em que Kant afirma:

⁸ Segundo Loparic, falta clareza a Kant com respeito à formulação dos problemas – que como sabemos Loparic os considera semânticos – acerca dos juízos sintéticos *a priori* práticos. Loparic entende que Kant na *Crítica da Razão Pura* não viu com nitidez a necessidade de tratar a moral a partir dos reclames semânticos da filosofia transcendental, os quais exigem que se discuta a validade um princípio prático sintético *a priori*. Quer dizer, Kant ainda não teria visto à época da *Crítica da Razão Pura* a necessidade da pergunta fundamental da filosofia moral crítica, a saber, como são possíveis juízos sintéticos práticos *a priori* (cf. 1999: 19). Sendo assim, Loparic considera que a “*Crítica da Razão Pura*, em particular o seu *Cânon*, é uma introdução muito insuficiente, e mesmo enganosa, à problemática da crítica da razão prática. Creio que há uma razão teórica para essas insuficiências: a definição ainda demasiadamente estreita do conceito de filosofia transcendental ou mais, precisamente, da semântica transcendental” (1999: 26).

a razão se vê forçada a admitir um tal criador, assim como a vida num mundo que temos de encarar como futuro, ou a considerar as leis morais como vãs quimeras, pois a consequência necessária que a razão vincula a essas leis, sem estes pressupostos, está condenada a desaparecer. (CRP B 839)

Ora, essa passagem parece-me profundamente questionável, em que pese Kant afirmar, como faz notar Esteves, que as pressuposições de Deus e da imortalidade da alma responderiam a necessidades práticas internas da razão. Na passagem em tela parece claro o fato de Kant estar pensando que as leis morais se tornariam quimeras sem os postulados⁹. Ora, como vimos, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant entende que o ateu reconhece a lei moral. Logo, elas (“as leis morais”) não podem ser tidas como quimeras para quem não acolhe Deus e a imortalidade da alma como pressuposições.

Ao final do *Cânon*, Kant hesitantemente afirma que “foi precisamente a necessidade prática interna destas leis que nos levou ao pressuposto de uma causa subsistente por si mesma ou de um sábio governador do mundo” (CRP B 846)¹⁰. Mas é interessante que Esteves não cite a continuação da passagem em que é dito que esse pressuposto é “para dar efeito a essas leis” (CRP B 846 – itálicos meus). De acordo com Esteves, a “tese de Kant é que, sem os postulados de Deus e da imortalidade, as leis morais não poderiam funcionar como *Triebfeder* e ser acolhidas em máximas, porque o fim total posto pela razão seria impossível” (p. 41).

Como resultado de sua reflexão, Esteves acredita poder sustentar que a afirmação de Kant “Portanto, sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas idéias da moralidade certamente objetos de aplauso e admiração, mas não molas propulsoras [*Triebfedern*] de intenção e de ação” (CRP B 841) deva ser entendida do seguinte modo:

o que está operando nessa passagem é um princípio da racionalidade no agir intencional, segundo o qual não posso me propor um fim, se não acredito que posso ter êxito em minhas ações, na medida em que o visam. Assim, eu não poderia adotar e seguir *racionalmente* a máxima em que se exprime a obediência à lei moral, cuja validade reconheço, se esta última põe como um fim algo que acredito ser impossível alcançar. Entretanto, a mesma razão que conecta o sumo bem com as leis morais, como seu resultado necessário, conecta na consciência moral as condições que restituem a crença na possibilidade de alcançá-lo, a saber, os postulados. Sem estes últimos, as leis morais seriam objeto de aplauso e admiração, enquanto produto mais perfeito da razão pura prática, mas não princípios da execução, já que prescreveriam algo impossível de ser alcançado. (p. 42)

A meu ver, essa interpretação de Esteves referenda a tese de que Kant não tem clara, no *Cânon*, a idéia de que é a lei moral o móbil da moralidade (cf. CRPr A 133 e A 139). A impressão que tenho é que, ao final, Esteves acaba corroborando a tese contra a qual ele se

⁹ Cf. também trecho de CRPr A 205 (já citado).

¹⁰ A passagem é destacada por Esteves, embora sem reconhecer hesitação em Kant.

volta. Com efeito, ao contrário do que ele afirma, a lei moral é objeto não apenas de aplauso e admiração, mas também é princípio de execução ainda que, e independentemente, da idéia de Deus e da imortalidade da alma serem aceitas como postulados. Ora, Esteves termina seu capítulo sobre “Cânon da razão pura e Crítica da razão prática” afirmando que a perda da crença em Deus “poderia solapar a própria força motivacional da lei moral” (p. 44). A meu ver, a perda da crença em Deus não solapa a força motivacional da lei moral pela simples razão de que a lei moral sozinha tem de ter força motivacional própria, tese esta claramente esposada por Kant, dentre outras passagens, na seguinte:

o motivo da vontade humana [...] jamais pode ser algo diverso da lei moral, por conseguinte que o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação. (CRPr A 127)

Estou de acordo com Loparic quando ele afirma que o fato de Kant, no *Cânon*, não ter separado rigorosamente a obrigatoriedade moral das idéias de Deus e de vida futura “mancha o caráter puro da lei moral” (1999: 26). Não acredito, pois, merecer o epíteto pouco favorável de *insensato* alguém que julga ser a crença em Deus e na imortalidade dispensável para a submissão à lei moral.

Com base no exposto, acredito não ser arbitrário afirmar que o *Cânon* não representa a filosofia moral crítica de Kant¹¹. O princípio da autonomia da vontade pode estar hesitantemente implícito em algumas passagens, mas não opera decisivamente na compreensão que Kant tem sobre a liberdade e a motivação moral.

Referências

BECK, Lewis White: *A Commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.

ESTEVES, Julio Cesar Ramos: *Liberdade e Moralidade em Kant*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 1998.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Werkausgabe III/IV. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

_____ (CRP): *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

_____ (CRP): *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduer Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

¹¹ Desenvolvi essa leitura em Pavão (2002: 171-190).

- _____ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991.
- _____ (FMC): *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- _____ *Kritik der praktischen Vernunft*. Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991. KANT, Immanuel (CRPr): *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____ (CFJ): *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro, Forense, 1993.
- _____ (TP): “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 57-102.
- LOPARIC, Zeljko: “O fato da razão: uma interpretação semântica”. *Analytica*, v.4, n.1, p. 13-54, 1999.
- PAVÃO, Aguinaldo A. C.: “Liberdade transcendental e liberdade prática na Crítica da Razão Pura”. *Síntese*. Belo Horizonte-MG, v. 29, n. 94, p. 171-190, 2002.