KANT

Immanuel

CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

pensamento humano

EDITORA VOZES

EDITORA UNIVERSITÁRIA SÃO FRANCISCO

KANT

Immanuel

CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

pensamento humano

EDITORA VOZES

EDITORA UNIVERSITÁRIA SÃO FRANCISCO

Immanuel Kant

CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

Tradução de Monique Hulshof

EDITORA VOZES
Petrópolis

EDITORA UNIVERSITÁRIA SÃO FRANCISCO
Bragança Paulista



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Kant, Immanuel, 1724-1804.
Crítica da razão prática / Immanuel Kant; tradução de Monique Hulshof. – Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2017 – (Coleção Pensamento Humano)

Título original : Kritik der praktischen Vernunft.
Bibliografia
ISBN 978-85-326-5589-9 – Edição digital

1. Ética 2. Filosofia alemã 3. Filosofia moderna – Século 18 4. Razão I. Título. II Série.

16-05425 CDD-193

Índices para catálogo sistemático:
1. Kant : Filosofia alemã : Obras filosóficas 193

Título original em alemão: *Kritik der praktischen Vernunft*. Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band V. Berlim, Georg Reimer, 1908.

© desta tradução:
2016, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
www.vozes.com.br
Brasil

Editora Universitária São Francisco – Edusf
Avenida São Francisco de Assis, 218
Jardim São José
12916-900 Bragança Paulista, SP
www.saofrancisco.edu.br/edusf
edusf@saofrancisco.edu.br
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

CONSELHO EDITORIAL

Diretor
Gilberto Gonçalves Garcia

Editores
Aline dos Santos Carneiro
Edrian Josué Pasini
Marilac Loraine Oleniki
Welder Lancieri Marchini

Conselheiros
Francisco Morás
Ludovico Garmus
Teobaldo Heidemann
Volney J. Berkenbrock

Secretário executivo
João Batista Kreuch

Editoração: Maria da Conceição B. de Sousa
Diagramação: Sheilandre Desenv. Gráfico
Revisão gráfica: Fernando Sergio Olivetti da Rocha
Capa: WM design
Arte-finalização: Editora Vozes

ISBN 978-85-326-5589-9 – Edição digital

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

Arquivo ePub produzido pela **Simplíssimo Livros**

SUMÁRIO

Apresentação
Prefácio
Introdução – Da ideia de uma crítica da razão prática
Primeira parte – Doutrina dos elementos da razão prática pura
Primeiro livro – A analítica da razão prática pura
Primeiro capítulo – Dos princípios da razão prática pura
§ 1. Definição
Escólio
§ 2.Teorema I
§ 3. Teorema II
Corolário
Escólio I
Escólio II
§ 4. Teorema III
Escólio
§ 5. Problema I
§ 6. Problema II
Escólio
§ 7. Lei fundamental da razão prática pura
Escólio
Corolário
Escólio
§ 8. Teorema IV
Escólio I
Escólio II
I. Da dedução dos princípios da razão prática pura
II. Da autorização da razão pura, em seu uso prático, a uma ampliação que não lhe é por si mesma possível no uso especulativo
Segundo capítulo – Do conceito de um objeto da razão prática pura
Tábua das categorias da liberdade em vista dos conceitos de bem e mal
Da típica da faculdade de julgar prática pura
Terceiro capítulo – Dos móbiles da razão prática pura
Elucidação crítica da analítica da razão prática pura
Segundo livro – Dialética da razão prática pura

Primeiro capítulo – De uma dialética da razão prática pura em geral

Segundo capítulo – Da dialética da razão pura na determinação do conceito de sumo bem

I. A antinomia da razão prática

II. Supressão crítica da antinomia da razão prática

III. Do primado da razão prática pura em sua ligação com a razão especulativa

IV. A imortalidade da alma como um postulado da razão prática pura

V. A existência de Deus como um postulado da razão prática pura

VI. Sobre os postulados da razão prática pura em geral

VII. Como é possível pensar uma ampliação da razão pura, em um propósito prático, sem com isso ampliar ao mesmo tempo seu conhecimento enquanto especulativo?

VIII. Do assentimento a partir de uma demanda da razão pura

IX. Da proporção das faculdades do homem sabiamente adequada à sua destinação prática

Segunda parte – Doutrina do método da razão prática pura

Conclusão

Glossário

APRESENTAÇÃO

A presente tradução da *Crítica da razão prática* teve como base a edição de 1908 da Academia Real de Ciências da Prússia, editada por Paul Natorp. Quando necessário, foram apontadas em nota as diferenças com relação à edição original de 1788, publicada em Riga, assim como algumas correções do texto alemão propostas por diferentes edições. A fim de facilitar ao leitor a comparação com o texto original em alemão e com outras traduções para o português foram inseridas na margem da tradução dois tipos de paginação. As páginas indicadas apenas com números, em fonte maior, se referem à paginação da Edição da Academia, disponível para acesso no site criado pela Universidade de Bonn[1]. As páginas assinaladas pela letra A e com fonte menor se referem à paginação da edição de 1788, indicada pelas traduções da *Crítica da razão prática* realizadas em Portugal por Artur Morão e no Brasil por Valério Rohden. Como seguimos a Edição da Academia, os termos e as frases em alemão reproduzidos em nota, assim como os termos do glossário apresentado ao final da tradução, foram mantidos com a grafia antiga do alemão[2].

Como bem se sabe, verter a escrita kantiana para o português não é nada fácil, pois, além de se caracterizar por períodos bastante longos, foi elaborada em uma época em que a norma culta da língua alemã ainda não estava consolidada[3]. Na maioria dos casos, procuramos manter os longos períodos do texto original. No entanto, nossa preocupação principal foi sempre com a fluência em português, enquanto língua de chegada. Nesse sentido, procuramos recuperar em muitos casos as referências dos pronomes relativos e possessivos, que são claras na língua alemã devido à estrutura complexa de declinação e que se fossem vertidos apenas pelo pronome correspondente em português dariam origem a ambiguidades. Por isso, no lugar do pronome, preferimos repetir o substantivo, procurando tornar assim a escrita kantiana mais acessível ao leitor. Além disso, acrescentamos, quando necessário, alguns verbos ou pequenas alterações nas frases para garantir o entendimento claro das orações. Tanto

as recuperações dos substantivos quanto esses acréscimos nas frases foram assinalados em cinza escuro.

Além dos períodos longos, a escrita de Kant é também marcada por uma pontuação estranha às regras atuais tanto da língua alemã quanto da língua portuguesa. Em diversos momentos, o ponto e vírgula faz as vezes do ponto-final ou o sinal de dois pontos é colocado no lugar de uma vírgula. Isso torna quase impossível seguir estritamente a sua pontuação, sem comprometer a clareza da tradução. Por isso tomamos a liberdade de alterar a pontuação original nos casos em que se fazia necessário para a compreensão do sentido da frase em português, evitando ao máximo, porém, a divisão arbitrária dos longos períodos que costuma ser feita por alguns tradutores franceses e ingleses.

Um outro problema de tradução consiste no uso que Kant faz de termos de origem latina e de seus correspondentes em alemão, como, por exemplo, no caso dos pares *Princip* e *Grundsatz, Phaenomenon* e *Erscheinung, Object* e *Gegenstand, Existenz* e *Dasein*. Há uma longa discussão entre os tradutores e intérpretes de Kant sobre a necessidade de diferenciá-los ou não. Com efeito, em alguns momentos Kant se vale desses termos correspondentes para estabelecer uma distinção conceitual. De acordo com Rohden e Fussler os termos *Princip* e *Grundsatz* possuiriam, em algumas ocorrências, significados distintos e, por isso, deveriam ser traduzidos por "princípio" e "proposição fundamental", respectivamente. No entanto, segundo os argumentos que oferecemos em nota ao longo da tradução, optamos por traduzir ambos por "princípio" – assim como o faz a maioria dos tradutores – pois, na maior parte dos casos, Kant intercala os dois termos, atribuindo a ambos o mesmo significado. Assim, decidimos apenas apontar em nota os casos em que parecem receber uma significação distinta. Os termos *Phaenomenon* e *Erscheinung* são traduzidos indistintamente por "fenômeno". Diferentemente do que ocorre na *Crítica da razão pura*, em que Kant explicita, em pelo menos uma ocorrência, a diferença entre o que aparece aos sentidos ainda sem nenhuma atividade conceitual (*Erscheinungen*) e os fenômenos pensados segundo a unidade das categorias (*Phaenomena*)[4], na *Crítica da razão prática* essa distinção não é clara e os termos *Erscheinung* e *Phaenomena* são intercalados com o mesmo significado. A mesma decisão de tradução foi adotada quanto aos termos *Dasein* e

Existenz, ambos traduzidos por "existência", e *Gegenstand* e *Object*, traduzidos indistintamente por "objeto".

Para a realização dessa tradução foram utilizadas algumas estratégias que orientaram as escolhas dentre tantas possibilidades e permitiram a tomada de decisões difíceis. Em primeiro lugar, o processo dessa tradução foi marcado pelo amplo cotejamento com traduções para diferentes línguas. Dentre as várias traduções consultadas e indicadas ao final dessa apresentação, foram cotejadas de maneira mais recorrente, na primeira versão da tradução, a excelente tradução de Jean-Pierre Fussler para o francês – que contém mais de quinhentas notas com referências e explicações muito precisas e esclarecedoras – e as traduções de Capra para o italiano, de Gregor para o inglês, e de Morente para o espanhol. A segunda versão da tradução, realizada mediante um longo processo de revisão e padronização dos termos, foi cotejada linha a linha com as traduções mais recentes para o português, a de Morão e a de Rohden. Por fim, foram de fundamental importância o excelente glossário comentado, infelizmente ainda não publicado, elaborado pelo professor Guido Antônio de Almeida para sua tradução de *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Procurei, na medida do possível, levar em conta as suas soluções. Em segundo lugar, cabe mencionar o uso de inúmeros dicionários disponíveis *on line*, sobretudo, o dicionário dos irmãos Grimm[5], mas também Duden e Pons[6], o dicionário LEO – criado coletivamente e que por vezes contém fóruns de discussão sobre expressões ou passagens de difícil tradução das obras de Kant – e, por fim, a ferramenta Canoo. net, que permite a consulta de vários dicionários ao mesmo tempo.

Ao final da tradução inserimos um glossário que foi resultado do processo de padronização dos termos, auxiliado pelo Kant-Index[7] e que contém as indicações das ocorrências de termos importantes, com base na paginação da Academia. Além do glossário, inserimos grupos de termos importantes, procurando discutir, ou ao menos indicar, as opções adotadas para a tradução de termos que se relacionam entre si.

Considerando que traduzir é um trabalho de interpretação, com infinitas possibilidades e decisões imperativas, esperamos que o leitor encontre nessa nova tradução para o português um texto mais fluente do que as

traduções já existentes, mas com o rigor conceitual característico à escrita kantiana.

* * *

Traduzir um texto clássico de filosofia é tarefa das mais difíceis e que hoje tem sua importância, infelizmente, pouco reconhecida. Esta árdua empreitada foi, no entanto, incentivada e encorajada por inúmeros colegas e amigos, aos quais gostaria de agradecer pelas incontáveis discussões e sugestões. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer aos membros do *Grupo de traduções Kant* – Ricardo Terra, Fernando Costa Mattos, Diego Kosbiau Trevisan, Bruno Nadai, Nathalie de Almeida Bressiani – pelo prazer de pensar, traduzir e interpretar em conjunto. Em especial ao Fernando, pelo convite para traduzir esta obra como parte do projeto de tradução das três *Críticas* proposto pela Editora Vozes, ao Ricardo, por me convencer sobre a importância da tarefa, e ao Diego pela revisão da Dialética. Também gostaria de agradecer especialmente ao Pedro Paulo Pimenta, pela leitura cuidadosa do prefácio, pelas questões e correções propostas, e pelo incentivo de sempre. Agradeço a Maurício Cardoso Keinert pela ajuda com a decisão de alguns termos, pela discussão das notas da tradução e por tê-la colocado à prova em seu curso de pós-graduação. Agradeço a Isabel Fragelli e a Rodrigo Tumolo pela revisão de partes da tradução, a Marília Espírito Santo por testar essa tradução durante seus cursos e a Leonardo Rennó, pela ajuda com algumas notas. Agradeço ao Paulo Licht dos Santos pela oportunidade de discutir a tradução com seu grupo de pesquisa na Universidade Federal de São Carlos e a todos os presentes na reunião, especialmente a Giorgia Cecchinato, pelas sugestões. Agradeço à Capes e ao Daad pela bolsa de intercâmbio de curta duração na Universidade de Frankfurt, que auxiliou na pesquisa para a tradução, e a Marcus Willaschek, pela possibilidade de discutir algumas questões e pela indicação de bibliografia. Por fim, gostaria de agradecer a François Calori pelo convite para um curto estágio de pesquisa pela Universidade de Rennes, que me permitiu finalizar esta tradução.

Principais edições da *Crítica da razão prática* em alemão

1788: Primeira edição (A). HARTKNOCH, Johan Friedrich. *Critik der praktischen Vernunft*. Riga: Hartknoch. Reimpressão Erlangen, 1984.

1792; Segunda edição (A2) ou (B). Publicada pelo mesmo editor, a segunda edição contém algumas alterações, consideradas duvidosas.

17??: Terceira edição. A existência de uma terceira edição é mencionada por Rosenkranz, Hartenstein e Kirchmann, ao passo que Kehrbach afirma que é provável que ela não tenha existido. Natorp levanta a suspeita de que a segunda edição tenha sido publicada com uma tiragem de 2.000 exemplares ao invés da habitual tiragem de mil exemplares e que por isso a edição seguinte, de 1797, tenha sido numerada como quarta edição.

1797: Quarta edição (A4) ou (D). Retorna ao texto da primeira edição, desconsiderando as correções duvidosas da segunda edição.

1818: Quinta edição (A5). Segue a primeira edição. Publicada em Leipzig.

1827: Sexta edição (A6). Também segue a primeira edição. Publicada em Leipzig.

Além dessas edições, foram lançadas reimpressões não autorizadas em 1791 (com falhas de impressão), 1795 e 1803 em Frankfurt e Leipzig; e em 1796 em Grätz.

1838: ROSENKRANZ, Karl. *Immanuel Kant's Sammtliche Werke.* Band. 8. Leipzig: Leopold Voss.

1838: HARTENSTEIN, G. *Immanuel Kant's Werke*. Band. 4. Leipzig: Modes und Baumann. A edição traz correções.

1867: HARTERNSTEIN, G. *Immanuel Kant's Sämmtliche Werke.* Leipzig: Leopold Voss.

1869: KIRCHMANN, Julius Hermann von. *Kritik der praktischen Vernunft*. Philosophische Bibliothek Bd. 7. Berlim: L. Heimann. As notas explicativas de Kirchmann foram publicadas no volume 8 da Philosophische Bibliothek.

1878: KEHRBACH, Karl. *Kritik der praktischen Vernunft*. Leipzig: Philip Reclam Verlag. Texto da primeira edição (A), com consideração da segunda (B) e da quarta (D) edições. Com prefácio do editor.

1906: VORLÄNDER, Karl. *Kritik der praktischen Vernunft*. Leipzig. Com introdução, glossário e índice onomástico.

1908: NATORP, Paul. *Kants gesammelte Schriften.* Hrsg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band. 5. Com introdução, comparação com outras edições e esclarecimentos técnicos.

1914: KELLERMANN, Benzion. *Immanuel Kants Werke.* Band. 5. Berlim: Bruno Cassirer. Com comparação entre as diferentes edições.

1920: GROSS, Felix. *Immanuel Kants sämtliche Werke in sechs Bänden*. Band. 5. Leipzig.

1925: MESSER, August. *Kants Werke in drei Bänden*. Com introdução.

1956: WEISCHEDEL, Wilhelm. *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*. Band 4. Wiesbaden.

1961: KOPPER, Joachim. Stuttgart: Reclam.

1978: THOM, Martina. Leipzig: Reclam.

1995: TOMAN, Rolf. Immanuel Kant. Werke in sechs bande. Köln.

2003: KLEMME, Heiner. Hamburgo: Felix Meiner, 2003.

Principais traduções da *Crítica da razão prática*

Em português: *Crítica da razão prática*

1956: Afonso Bertagnoli. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora.

1997: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

2002: Valério Rohden. São Paulo: Editora Martins Fontes. Com introdução, notas e glossário.

Em francês: *Critique de la raison pratique*

1848: Jules Barni. Paris: Librairie de Ladrange.

1921: François Picavet. Paris: Felix Alcan.

1943: François Picavet, com introdução de Ferdinand Alquié. Paris: PUF.

1945: J. Gibelin. Paris: Vrin.

1985: Luc Ferry e Heinz Wismann, com introdução de Ferdinand Alquié. Paris: Gallimard, Col. “Bibliothèque Pléiade”.

2003: Tradução, introdução e notas de Jean-Pierre Fussler. Paris: Éditions Flammarion.

Em inglês: ***Critique of Practical reason***

1879: Thomas Kingsmill Abbott. Londres: Longsmans & Co.

1956: Lewis White Beck. Nova York: Macmillan.

1997: Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Em italiano: ***Critica della ragion pratica***

1909: Francesco Capra. Roma e Bari: Laterza. A tradução de Capra foi editada em 1955 com revisão de Eugenio Garin e em 1997 com acréscimo da introdução de Sergio Landucci.

2000: Vittorio Mathieu. Milão: Bompiani.

Em espanhol: ***Critica de la razón práctica***

1913: Manuel García Morente. Madri. A tradução de Morente foi reeditada em 1998 pelas Ediciones Sígueme, em Salamanca.

2000: Roberto Rodríguez Aramayo. Madri: Alianza Editorial.

2005: Dulce Maria Granja Castro. México: FCE, UAM, Unam. Com estudo preliminar e tabela de correspondência de tradução de termos para diferentes línguas. Recomenda-se essa edição bilíngue com revisão técnica de Peter Storandt.

---

1. Os 23 primeiros volumes da Edição da Academia, com a respectiva numeração de páginas do volume 5 indicada na presente tradução, estão disponíveis para acesso gratuito no link https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa05/

2. Foi mantida a grafia de “th” em vez de “t” e de “c” em vez de “z”. Desse modo, o termo *Tat* foi apresentado com a grafia antiga *That*, e o termo *Prinzip*, com a grafia *Princip*.

3. Sobre a dificuldade de tradução do texto kantiano conferir o início do artigo de Christian Hamm: “A fusão de campos semânticos: o exemplo de *einsehen-verstehen-begreifen*”. In: PINZANI, A. & ROHDEN, V. (orgs.). *Crítica da razão tradutora* – Sobre a dificuldade de traduzir Kant. Florianópolis: Nefiponline, 2010, p. 53-74.

4. KANT, I. *Crítica da razão pura*, A249.
5. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, da Universidade de Trier [disponível em http://dwb.uni-trier.de/de/].
6. Disponíveis, respectivamente, em http://www.duden.de/woerterbuch e http://de.pons.com/
7. DELFOSSE, H.P. & OBERHAUSEN, M. *Stellenindex und Konkordanz zur "Kritik der praktischen Vernunft"*. Vol. 16. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1995.

PREFÁCIO

Este tratado explica suficientemente por que esta Crítica não se intitula Crítica da razão prática *pura*[1], mas simplesmente Crítica da razão prática em geral, embora o paralelismo da **razão prática** com a **razão** especulativa pareça exigir o primeiro título. **O tratado** deve apenas expor *que existe uma razão prática pura* e, com esse propósito, critica a sua *faculdade prática* como um todo. Caso obtenha êxito nisso, não precisará então criticar a *própria faculdade pura* para ver se, com ela, a razão não *ultrapassa* a si mesma mediante uma mera presunção (como ocorre, por certo, com a razão especulativa). Pois se, enquanto razão pura, ela é efetivamente prática, então ela prova a sua realidade e a de seus conceitos pelo ato[2] e é vão todo o sofismar contra a possibilidade de ela ser **prática.**

/ Com essa faculdade fica estabelecida, de agora em diante, a *liberdade* transcendental, tomada, certamente, naquele sentido absoluto que a razão demandava a ela, no uso do conceito de causalidade, para escapar da antinomia em que cai inevitavelmente ao querer pensar, na série da ligação causal, o *incondicionado*; conceito que **a razão** só podia, contudo, colocar de maneira problemática, como não impossível de pensar, e sem assegurar a sua realidade objetiva, unicamente para não ser contestada em sua essência e nem lançada ao abismo do ceticismo, pela suposta impossibilidade daquilo que ela tem de aceitar ao menos como pensável.

O conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui agora a *pedra angular*[3] de todo o edifício de um sistema da razão pura, até mesmo da razão // especulativa, e todos os outros conceitos (aqueles de Deus e de imortalidade), que, enquanto meras ideias, permanecem sem apoio na **razão especulativa**, são agora anexados a esse **conceito**, recebendo com ele e por ele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua / *possibilidade* é *provada* por ser efetiva a liberdade; pois essa ideia se manifesta mediante a lei moral.

Mas a liberdade é também a única dentre todas as ideias da razão especulativa da qual *sabemos* a possibilidade a priori, sem todavia discerni-la[4], porque ela é a condição* da lei moral que nós conhecemos. As ideias de *Deus* e de *imortalidade* não são, porém, condições da lei moral, mas apenas condições do / objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei, isto é, do uso meramente prático de nossa razão pura; portanto, sobre essas ideias nós não podemos afirmar *conhecer* e *discernir* não quero dizer apenas a efetividade[5], mas também sequer a possibilidade. Todavia, elas são as condições da aplicação da vontade moralmente determinada ao seu objeto, que lhe é dado a priori (o sumo bem). Por conseguinte, a sua possibilidade pode e tem de ser *admitida* nessa relação prática, sem que com isso ela seja conhecida e discernida teoricamente. Quanto a essa última exigência é suficiente, para o propósito prático, que **tais ideias** não contenham nenhuma impossibilidade interna (contradição). Há aqui um fundamento apenas para o assentimento, que em comparação com a razão especulativa é agora meramente *subjetivo*, mas que ainda assim é *objetivamente* válido para uma razão igualmente pura, porém prática, conferindo às ideias de Deus e de imortalidade, mediante o conceito de liberdade, realidade objetiva e autorização, e mesmo necessidade subjetiva (demanda da razão pura) para admiti-las, sem que a razão // seja por isso ampliada[6] no conhecimento teórico, mas de tal maneira que a possibilidade, que antes era apenas um *problema*, torna-se aqui / *asserção*, conectan-do-se assim o uso prático da razão com os elementos do uso teórico. E essa demanda não é uma espécie de **demanda** hipotética de um propósito *a bel-prazer* da especulação**, a saber,** a de se ter de admitir algo quando se *quer* alcançar a plenitude do uso da razão na especulação. Trata-se antes de uma **demanda** *legal* de admitir algo, sem o qual não pode ocorrer o que *deve* ser colocado inflexivelmente como propósito de seu *fazer ou omitir*.

Seria sem dúvida mais satisfatório para nossa razão especulativa resolver esses problemas por si mesma, sem esse desvio, preservando-os, para discernimento no uso prático; mas quanto a isso a situação de nossa faculdade de especulação nunca foi das melhores. Aqueles que se vangloriam de tais conhecimentos elevados não deveriam guardá-los para si, mas apresentá-los publicamente para exame e apreciação. Eles pretendem provar; pois bem! Que tentem então *prová-los*, e a Crítica

depositará as suas armas aos pés dos vencedores. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis*[7]. Mas visto que eles na verdade não querem fazê-lo, provavelmente porque não o / podem, só nos resta empunhar novamente **as armas**, para buscar no uso moral da razão, e nele fundar, os conceitos de *Deus, liberdade e imortalidade*, para os quais a especulação não encontra garantia suficiente de sua possibilidade.

Aqui também se explica, pela primeira vez, o enigma da crítica: como se pode *negar realidade* objetiva ao uso suprassensível das *categorias* na especulação e *conceder*-lhes[8] essa realidade em vista dos objetos da razão prática pura? Pois isso tem necessariamente de parecer *inconsequente* de início, enquanto se conhece um tal uso prático da razão apenas pelo nome. Mas se agora percebe-se, mediante uma análise completa desse uso[9], que aqui a realidade pensada não implica nenhuma *determinação teórica das categorias* e nenhuma ampliação do conhecimento até o suprassensível, pretendendo-se antes dizer somente que nessa relação em geral *um objeto* lhes pertence, por elas estarem ou contidas na necessária determinação a priori da vontade ou inseparavelmente / ligadas ao objeto dessa determinação, desaparece então aquela inconsequência, pois faz-se desses conceitos um uso diferente do que a razão especulativa // demandava. Pelo contrário, oferece-se agora uma confirmação muito satisfatória, pela qual antes mal se poderia esperar, do *modo de pensar consequente* da crítica especulativa, pois esta recomendava aceitar os objetos da experiência enquanto tais e, dentre eles, até mesmo nosso próprio sujeito, apenas como *fenômenos*, e colocar-lhes ao mesmo tempo como fundamento coisas em si mesmas, não considerando como ficção, portanto, o suprassensível em seu todo, nem seu conceito como sendo desprovido de conteúdo. Agora a razão prática por si mesma e sem qualquer acerto prévio com a razão especulativa confere realidade a um objeto suprassensível da categoria de causalidade, a saber, a *liberdade* (embora, enquanto conceito prático, também apenas para uso prático), e, portanto, confirma, mediante um fato[10], aquilo que ali só podia ser *pensado*. Ora, ao mesmo tempo, também a afirmação estranha, todavia incontestável, da crítica especulativa, de que até mesmo *o sujeito pensante seja para si mesmo,* ***na intuição interna,*** *meramente fenômeno*, obtém na Crítica da razão prática a sua inteira confirmação, e tão bem que / se tem de chegar a essa **confirmação** mesmo

que a primeira **Crítica** não tenha de modo algum provado essa proposição*.

Assim compreendo também por que as mais graves objeções que até agora encontrei contra a Crítica giram exatamente em torno de dois eixos: *de um lado* a realidade objetiva das categorias aplicadas aos números, negada no conhecimento teórico e afirmada no conhecimento prático, *de outro lado*, a exigência paradoxal de se considerar um número, enquanto sujeito da liberdade, mas ao mesmo tempo também, em vista da natureza, um fenômeno em sua própria consciência empírica. Pois, enquanto ainda não se tinha nenhum conceito determinado de moralidade e de liberdade, não se podia / adivinhar, de um lado, o que se pretendia colocar, enquanto número, como fundamento do suposto fenômeno, e, de outro lado, se era também em geral possível fazer ainda um conceito dele, já que anteriormente se tinha dedicado todos os conceitos do entendimento puro, no uso teórico, exclusivamente aos meros fenômenos. Apenas uma crítica minuciosa da razão prática // pode suprimir essa má-interpretação e colocar sob uma luz clara o modo de pensar consequente que constitui precisamente sua maior vantagem.

Isso é suficiente para justificar por que, nesta obra, os conceitos e princípios[11] da razão pura especulativa, que todavia já sofreram sua crítica particular, são, em alguns momentos, novamente submetidos ao exame, o que de outro modo não conviria bem ao caminho sistemático de uma ciência a ser construída (visto que as coisas que foram julgadas têm de ser justamente apenas citadas e não colocadas novamente em discussão); porém *nesse caso* isso é algo permitido, e mesmo necessário, porque a razão é considerada, com aqueles conceitos, na passagem para um uso totalmente diferente do que *ali* se fazia deles. Essa / passagem torna, porém, necessária uma comparação do uso antigo com o novo, para que se possa distinguir bem a nova trilha da anterior e ao mesmo tempo notar a coesão entre elas. Considerações dessa ordem, dentre as quais contam as que foram dirigidas mais uma vez ao conceito de liberdade, porém no uso prático da razão pura, não **devem** ser consideradas como interpolações, que serviriam quase unicamente para preencher lacunas do sistema crítico da razão especulativa (pois esse **sistema** é completo em seu propósito), nem como escoras e contrafortes acrescentados posteriormente em um edifício construído de maneira apressada, mas antes como verdadeiros

membros, que fazem notar a coesão do sistema, permitindo[12] discernir agora, em sua real apresentação, os conceitos que ali só podiam ser representados de maneira problemática. Essa advertência refere-se sobretudo ao conceito de liberdade, acerca do qual temos de notar, não sem certa surpresa, que tantos ainda se vangloriem de discerni-lo tão bem, e de poder explicar a sua[13] possibilidade, considerando-o simplesmente numa relação psicológica, ao passo que, se o tivessem antes examinado / com rigor numa **relação** transcendental, teriam que reconhecer tanto que ele é indispensável, enquanto conceito problemático no uso completo da razão especulativa, quanto que ele é totalmente *incompreensível*; e, se depois tivessem **levado** esse **conceito** para o uso prático, teriam, em vista dos princípios **desse uso**, de chegar, por si mesmos, precisamente à mesma determinação desse **conceito, determinação** essa que eles, aliás, fazem questão de não compreender. O conceito de liberdade é o obstáculo para todos os *empiristas*, mas é a chave dos princípios práticos mais sublimes para os moralistas *críticos*, que com isso // discernem que têm necessariamente de proceder *racionalmente*. Por isso, peço ao leitor que não percorra com olhos apressados o que é dito na conclusão da Analítica a respeito desse conceito.

Deixo aos conhecedores de uma obra desse gênero que julguem se um sistema, como o da razão prática pura, aqui desenvolvido mediante a crítica desta **última**, empenhou-se muito ou pouco, principalmente para não perder o ponto de vista correto, a partir do qual o todo dessa **razão** pode ser traçado de maneira certa. **Esse sistema** pressupõe certamente a *Fundamentação / da metafísica dos costumes*, mas apenas na medida em que oferece um conhecimento provisório do princípio do dever e fornece e justifica uma fórmula determinada desse **dever***; no mais, ele se sustenta por si mesmo. Na constituição dessa faculdade prática da razão encontra-se também um argumento válido para que a *divisão* de todas as ciências práticas, tendo em vista a completude, não tenha sido acrescentada aqui, como o fez a crítica da razão especulativa. Pois a determinação particular dos deveres, enquanto deveres / humanos, a fim de dividi-los, só é possível se o sujeito dessa determinação (o homem) for previamente conhecido segundo a constituição com a qual ele se efetiva, embora apenas na medida do necessário, com relação ao dever em geral; contudo **essa determinação** não pertence a uma crítica da razão prática em geral, que

deve fornecer de maneira completa apenas os princípios de sua possibilidade, de sua extensão e de seus limites, sem referência particular à natureza humana. Portanto, a divisão pertence aqui ao sistema da ciência, não ao sistema da crítica.

No segundo capítulo da Analítica, dei satisfação, / assim espero, a certo crítico da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, amante da verdade, incisivo, e por isso também certamente merecedor de respeito, quanto à objeção de que ali *o conceito de* // *bem não fora estabelecido antes do princípio moral*[*] (como, segundo sua opinião, teria sido necessário); do mesmo modo levei também em conta algumas outras objeções que / me foram entregues em mãos por homens que deixam ver, em seus / corações, a vontade de constatar a verdade (pois aqueles que têm apenas seu antigo sistema diante dos olhos, no qual já está anteriormente decidido o que deve ser aprovado ou desaprovado, certamente não esperam nenhuma exposição que se interponha no caminho de seu // propósito privado); e da mesma maneira procederei também no futuro.

Quando se trata da determinação de uma faculdade particular da alma humana segundo suas fontes, conteúdos e limites, só se pode começar, segundo a natureza do conhecimento humano, por suas *partes* e por sua apresentação exata e completa (tanto quanto é possível, conforme os elementos dela já adquiridos por nós na situação atual). Mas há ainda um segundo cuidado, mais filosófico e *arquitetônico*: apreender de maneira certa a *ideia do todo* e, a partir dela, considerar todas aquelas partes em uma faculdade pura da razão, em sua relação recíproca umas com as outras, derivando-as a partir do conceito do todo. Esse / exame e essa garantia só **são** possíveis mediante o contato mais íntimo com o sistema**;** e aqueles que se sentiram entediados em vista da primeira investigação, e que, portanto, não se empenharam em adquirir esse contato, não chegam à segunda etapa, a saber, a visão de conjunto que é um retorno sintético ao que antes fora dado analiticamente; e não é de se admirar que eles encontrem inconsequências por toda a parte, se bem que as lacunas por eles presumidas não se encontrem no próprio sistema, mas simplesmente no curso desconexo de seu próprio pensamento.

No que se refere a este tratado, não me preocupa em nada o reproche de que eu pretenderia introduzir uma *nova linguagem*, pois a espécie de conhecimento nesse caso se aproxima por si mesmo da popularidade. Esse

reproche tampouco poderia ocorrer a alguém que tivesse examinado a fundo a primeira crítica, ao invés de simplesmente folheá-la. Forjar palavras novas quando a linguagem já não sofre mais com a falta de expressões para / conceitos dados é um empenho infantil em se fazer notar no meio da multidão com um remendo novo numa roupa antiga, e não com pensamentos novos e verdadeiros. Se, portanto, os leitores daquela obra conhecem expressões mais populares que sejam tão adequadas ao pensamento quanto me parecem ser as **ali empregadas**, ou se eles ousam expor, de algum modo, a nulidade desses próprios pensamentos e, com isso, ao mesmo tempo de qualquer expressão que designe o **pensamento**, então no primeiro caso eu lhes seria muito grato, pois eu só quero ser compreendido, mas no segundo trariam uma contribuição para a filosofia. Contudo, enquanto esses pensamentos ainda se sustentarem, // duvido muito que se possa encontrar expressões que lhes sejam adequadas e todavia mais correntes*. //

/ Dessa maneira, então, os princípios a priori dessas duas faculdades do ânimo, a faculdade de / conhecer e a faculdade de desejar, estariam de agora em diante descobertos e determinados segundo as / condições, a extensão e os limites de seu uso, estabelecendo-se com isso o fundamento seguro para uma filosofia sistemática, tanto teórica quanto prática, enquanto ciência.

Certamente, porém, nada pior poderia acontecer a esses trabalhos do que se alguém fizesse a inesperada descoberta de que não existe e nem poderia existir nenhum conhecimento a priori. Mas quanto a isso não há nenhum perigo. Seria como se alguém quisesse provar pela razão que não existe nenhuma razão. Pois só afirmamos conhecer algo pela razão quando estamos conscientes de que nós também teríamos podido conhecê-lo, mesmo / se não tivesse se apresentado dessa maneira para nós na experiência; por conseguinte, conhecimento racional e conhecimento a priori são um e o mesmo. É uma contradição flagrante pretender extrair de uma proposição da experiência a necessidade (*ex pumice aquam*[14]) e, com esta, pretender também conferir a um juízo verdadeira universalidade (sem a qual não há raciocínio algum e, por conseguinte, nenhuma inferência por analogia, que possua universalidade, ao menos presumida, e necessidade objetiva, e que, portanto, sempre as pressupõe). Introduzir sub-repticiamente a necessidade subjetiva, isto é, o hábito, no lugar da

necessidade objetiva que se encontra apenas em juízos a priori, significa negar à razão a capacidade de julgar sobre o objeto, isto é, de conhecer esse **objeto** e o que lhe pertence; o que **significa**, por exemplo, que com relação a algo que frequentemente se segue de certo estado precedente não **é permitido** dizer que se possa *inferir* aquele a partir deste (pois isso significaria necessidade objetiva e o conceito de uma ligação a priori), mas é apenas permitido esperar casos semelhantes (de modo similar ao que ocorre com os animais), ou seja, **significa** recusar o conceito de causa, como **sendo** no fundo falso, um / mero engano do pensamento. **Caso** quiséssemos remediar essa falta de **validade** objetiva e a decorrente **falta de** validade universal **afirmando** que não se vê nenhum fundamento para atribuir um outro modo de representação aos outros seres racionais, se isso **resultasse** em uma inferência válida, nossa ignorância serviria mais para a ampliação de nosso conhecimento do que toda reflexão **poderia fazê-lo**. Com efeito, só porque não conhecemos outros seres racionais além do homem, teríamos o direito de admiti-los como constituídos da maneira como nós nos conhecemos, isto é, nós os conheceríamos efetivamente. Afirmo aqui não apenas que a universalidade do assentimento não prova a validade objetiva // de um juízo (isto é, a sua validade enquanto conhecimento), mas que, mesmo se essa **universalidade** se encontrasse por acaso, isso certamente não poderia oferecer uma prova do acordo com o objeto; pelo contrário, somente a validade objetiva constitui o fundamento de uma concordância necessária e universal.

/ Hume se situaria perfeitamente nesse *sistema do empirismo universal* com base em princípios; pois, como se sabe, ele queria unicamente que, no lugar de todo o significado objetivo da necessidade no conceito de causa, fosse admitido um **significado** meramente subjetivo, a saber, o hábito, para negar à razão todo juízo sobre Deus, liberdade e imortalidade; e ele sabia muito bem como extrair, sendo concedidos apenas os princípios, as conclusões a partir deles, com toda precisão lógica. Mas mesmo Hume não tornou o empirismo tão universal a ponto de incluir nele também a matemática. Ele considerava as proposições desta como analíticas e, caso isso fosse verdade, elas seriam também de fato apodíticas, embora não se possa, a partir disso, tirar conclusões sobre uma faculdade da razão de proferir juízos apodíticos também na filosofia, a saber, juízos que seriam sintéticos (como a proposição da causalidade). No entanto, se o empirismo

dos princípios fosse admitido como *universal* então também a matemática estaria incluída nele.

/ Agora, se a **matemática** entra em conflito com uma razão que permite apenas princípios empíricos, como ocorre inevitavelmente na antinomia em que a matemática prova de maneira irrefutável a divisibilidade infinita do espaço e o empirismo não pode concedê-la, então a maior evidência possível da demonstração está em manifesta contradição com as supostas conclusões tiradas a partir de princípios da experiência, e nesse caso temos de perguntar como o cego de Cheselden[15]: O que me engana, a visão ou o tato? (pois o empirismo se funda em uma necessidade *sentida*, o racionalismo porém em uma necessidade *discernida*). E assim o empirismo universal manifesta-se como o *ceticismo* genuíno, atribuído falsamente a Hume em um sentido tão irrestrito*, pois ele deixou ao menos // subsistir, com a matemática, uma segura / pedra de toque para a experiência, ao passo que **o verdadeiro ceticismo** não admite, para esta, absolutamente nenhuma pedra de toque (que pode ser encontrada unicamente em princípios a priori), embora **a experiência** certamente não se constitua a partir de meros sentimentos, mas também a partir de juízos.

No entanto, como nesta época filosófica e crítica dificilmente se pode levar a sério esse empirismo, e como ele, provavelmente, é proposto apenas para exercitar a faculdade de julgar e lançar, por contraste, uma luz clara sobre a necessidade de princípios racionais a priori, pode-se ainda agradecer àqueles que pretendem se empenhar neste trabalho, de resto nada instrutivo.

INTRODUÇÃO
Da ideia de uma crítica da razão prática

O uso teórico da razão se ocupava com os objetos da mera faculdade de conhecer e uma crítica **da razão** em vista desse uso só se referia propriamente à *pura* faculdade de conhecer, porque esta levantava a suspeita, que foi também depois confirmada, de que ela se perde facilmente para além de seus limites, em meio a objetos inacessíveis ou mesmo a conceitos conflitantes entre si. Com o uso prático da razão ocorre algo diverso. Nesse **uso,** a razão se ocupa com os fundamentos de determinação da vontade, que é uma faculdade ou de produzir os objetos correspondentes às representações ou de determinar a si mesma, isto é, sua causalidade, para a efetivação desses **objetos** (seja a capacidade física suficiente / ou não). Com efeito, aqui a razão pode, pelo menos, bastar para a determinação da vontade e na medida em que se trata apenas do querer **ela** tem sempre realidade objetiva. Coloca-se aqui, portanto, a primeira questão: se a razão pura por si só é suficiente para a determinação da vontade ou se apenas enquanto empiricamente condicionada pode ser fundamento de **determinação da vontade**. Ora, é introduzido aqui um conceito de causalidade, justificado pela Crítica da razão pura, embora não passível de apresentação empírica, a saber, o **conceito** de *liberdade*, e se nós podemos agora encontrar fundamentos para provar que essa propriedade pertence de fato à vontade humana (e assim também à vontade de todos os seres racionais), então com isso será exposto não apenas que a razão pura pode ser prática, mas que só ela, e não a razão restringida empiricamente, é incondicionalmente prática. Por conseguinte, nós não teremos de // elaborar uma crítica da razão *prática pura*, mas apenas da razão *prática* em geral. Pois a razão pura, uma vez exposto que existe uma tal **razão**, não demanda nenhuma crítica. É ela que contém, nela mesma, a norma[16] para a crítica de todo o seu uso. A / crítica da razão prática em geral tem, portanto, a incumbência de afastar a razão empiricamente condicionada da presunção de querer fornecer sozinha,

exclusivamente, o fundamento de determinação da vontade. O uso da razão pura, se fica estabelecido que existe uma tal **razão**, é apenas imanente; o uso empiricamente condicionado que se arroga poder absoluto é, ao contrário, transcendente e se expressa mediante imposições e comandos que ultrapassam totalmente seu domínio; o que está em uma relação exatamente inversa do que pôde ser dito sobre a razão pura no uso especulativo.

Entretanto, visto que se trata ainda da razão pura, cujo conhecimento se encontra aqui como fundamento para o uso prático, então a divisão de uma crítica da razão prática terá de ser ordenada, em suas linhas gerais, conforme a **crítica da razão** especulativa. Nós precisaremos ter, portanto, uma *doutrina dos elementos* e uma *doutrina do método* **da razão prática** e, no interior da **doutrina dos elementos**, enquanto primeira parte, **precisaremos ter** uma analítica como regra da verdade e uma *dialética* como apresentação e solução da aparência nos juízos da razão prática. Unicamente a ordem na subdivisão da / Analítica será, em contrapartida, inversa à **ordem** na crítica da razão especulativa pura. Pois na presente **crítica,** começando pelos *princípios*, iremos para os *conceitos* e então destes, se for possível, para os sentidos; ao passo que na crítica da razão especulativa, ao contrário, tivemos de começar pelos sentidos e terminar pelos princípios. O fundamento para isso encontra-se, mais uma vez, no seguinte: agora nós temos a ver com uma vontade e temos de considerar a razão não em relação com objetos, mas com essa vontade e sua causalidade; por isso então os princípios da causalidade empiricamente incondicionada têm de ser o começo, a partir do qual pode ser feita a tentativa de estabelecer pela primeira vez nossos conceitos do fundamento de determinação de uma tal vontade, **da** sua aplicação aos objetos e, por fim, ao sujeito e à sua sensibilidade. A lei de causalidade por liberdade, isto é, um princípio prático puro, constitui aqui inevitavelmente o começo e determina os objetos unicamente aos quais ela pode ser referida.

Primeira parte
Doutrina dos elementos da razão prática pura

PRIMEIRO LIVRO
A analítica da crítica da razão prática pura

Primeiro capítulo
Dos princípios da razão prática pura

§ 1
Definição[17]

Princípios[18] práticos são proposições que contêm uma determinação geral da vontade, **determinação** que compreende sob si várias regras práticas. Elas são subjetivas, ou *máximas*, se a condição é considerada pelo **sujeito** como válida apenas para a sua vontade; mas **são** objetivas, ou *leis* práticas, se a **condição** é reconhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo o ser racional.

Escólio[19]

Se se admite que a razão *pura* pode / conter em si um **fundamento** prático, isto é, um fundamento suficiente para a determinação da vontade, então existem leis práticas; se não for o caso, então todos os princípios práticos serão meras máximas. Em uma vontade patologicamente afetada de um ser racional, pode ser encontrado um conflito opondo as máximas às leis práticas reconhecidas por ele próprio. Por exemplo, alguém pode adotar como máxima não receber nenhum insulto sem se vingar, e ainda assim ao mesmo tempo discernir que esta não é uma lei prática, mas apenas uma máxima sua, **e que**, pelo contrário, enquanto regra para a vontade de todo o ser racional, ela não pode **entrar em** consonância consigo mesma em uma única máxima. No conhecimento da natureza, os princípios daquilo que acontece (por exemplo, o princípio da igualdade de ação e reação na comunicação de movimento) são ao mesmo tempo leis da

natureza; pois ali o uso // da razão é teórico e determinado pela constituição do objeto. No conhecimento prático, isto é, naquele que tem a ver apenas com os fundamentos de determinação da vontade, os princípios que adotamos ainda não são, por isso, leis às quais estejamos inevitavelmente submetidos, porque a razão no **conhecimento** prático tem a ver com o sujeito, a saber, **com** a faculdade de desejar, com cuja constituição particular a regra pode se ajustar de várias maneiras. A regra prática é sempre um produto da razão, porque ela prescreve a ação, como meio, em vista do efeito, como propósito. Mas para um ser em que a razão não é unicamente o fundamento de determinação da vontade essa regra é um *imperativo*, isto é, uma regra que é designada pelo **verbo** "dever"[20], que expressa a necessitação objetiva da ação e significa que, se a razão determinasse totalmente a vontade, a ação ocorreria infalivelmente segundo essa regra. Os imperativos valem, portanto, objetivamente / e são totalmente distintos das máximas enquanto princípios subjetivos. Mas **os imperativos** ou determinam as condições da causalidade do ser racional, como causa eficiente, meramente em vista do efeito e da suficiência para **produzi-lo**, ou determinam apenas a vontade, seja ela suficiente ou não para o efeito. Os primeiros seriam imperativos hipotéticos e conteriam meros preceitos da habilidade; os segundos seriam, pelo contrário, imperativos categóricos e só eles seriam leis práticas. Portanto, as máximas são certamente *princípios*, mas não *imperativos*. Os próprios imperativos, porém, se são condicionados, isto é, se determinam a vontade não simplesmente enquanto vontade, mas apenas em vista de um efeito desejado, isto é, se são imperativos hipotéticos, são certamente *preceitos* práticos, mas não *leis*. Estas últimas têm de determinar suficientemente a vontade enquanto vontade, antes mesmo que eu pergunte se eu tenho a capacidade exigida para um efeito desejado ou o que preciso fazer para produzi-lo; e têm de ser, portanto, categóricas, caso contrário não são leis, porque lhes falta a necessidade que, se deve ser prática, tem de ser independente de condições patológicas e, portanto, **de condições** que aderem de maneira contingente à vontade. Diga a alguém, por exemplo, que ele tem de trabalhar e economizar na juventude, para não sofrer privações na velhice, nesse caso trata-se de um preceito prático correto e ao mesmo tempo importante da vontade. Mas vê-se facilmente que a vontade aqui se dirige a algo *diferente* do que se pressupõe que ela deseje, e esse desejar tem de ser deixado a critério do próprio agente, esteja ele

prevendo ainda outros recursos além da riqueza por ele mesmo adquirida, ou esperando não envelhecer nunca, ou pensando poder viver com pouco em caso de necessidade. A razão, unicamente a partir da qual podem se originar / todas as regras que devem conter necessidade, certamente introduz nesse seu preceito até mesmo necessidade (pois sem isso ele não seria um imperativo), mas essa **necessidade** é apenas subjetivamente condicionada e não pode ser pressuposta em todos os sujeitos, em mesmo grau. Mas para a sua legislação[21] é exigido que ela[22] precise pressupor apenas *a si mesma*, // porque a regra é válida objetiva e universalmente apenas quando vale sem as condições contingentes e subjetivas que distinguem um ser racional de outro. Agora, diga a alguém que ele nunca deve fazer promessas mentirosas, nesse caso trata-se de uma regra que concerne apenas à sua vontade; sejam os propósitos, que o homem possa ter, alcançáveis ou não pel**a vontade**, é apenas o querer que deve ser determinado completamente a priori por essa regra. Se agora descobre-se que essa regra é correta praticamente, então ela é uma lei, porque é um imperativo categórico. Portanto, as leis práticas se referem unicamente à vontade, sem considerar aquilo que será obtido pela sua causalidade e pode-se abstrair dessa **causalidade** (enquanto pertencente ao mundo sensível) para tê-las em sua pureza.

§ 2
Teorema I

Todos os princípios práticos que pressupõem um *objeto* (matéria) da faculdade de desejar como fundamento de determinação da vontade são, em seu conjunto, empíricos e não podem fornecer leis práticas.

Por matéria da faculdade de desejar eu entendo um objeto cuja efetividade é desejada. Agora, se o desejo por esse objeto / precede a regra prática e é a condição para adotá-la como princípio, então eu digo (*em primeiro lugar*) **que** esse princípio é, nesse caso, sempre empírico. Pois o fundamento de determinação do arbítrio, nesse caso, é a representação de um objeto e aquela relação **dessa representação** com o sujeito, pela qual a faculdade de desejar é determinada à efetivação d**esse objeto**. Mas uma tal relação com o sujeito chama-se *prazer* na efetividade de um objeto. Esse **prazer** teria, portanto, de ser pressuposto como condição de possibilidade

da determinação do arbítrio. Contudo, não se pode, quanto a nenhuma representação de um objeto, seja ela qual for, conhecer a priori se ela estará ligada ao *prazer* ou ao *desprazer* ou se será *indiferente*. Portanto, em tal caso, o fundamento de determinação do arbítrio tem de ser sempre empírico e, assim, também **o tem de ser** o princípio prático material que o pressupôs como condição.

Agora, se (*em segundo lugar*) um princípio que se funda apenas na condição subjetiva da receptividade de um prazer ou desprazer (que pode ser conhecido apenas empiricamente e não pode ser válido da mesma maneira para todos os seres racionais) pode muito bem servir como *máxima* **dessa receptividade**[23], para o sujeito que a possui, mas não **pode servir** para ela mesma como / *lei* (pois falta **ao princípio** uma necessidade objetiva // que tem de ser conhecida a priori); então um tal princípio nunca pode fornecer uma lei prática.

§ 3
Teorema II

Todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, em seu conjunto, de uma e mesma espécie e encontram-se sob o princípio geral do amor de si mesmo ou da própria felicidade.

O prazer proveniente da representação da existência de uma coisa, na medida em que ele deve ser um fundamento de determinação do desejar dessa coisa, funda-se na *receptividade* do sujeito, porque ele *depende* da existência de um objeto; ele pertence, portanto, ao sentido (sentimento) e não ao entendimento, que expressa uma relação da representação *com um objeto* segundo conceitos, mas não com o sujeito segundo sentimentos. **O prazer** é, portanto, prático apenas na medida em que a sensação de agrado que o sujeito espera da efetividade do objeto determina a faculdade de desejar. Ora, mas a consciência que um ser racional tem do agrado da vida, acompanhando ininterruptamente toda a sua existência, é a *felicidade* e o princípio de fazer desta o fundamento supremo de determinação do arbítrio é o princípio do amor de si mesmo. Portanto, todos os princípios materiais que colocam o fundamento de determinação do / arbítrio no prazer ou desprazer sentido a partir da efetividade de algum objeto são de

uma só *e mesma espécie*, na medida em que eles pertencem, em seu conjunto, ao princípio do amor de si mesmo ou da própria felicidade.

Corolário

Todas as regras práticas *materiais* colocam o fundamento de determinação da vontade na *faculdade de desejar inferior* e se não houvessem leis *meramente formais* **da vontade**, que a determinassem suficientemente, então não poderia ser admitida nenhuma *faculdade de desejar superior*.

Escólio I

É de se admirar que homens, de resto perspicazes, possam acreditar encontrar // uma distinção entre a *faculdade de desejar inferior* e a *superior* **com base em** as **representações** ligadas ao sentimento de prazer terem sua origem *nos sentidos* ou no *entendimento*. Pois quando se pergunta pelos fundamentos de determinação do desejar e estes são colocados no agrado esperado de uma coisa qualquer, não importa de onde provém a *representação* desse objeto que deleita, mas apenas o quanto ela *deleita*. Se uma representação, mesmo podendo ter seu lugar e sua origem no entendimento, só pode determinar o arbítrio ao pressupor no sujeito um sentimento de um prazer, então, **o fato** de ela ser um fundamento de determinação do arbítrio depende totalmente da constituição do sentido interno, a saber, de **este** poder ser afetado de maneira agradável **pela representação**. Mesmo que / as representações dos objetos possam ser tão heterogêneas, podendo ser representações do entendimento ou mesmo representações da razão em contraposição às representações dos sentidos, ainda assim o sentimento de prazer, unicamente pelo qual essas **representações** constituem propriamente o fundamento de determinação da vontade (o agrado, o deleite que se espera disso e que impele a atividade de produção do objeto) é da mesma espécie, não apenas na medida em que só pode ser conhecido empiricamente, mas também na medida em que ele afeta uma e a mesma força vital, que se manifesta na faculdade de desejar, e **na medida** em que, nessa relação, ele não pode se distinguir de qualquer outro fundamento de determinação senão pelo grau.

Caso contrário, como poderíamos fazer uma comparação, quanto à *grandeza*, entre dois fundamentos de determinação totalmente distintos quanto ao modo de representação, de maneira a preferir aquele que mais afeta a faculdade de desejar? Um mesmo homem pode devolver, sem ter lido, um livro que é para ele muito instrutivo e que só terá em mãos uma vez, a fim de não perder uma caçada; ele pode sair no meio de um belo discurso para não se atrasar para a refeição; pode abandonar uma conversação com discussões racionais, que usualmente estima muito, para se sentar à mesa de jogo; ou pode até mesmo mandar embora um pobre que usualmente ficaria feliz em ajudar, porque no momento ele só tem no bolso exatamente o dinheiro que precisa para pagar a entrada em uma comédia. Se a determinação da vontade repousa no sentimento de agrado ou desagrado que ele espera de uma causa qualquer, então para ele é totalmente indiferente por qual modo de representação é afetado. Para decidir pela escolha, importa apenas qual é a intensidade, a duração, a facilidade de aquisição e a frequência da repetição desse agrado. Assim como / para alguém que precisa de ouro para as despesas é totalmente indiferente se sua matéria, o ouro, tenha sido cavada nas montanhas ou extraída pela lavagem da areia, já que ele é aceito em todo lugar com o mesmo valor, do mesmo modo ninguém pergunta, quando se está preocupado apenas com o agrado da vida, se as representações são do entendimento ou dos sentidos, mas apenas qual é a *quantidade* e a *intensidade do deleite* que elas proporcionam para ele, pelo máximo de tempo. Apenas aqueles que gostariam muito de negar à razão pura a faculdade de determinar a vontade sem pressupor algum sentimento podem se afastar // tanto de sua própria definição a ponto de definir como totalmente heterogêneo aquilo que anteriormente eles mesmos haviam submetido a um e mesmo princípio. Assim descobre-se, por exemplo, que se pode encontrar deleite também no simples *emprego da força*, na consciência da força da alma para superar os obstáculos que se opõem ao nosso intuito, no cultivo dos talentos do espírito etc., e chama-se isso corretamente de alegrias e regozijos *mais refinados*, porque estão mais em nosso poder do que outros, não desgastando, mas antes fortificando o sentimento por fruí-los ainda mais, e porque regozijam ao mesmo tempo em que cultivam. No entanto, tomá-los como um modo de determinar a vontade diferente do que meramente pelos sentidos, simplesmente porque eles já pressupõem, para a possibilidade daquele deleite, um sentimento

implantado em nós para isso, como condição primeira desse comprazimento, é **fazer** exatamente o mesmo que os ignorantes que, querendo muito se meter na metafísica, imaginam a matéria como sendo tão refinada, tão sutil, que eles mesmos dizem sentir vertigem com isso e acreditam ter concebido assim um ser *espiritual* e ainda assim extenso. Se nós, junto com *Epicuro*, em relação à virtude, lançamo-nos, para determinar a vontade, / meramente ao deleite que **a virtude** promete, então não podemos depois censurá-lo por considerar **esse deleite** como sendo exatamente da mesma espécie daqueles dos sentidos mais grosseiros; pois não temos nenhum fundamento para acusá-lo de ter atribuído meramente aos sentidos corporais as representações pelas quais esse sentimento se suscitaria em nós. Até onde se pode supor, ele procurou a fonte de muitas dessas **representações** até mesmo no uso da faculdade de conhecer superior; mas isso não o impediu, e também não poderia tê-lo impedido, de considerar, segundo o princípio mencionado, como sendo completamente da mesma espécie **que outros** o próprio deleite oferecido por aquelas representações eventualmente intelectuais e pelo qual unicamente elas podem ser o fundamento de determinação da vontade. Ser *consequente* é a mais alta incumbência de um filósofo e, no entanto, é o que se encontra mais raramente. As antigas escolas gregas nos oferecem mais exemplos do que encontramos em nossa época *sincretista*, em que certo *sistema de coalizão* de princípios contraditórios, repletos de desonestidade e leviandade, é forjado, por ser mais recomendável a um público que se contenta em saber de tudo um pouco e nada em suma e em ser, dessa maneira, apto em tudo. O princípio da felicidade própria, por mais entendimento e razão que se possa ter usado nele, ainda não compreenderia em si nenhum outro fundamento de determinação para a vontade senão aqueles adequados à faculdade de desejar *inferior* e, portanto, ou não existe nenhuma faculdade de desejar superior[24] ou a *razão pura* tem de ser prática unicamente por si, isto é, **tem de** poder determinar a vontade pela mera forma da regra / prática, sem a pressuposição de nenhum sentimento e, portanto, sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de desejar, **matéria que** é sempre uma condição empírica dos princípios. Unicamente nesse caso a razão apenas, na medida em que ela determina a vontade // por si mesma (não a serviço das inclinações), é uma verdadeira faculdade de desejar *superior*, à qual está subordinada **a faculdade de desejar**

patologicamente determinável, e se distingue efetivamente e mesmo *especificamente* dessa **faculdade**, de modo que a mínima mistura dos impulsos desta última prejudica sua força e sua preeminência, assim como o mínimo **elemento** empírico enquanto condição em uma demonstração matemática rebaixa e aniquila a dignidade e o peso dessa **demonstração**. Em uma lei prática, a razão determina imediatamente a vontade não por meio de um sentimento de prazer e desprazer inserido **entre elas**, nem mesmo **inserido** nessa lei[25], e **é** apenas por poder ser prática enquanto razão pura que se torna para ela possível ser *legisladora*.

Escólio II

Ser feliz é necessariamente o anseio de cada ser racional, mas finito, e portanto um fundamento de determinação inevitável de sua faculdade de desejar. Pois o contentamento com toda a sua existência não é como uma posse originária e uma bem-aventurança que pressuporia uma consciência de sua autossuficiência independente, mas antes um problema imposto por sua própria natureza finita, porque ele é carente e essa carência concerne à matéria de sua faculdade de desejar, isto é, a algo relacionado a um sentimento de prazer ou desprazer que se coloca subjetivamente como fundamento, pelo qual se determina aquilo que carece para o contentamento com seu estado. Mas precisamente porque esse fundamento de determinação material pode ser reconhecido pelo sujeito apenas empiricamente é impossível considerar esse problema como uma lei, pois essa **lei**, enquanto objetiva, tem de conter em todos os casos e para todos os seres / racionais *precisamente o mesmo fundamento de determinação* da vontade. Pois, embora o conceito de felicidade se coloque *em toda parte* como fundamento para a relação prática dos *objetos* com a faculdade de desejar, ele ainda permanece apenas o título geral para os fundamentos de determinação subjetivos e não determina nada especificamente que tenha a ver unicamente com esse problema prático e sem essa determinação **esse problema** não pode ser de todo solucionado. Com efeito, o lugar em que cada um coloca a sua felicidade depende do sentimento de prazer e desprazer de cada um em particular e mesmo em um único sujeito **depende** da diversidade de suas carências segundo as modificações desse sentimento, e uma lei *subjetivamente necessária* (como lei da natureza) é,

portanto, *objetivamente* um princípio prático muito *contingente* que pode e tem de ser muito diferente em sujeitos diferentes e, por isso, não pode nunca fornecer uma lei, porque o desejo por felicidade não concerne à forma da conformidade à lei[26], mas apenas à matéria, a saber, se e quanto deleite pode ser esperado no cumprimento da lei. Os princípios do amor de si mesmo podem certamente conter regras gerais da habilidade (encontrar meios para os propósitos //), mas nesse caso são apenas princípios teóricos[*] (como, por exemplo, / aquele que gostaria muito de comer pão teria de inventar um moinho). Mas preceitos práticos que se fundam **sobre esses princípios** nunca podem ser universais, pois o fundamento de determinação da faculdade de desejar está fundado no sentimento de prazer e desprazer, que nunca pode ser considerado como visando universalmente os mesmos objetos.

Mas suponhamos que os seres racionais finitos pensassem sempre de maneira uniforme sobre o que admitiriam como objeto de seus sentimentos de deleite ou de dor e, igualmente, sobre os meios dos quais eles teriam de se servir para alcançar os **de deleite** ou para evitar **os de dor**, ainda assim o *princípio do amor de si mesmo* não poderia de modo algum ser estabelecido por eles como *uma lei prática*; pois essa própria unanimidade seria ainda contingente. O fundamento de determinação permaneceria válido apenas subjetiva e empiricamente, e não teria aquela necessidade que é pensada em cada lei, a saber, a **necessidade** objetiva a partir de fundamentos a priori; a não ser que essa necessidade fosse tomada não como prática, mas apenas como física, a saber, **em um sentido** que a ação por nossa inclinação nos necessitasse tão inevitavelmente quanto o bocejar ao vermos os outros bocejarem. Seria melhor afirmar que não existem de todo leis práticas, mas apenas *conselhos* em função de nossos desejos, do que **afirmar** que os princípios meramente subjetivos se elevariam ao patamar de leis práticas, **leis** que têm sempre de possuir necessidade objetiva e não meramente subjetiva e que têm de ser conhecidas a priori pela razão, não pela experiência (por mais empiricamente geral que esta possa ser). Mesmo as regras de fenômenos concordantes só são denominadas leis da natureza (por exemplo, as **leis** mecânicas) ou quando os conhecemos efetivamente a priori ou / quando admitimos (como n**as leis** químicas) que seriam conhecidas a priori a partir de fundamentos objetivos, se nosso

discernimento se aprofundasse mais. Todavia, **no caso dos** princípios práticos meramente subjetivos coloca-se expressamente como condição que eles teriam de estar fundados não em condições objetivas, mas **em condições** subjetivas do arbítrio; e, portanto, que seria permitido representá-las apenas como meras máximas, mas nunca como leis práticas. Este último escólio parece ser, à primeira vista, mero verbalismo; mas ele consiste[27] na determinação dos termos da mais importante distinção que se possa considerar em investigações práticas.

§ 4
Teorema III

Se um ser racional deve representar[28] suas máximas como leis práticas universais, então só pode representá-las como aqueles princípios que contêm o fundamento de determinação da vontade não segundo a matéria, mas segundo a mera forma.

A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade. Este **objeto** ou é o fundamento de determinação da **vontade** ou não o é. Se é o fundamento de determinação **da vontade**, então a regra da vontade estaria submetida a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer e desprazer) e, consequentemente, não seria uma lei prática. Agora, se de uma lei abstrai-se toda a matéria, isto é, todo objeto da vontade (enquanto fundamento de determinação), nada resta dela / senão a mera *forma* de uma legislação universal. Portanto, um ser racional ou não pode representar[29] *seus* princípios práticos subjetivos, isto é, suas máximas, ao mesmo tempo como leis universais, ou tem de admitir que a mera forma **das máximas**, pela qual estas *convêm à legislação universal*, faz delas, por si só, leis práticas.

Escólio

O entendimento mais comum pode distinguir sem instrução qual forma na máxima convém a uma legislação universal e qual não. Por exemplo, eu adotei como máxima aumentar minha fortuna por todos os meios seguros.

Encontra-se agora em minhas mãos um *depósito*, cujo proprietário morreu e não deixou sobre isso nenhum comprovante. Esse é, naturalmente, o caso de minha máxima. Eu quero agora saber apenas se aquela máxima pode também valer como uma lei prática universal. Eu aplico, portanto, a **máxima** ao caso presente e pergunto se ela poderia assumir a forma de uma lei e, portanto, se pela minha máxima eu poderia ao mesmo tempo estabelecer a seguinte lei: é permitido a cada um negar **a existência de** um depósito, cujo registro por escrito não lhe pode ser provado. Eu percebo imediatamente que um tal princípio, enquanto lei, aniquilaria a si mesmo, porque faria com que não existisse absolutamente nenhum depósito. Uma lei prática que eu reconheça como tal tem de se qualificar para a legislação universal; essa é uma proposição idêntica e clara por si mesma. Ora, se eu disser que minha vontade está submetida a uma *lei* prática, então não posso alegar minha inclinação (por exemplo, no caso presente, a minha ganância) como **sendo** um fundamento de determinação da **vontade** / conveniente // a uma lei prática universal; pois essa **inclinação** está muito longe de dever ser apta a uma legislação universal, tendo pelo contrário de destruir a si mesma na forma de uma lei universal.

É portanto surpreendente como tenha ocorrido a homens sensatos que, uma vez sendo universal o desejo pela felicidade e, portanto, também a *máxima* pela qual cada um coloca esse **desejo** como fundamento de determinação de sua vontade, ela[30] deveria ser por isso considerada como uma lei *prática universal*. Pois, ao contrário de uma lei universal da natureza que faz tudo concordar, nesse caso se seguiria diretamente, se pretendêssemos atribuir à máxima a universalidade de uma lei, o extremo oposto da concordância, o pior conflito e a aniquilação total da própria máxima e de seu propósito. Pois a vontade de todos não tem, nesse caso, um só e mesmo objeto, mas cada um tem o seu próprio objeto (o seu próprio bem-estar), que pode certamente ser contingentemente compatível com os propósitos dos outros, dirigidos por esses igualmente a si próprios, mas que está longe de ser suficiente para uma lei, porque as exceções que estamos ocasionalmente autorizados a fazer são infinitas e não podem ser compreendidas de maneira determinada em uma regra universal. Assim, resulta daqui uma harmonia semelhante àquela descrita em certo poema satírico sobre a consonância das almas dos cônjuges em pretender destruir **um ao** outro: *oh maravilhosa harmonia! o que ele quer, ela também o quer*

etc., ou **semelhante** àquilo que se diz sobre o compromisso do rei *Francisco I* frente ao imperador *Carlos V*: o que meu irmão Carlos quer ter (Milão), eu também o quero. Fundamentos de determinação empíricos não são aptos a nenhuma legislação universal externa e muito menos a uma legislação **universal** interna; pois / como fundamento da inclinação cada um coloca o seu sujeito, mas um outro **coloca** um outro sujeito, e mesmo em cada sujeito ora uma inclinação, ora outra tem influência preponderante. É absolutamente impossível descobrir uma lei que as governaria, em seu conjunto, sob a condição expressa de concordância entre todas as partes.

§ 5
Problema I

Supondo que a mera forma legislativa das máximas seja o único fundamento suficiente de determinação de uma vontade, encontrar a constituição desta vontade que é determinável por isso unicamente.

Visto que a mera forma da lei só pode ser representada pela razão e que, portanto, ela não é um objeto dos sentidos, nem tampouco pertence, por conseguinte, aos fenômenos, a representação **dessa forma** enquanto fundamento de determinação da vontade difere de todos os outros fundamentos de determinação dos acontecimentos na natureza segundo a lei da causalidade, // porque no caso **desses acontecimentos** os fundamentos determinantes têm de ser, eles mesmos, fenômenos. Mas, se nenhum outro fundamento de determinação da vontade pode lhe servir como lei a não ser aquela forma legislativa universal, então uma tal vontade tem de ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações recíprocas[31]. Uma tal independência, porém, chama-se *liberdade* em sentido estrito, isto é, **em sentido** / transcendental. Portanto, uma vontade para a qual a mera forma legislativa da máxima pode unicamente servir como lei é uma vontade livre.

§ 6
Problema II

Supondo que uma vontade seja *livre*, encontrar a lei que é a única apta a determiná-la necessariamente.

Como a matéria da lei prática, isto é, um objeto da máxima, nunca pode ser dada de outro modo a não ser empiricamente, mas a vontade livre enquanto independente de condições empíricas (isto é, **condições** pertencentes ao mundo sensível) tem de ser contudo determinável, então uma vontade livre, independentemente da *matéria* da lei, tem de encontrar ainda assim um fundamento de determinação na lei. Mas, além da matéria da lei nada se encontra nessa **lei**, senão a forma legislativa. Portanto, a forma legislativa, na medida em que está contida na máxima, é a única que pode constituir o fundamento de determinação da vontade.

Escólio

Portanto, liberdade e lei prática incondicionada se referem reciprocamente[32]. Ora, eu não pergunto aqui se elas são também de fato distintas ou se antes uma lei incondicionada é meramente a autoconsciência de uma razão prática pura, sendo esta porém totalmente idêntica ao conceito positivo de liberdade; **eu pergunto**, ao invés disso, por onde *começa* o nosso *conhecimento* do incondicionalmente prático, se a partir da / liberdade ou da lei prática. Ele[33] não pode começar pela liberdade, pois nós não podemos nem nos tornar imediatamente conscientes dessa **liberdade**, porque o seu[34] primeiro conceito é negativo, nem tampouco inferi-la a partir da experiência, pois a experiência nos dá a conhecer apenas a lei dos fenômenos e, portanto, o mecanismo da natureza, **que é** o exato oposto da liberdade. É portanto a *lei moral*, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (assim que nós projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece *primeiramente* a nós e conduz diretamente ao conceito de liberdade na medida em que a razão // apresenta essa **lei moral** como um fundamento de determinação que não deve ser superado por quaisquer condições sensíveis e que é portanto totalmente independente delas. Mas como é possível a consciência daquela lei moral? Nós podemos nos tornar conscientes das leis práticas puras do mesmo modo que somos conscientes dos princípios teóricos puros, ao atentarmos para a necessidade com a qual a razão as prescreve a nós e para a abstração de todas as condições empíricas para a qual aquela aponta. O

conceito de uma vontade pura se origina **das leis práticas puras**, assim como a consciência de um entendimento puro se origina **dos princípios teóricos puros**[35]. Que essa seja a verdadeira subordinação de nossos conceitos e que a moralidade seja a primeira a nos desvelar o conceito de liberdade e, portanto, que a *razão prática* seja a primeira a pôr, com esse conceito, à razão especulativa o problema mais insolúvel, para colocá-la desse modo na maior perplexidade, **é o que** já se torna claro a partir do seguinte: visto que nos fenômenos nada pode ser explicado a partir do conceito de liberdade, mas antes o mecanismo da natureza tem sempre de constituir ali o fio condutor, **e visto que**, além disso, a antinomia da razão pura, quando ela pretende se elevar até o incondicionado na série das causas, a envolve em / incompreensibilidades tanto de um lado quanto de outro, embora o último (o mecanismo) possua ao menos utilidade na explicação de fenômenos, nunca teríamos nos arriscado a introduzir a liberdade na ciência, se a lei moral e com ela a razão prática não nos tivessem levado a isso e se não nos tivessem imposto esse conceito. Mas a experiência também confirma essa ordem dos conceitos em nós. Suponha que alguém afirme que sua inclinação à volúpia seria para ele totalmente irresistível quando o objeto almejado e a oportunidade lhe estivessem presentes. **Pergunte então** se ele não controlaria sua inclinação caso uma forca fosse erguida na frente da casa onde encontra essa oportunidade, para enforcá-lo logo depois de fruir sua volúpia. Não é preciso muito tempo para adivinhar o que ele responderia. Todavia, pergunte-lhe, caso seu príncipe lhe ordenasse, sob ameaça da mesma pena de morte imediata, que fizesse um falso testemunho contra um homem honrado, a quem o **príncipe** quer muito arruinar sob pretextos escusos, se ele não consideraria como plenamente possível superar seu amor pela vida, por maior que esse possa ser. Talvez ele não ousará assegurar que o faria ou não, mas que isso seja para ele possível, ele tem de admiti-lo sem hesitar. Ele julga, portanto, que pode fazer algo porque ele está consciente de que deve fazê-lo e reconhece em si a liberdade que de outro modo, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida.

§ 7
Lei fundamental da razão prática pura

Aja de modo que a máxima de sua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.

Escólio

A geometria pura possui postulados, enquanto proposições práticas, que não contêm, todavia, nada além do que a suposição de que se *pode* fazer algo caso seja exigido que se deva fazê-lo e essas proposições são as únicas da **geometria pura** que concernem a uma existência. São portanto regras práticas sob uma condição problemática da vontade. Aqui, no entanto, a regra diz: deve-se absolutamente proceder de certa maneira. Logo, a regra prática é incondicionada e, portanto, **ela é** representada a priori como proposição categoricamente prática, pela qual a vontade é objetivamente determinada absoluta e imediatamente (pela própria regra prática que aqui é, portanto, lei). Pois a razão *pura, em si mesma prática*[36], é aqui imediatamente legisladora. A vontade é pensada como independente de condições empíricas e, portanto, enquanto vontade pura, como determinada *pela mera forma da lei* e esse fundamento de determinação é considerado como a condição suprema de todas as máximas. A coisa é bastante estranha e não encontra nada semelhante em todo o resto do conhecimento prático. Pois o pensamento a priori de uma legislação universal possível, **pensamento** que é, portanto, meramente problemático, é comandado incondicionalmente como lei, sem emprestar nada da experiência ou de qualquer vontade externa. Mas também não é um preceito segundo o qual deve acontecer uma ação, pela qual um efeito desejado é possível (pois nesse caso a regra seria sempre condicionada fisicamente), **consiste** antes **em** uma regra que determina a priori a vontade apenas em vista da forma de suas máximas, e, nesse caso, ao menos não é impossível pensar uma lei que, apenas em função da forma *subjetiva* dos princípios, serve como fundamento de determinação mediante a forma *objetiva* de uma lei em geral. Pode-se denominar a / consciência dessa lei fundamental um fato da razão[37], porque não se pode inferi-la sutilmente a partir de dados[38] precedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe a nós por si mesma como proposição sintética a priori que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica, se

bem que ela seria analítica se pressupuséssemos a liberdade da vontade, mas para isso seria exigida, **sendo a liberdade um** conceito positivo, uma intuição intelectual, que aqui não nos é permitido admitir de modo algum. Contudo, para considerar, sem nenhum mal-entendido, essa lei como *dada*, temos de observar que não é nenhum fato empírico, mas antes o único fato da razão pura[39] que se anuncia como originariamente legisladora (*sic volo, sic jubeo*[40]).

Corolário

A razão pura é prática unicamente por si mesma e fornece (ao homem) uma lei universal, que nós denominamos *lei moral*.

Escólio

O fato[41] mencionado acima é inegável. Basta apenas analisar o juízo que os homens proferem sobre a conformidade de suas ações à lei e então se descobrirá sempre que, seja o que for que a inclinação possa interpor, a sua razão ainda assim, incorruptível e coagida por si mesma, orienta[42] a máxima da vontade, em uma ação, sempre pela vontade pura, isto é, por si mesma, na medida em que ela se considera como prática a priori. Agora, esse princípio da moralidade, precisamente devido à universalidade da legislação que o torna o supremo fundamento de determinação formal da vontade desconsiderando todas as diferenças subjetivas / **dessa vontade**, é proclamado pela razão ao mesmo tempo como uma lei para todos os seres racionais na medida em que possuem em geral uma vontade, isto é, uma faculdade de determinar sua causalidade pela representação de regras e, portanto, na medida em que são capazes de ações segundo princípios e, por conseguinte, também segundo princípios práticos a priori (pois unicamente estes têm aquela necessidade que a razão exige para um princípio). Ele não se restringe, portanto, meramente aos homens, mas estende-se a todos os seres finitos, que possuem razão e vontade e inclui até mesmo o ser infinito enquanto inteligência suprema. No primeiro caso, porém, a lei possui a forma de um imperativo, porque **no homem,** enquanto ser racional, pode-se pressupor certamente uma vontade *pura*, mas, enquanto ser afetado por carências e causas motrizes sensíveis, **não**

podemos pressupor nenhuma vontade *santa*, isto é, uma vontade tal que seria incapaz de máximas conflitantes com a lei moral. A lei moral é, portanto, para **os homens,** um *imperativo* que comanda categoricamente porque a lei é incondicionada. A relação de uma tal vontade com essa lei é a *dependência*, sob o nome de obrigação, que significa uma *necessitação*, embora mediante a mera razão e sua lei objetiva, à ação que se chama *dever* porque um arbítrio afetado patologicamente (embora não determinado por isso e, portanto, também sempre livre) traz consigo uma aspiração que se origina de causas *subjetivas*, podendo ser também frequentemente contrária ao puro fundamento objetivo de determinação e que, portanto, precisa de uma resistência da razão prática, enquanto necessitação moral, **resistência** que pode ser designada uma coerção interna, mas intelectual. Na inteligência sumamente suficiente o arbítrio é corretamente representado como incapaz de uma máxima que não poderia ser ao mesmo tempo objetivamente uma lei, e o conceito de *santidade*, que por isso mesmo convém a **essa inteligência**, coloca-a certamente / não acima de todas as leis práticas, mas acima das leis praticamente restritivas e, portanto, acima da obrigação e do dever. Essa santidade da vontade é todavia uma *ideia* prática que tem de servir necessariamente como *arquétipo*, com relação ao qual só resta aos seres racionais finitos aproximar-se infinitamente, e **é uma ideia** que mantém perante os olhos, de maneira constante e certa, a lei moral pura, que por isso mesmo é chamada de santa. Assegurar-se **dessa vontade** em um progresso // infinitamente contínuo de suas máximas e da constância destas para a progressão permanente, ou seja, a virtude, é o que a razão prática finita pode fazer de mais elevado; **razão**[43] que, por sua vez, ao menos enquanto faculdade adquirida naturalmente, nunca pode ser acabada, porque a segurança nesse caso nunca se torna certeza apodítica e, enquanto persuasão, é muito perigosa.

§ 8
Teorema IV

A *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes **a essas leis**: toda *heteronomia* do arbítrio, ao contrário, não somente não funda nenhuma obrigação, mas é além disso

oposta ao princípio da **obrigação** e da moralidade da vontade. É precisamente na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto desejado) e também, ao mesmo tempo, na determinação do arbítrio pela mera forma legislativa universal, da qual uma máxima tem de ser capaz, que consiste o único princípio da moralidade. Mas *essa independência* / é a liberdade em **sentido** *negativo*, ao passo que essa *legislação própria* da razão pura e, enquanto tal, prática, é a liberdade em sentido *positivo*. Portanto, a lei moral não exprime nada além do que a *autonomia* da razão prática pura, isto é, a liberdade[44], e esta **autonomia** é, ela própria, a condição formal de todas as máximas, unicamente sob a qual elas podem entrar em consonância com a lei prática suprema. Se, portanto, a matéria do querer, que não pode ser nada senão o objeto de um desejo que se liga à lei, é introduzido na lei prática como ***condição de possibilidade desta***, então resulta disso a heteronomia do arbítrio, a saber, a dependência da lei natural de seguir algum impulso ou inclinação, e a vontade não dá a si mesma a lei, mas apenas o preceito para o cumprimento racional de leis patológicas; mas a máxima, que de tal maneira nunca pode conter em si a forma universalmente legislativa, dessa maneira não apenas não institui nenhuma obrigação, mas é ela própria oposta ao princípio de uma razão prática *pura*, com isso, portanto, **oposta** à intenção moral[45], embora a ação que dela se origina devesse ser conforme à lei.

Escólio I

Um preceito prático que traga consigo uma condição material (por conseguinte, empírica) / nunca pode ser contado, portanto, como uma lei prática. Pois a lei da vontade pura, que é livre, coloca essa **vontade** em uma esfera totalmente diferente da **esfera** empírica, e a necessidade que **a lei** exprime, visto que não deve ser uma necessidade natural, só pode consistir, portanto, em condições formais da possibilidade de uma lei em geral. Toda a matéria de regras práticas repousa sempre em condições subjetivas, que não lhe conferem nenhuma universalidade para seres racionais, a não ser **uma universalidade** simplesmente condicionada (no caso de eu *desejar* isso ou aquilo, o que eu teria então de fazer para torná-lo efetivo), e elas se voltam conjuntamente para o princípio *da felicidade*

própria. Ora, é certamente inegável que todo o querer tem de possuir também um objeto e, portanto, uma matéria; mas esta nem por isso é o fundamento de determinação e a condição da máxima; pois se ela o é, então **a máxima** não se deixa apresentar em uma forma universalmente legislativa, porque nesse caso a causa determinante do arbítrio seria a expectativa pela existência do objeto e, como fundamento para o querer, teria de ser colocada a dependência da faculdade de desejar com relação à existência de uma coisa qualquer, a qual pode ser procurada apenas em condições empíricas e que, por isso, nunca pode fornecer o fundamento para uma regra necessária e universal. Assim, a felicidade dos outros seres poderá ser o objeto da vontade de um ser racional. Mas se **essa felicidade** fosse o fundamento de determinação da máxima, então teríamos de pressupor que não apenas encontramos um deleite natural no bem-estar dos outros, mas também que carecemos dele, assim como **ocorre,** entre os homens, no modo de sentir simpatia[46]. Mas não posso pressupor essa carência em todo o ser racional (em Deus, de modo algum). Portanto, a matéria da máxima pode certamente permanecer, mas ela não pode ser a sua condição, pois senão **a máxima** não seria apta à lei. Logo, a mera forma de uma lei que restringe a matéria tem de ser ao mesmo tempo um fundamento para acrescentar essa matéria à vontade, mas não para pressupô-la. Seja a matéria, por exemplo, a minha própria felicidade. Se eu atribuo a **felicidade** a cada um (como de fato me é permitido fazer no **caso dos** seres finitos), ela pode se tornar uma lei prática *objetiva* apenas se eu incluir nela a felicidade dos outros. Portanto, a lei de promover a felicidade dos outros / não se origina a partir da pressuposição de que esta[47] seja o objeto do arbítrio de cada um, mas simplesmente por que a forma da universalidade que a razão demanda, enquanto condição, para dar a uma máxima do amor de si mesmo a validade objetiva de uma lei, torna-se o fundamento de determinação da vontade; e, portanto, o fundamento de determinação da vontade pura não era o objeto (a felicidade de outro), mas antes unicamente a mera forma legal, pela qual eu restringi a minha máxima fundada na inclinação, para lhe conferir a universalidade // de uma lei e torná-la assim adequada à razão prática pura; restrição a partir da qual unicamente, e não **a partir** do acréscimo de um móbil externo, pôde[48] se originar o conceito da *obrigação* de ampliar a máxima do meu amor por mim mesmo[49] também à felicidade dos outros.

Escólio II

O exato contrário do princípio da moralidade consiste em adotar o princípio da felicidade *própria* como fundamento de determinação da vontade, sob o qual, como mostrei acima, tem de ser contado, em geral, tudo aquilo que coloca o fundamento de determinação, que deve servir como lei, em qualquer outro lugar que não seja a forma legislativa da máxima. Esse conflito, no entanto, não é meramente lógico, como o / **conflito** entre as regras empiricamente condicionadas, que se pretendia elevar mesmo assim a princípios de conhecimento necessários, mas é **um conflito** prático e arruinaria totalmente a moralidade, se a voz da razão em relação à vontade não fosse tão clara, tão intransponível e, mesmo para o homem mais comum, tão audível; contudo, a **moralidade** só pode se manter **nesse conflito**[50] nas especulações estonteantes das escolas que são suficientemente atrevidas para se fazerem de surdas à voz celeste, a fim de sustentar como correta uma teoria para a qual não é preciso esquentar a cabeça.

Se um amigo íntimo, de quem você de resto gosta muito, pretendesse se justificar por ter dado um falso testemunho alegando, primeiramente, o dever, que ele considera sagrado, da felicidade própria, enumerando, em seguida, as vantagens que ele com isso adquiriu, ressaltando a prudência, por ele observada para assegurar-se totalmente de não ser descoberto nem mesmo por você, a quem ele revela o segredo unicamente porque ele pode sempre negá-lo, e se em seguida considerasse, com toda seriedade, que exerceu um verdadeiro dever de humanidade; então você ou riria imediatamente de sua cara ou se afastaria dele com aversão, mesmo que você não tenha a mínima objeção a essas regras de conduta, no caso de alguém que dirige seus princípios meramente a partir de vantagem própria. Ou suponha que alguém recomende a você um homem como doméstico no qual você poderia confiar cegamente todos os seus afazeres, e para inspirar sua confiança, o aclamasse como um homem prudente, que compreende com maestria sua vantagem própria, e também como incessantemente eficaz, não deixando passar nenhuma oportunidade sem aproveitá-la; e, por fim, / para que as preocupações de encontrar nele um egoísmo vulgar não fiquem no caminho, ele o aclamasse como um homem entendido em viver de modo muito refinado, buscando seu deleite não na

acumulação de dinheiro nem na brutal opulência, mas antes na ampliação de seus conhecimentos, em uma convivência bem escolhida e instruída, e mesmo na beneficência dos necessitados, mas que de resto não fosse escrupuloso quanto aos meios (que por certo retiram seu valor ou falta de valor apenas dos fins) e **considerasse,** para **fazer** isso, o dinheiro e os bens // dos outros como se fossem seus, desde que saiba que possa fazê-lo sem obstáculos e sem ser descoberto; então você acreditaria que aquele que recomenda **esse homem** ou está zombando de você ou perdeu o juízo. Os limites da moralidade e do amor de si mesmo estão traçados de maneira tão clara e precisa que até mesmo o olho mais comum não pode falhar em distinguir se algo pertence a uma ou à outra. As poucas observações a seguir podem certamente parecer supérfluas frente a uma verdade tão manifesta, mas elas servem ao menos para proporcionar um pouco mais de clareza ao juízo da razão humana comum.

O princípio da felicidade pode certamente fornecer máximas, mas nunca aquelas que seriam aptas a leis da vontade, mesmo se tomamos como objeto a felicidade *universal*. Pois, visto que o conhecimento dessas **máximas** repousa unicamente em dados da experiência e que cada juízo sobre isso depende muito da opinião própria de cada um, sendo essa opinião, além disso, ela mesma muito variável, **o princípio da felicidade** pode muito bem fornecer regras *gerais*, mas nunca regras *universais*, isto é, **regras** que, em média, são mais frequentemente certas, mas não aquelas que têm de ser válidas sempre e necessariamente e, portanto, sobre elas não podem ser fundadas *leis* práticas. Precisamente porque nesse caso um objeto do arbítrio tem de ser[51] colocado como fundamento / da regra **das máximas** e tem, portanto, de precedê-la, essa **regra** não pode se referir, nem estar fundada em outra coisa senão naquilo que se recomenda[52] e, portanto, na experiência, e ali a diversidade dos juízos tem de ser infinita. Esse princípio não prescreve, portanto, as mesmas regras práticas para todos os seres racionais, embora elas estejam certamente submetidas a um título comum, a saber, ao da felicidade. Mas a lei moral só é pensada necessariamente como objetiva porque ela deve valer para qualquer um que possua razão e vontade.

A máxima do amor de si mesmo (prudência) apenas *aconselha*; a lei da moralidade *comanda*. Há contudo uma grande diferença entre aquilo a que somos *aconselhados* e aquilo a que somos *obrigados*.

O que se há de fazer segundo o princípio da autonomia do arbítrio é discernido muito facilmente e sem hesitação pelo entendimento comum; o que se há de fazer sob a pressuposição da heteronomia **do arbítrio é discernido** dificilmente e exige conhecimento do mundo; ou seja, aquilo que é *dever* oferece-se por si mesmo a cada um; mas aquilo que traz vantagem verdadeira e duradoura, se esta deve ser estendida a toda a existência, está sempre envolto em uma obscuridade impenetrável e exige bastante prudência para adaptar aos fins da vida a regra prática concordante[53], mediante habilidosas exceções, ainda que de espécie tolerável. Todavia a lei moral comanda a todos o cumprimento, e certamente o mais exato. Essa **lei**, portanto, em vista do[54] julgamento daquilo que se há de fazer a partir dela, não deve ser tão difícil a ponto de o entendimento mais comum e menos exercitado não saber proceder, mesmo sem prudência mundana[55].

Satisfazer ao comando categórico da moralidade está no poder // de cada um a todo momento; **satisfazer** ao / preceito empiricamente condicionado da felicidade é apenas raramente possível e **está** longe de ser **possível** para cada um, mesmo em vista de um único propósito. A causa **disso** é que no primeiro **caso** trata-se apenas da máxima que tem de ser genuína e pura, ao passo que no último **caso trata-se** também das forças e capacidades físicas para tornar efetivo um objeto desejado. Um comando **que imponha** que cada um deva tentar ser feliz seria tolo; pois nunca se pode comandar alguém a algo que ele já quer infalivelmente por si mesmo. Teríamos de lhe comandar apenas as regras de conduta ou antes indicá-las, já que ele não pode tudo o que quer. Comandar a moralidade, porém, sob o nome do dever é totalmente racional; primeiramente, porque ninguém obedece de bom grado seu preceito quando ele está em conflito com as inclinações e, **além disso, porque,** no que concerne às regras de conduta sobre como alguém poderia cumprir essa lei, essas **regras** não precisariam ser nesse caso ensinadas; pois nessa relação o que ele quer[56], ele também o pode.

Aquele que *perdeu* no jogo pode por certo se *irritar* consigo mesmo e com sua imprudência, mas se ele está consciente de ter *trapaceado* no jogo (embora **tenha** por isso mesmo ganhado), então tem de *desprezar* a si mesmo tão logo se compare com a lei moral. Esta tem de ser, portanto,

algo bem diferente do princípio da felicidade própria. Pois ter de dizer para si mesmo "eu sou *indigno*, apesar de ter enchido meu bolso", tem de possuir outra norma[57] para o juízo do que a de aprovar a si mesmo e dizer "eu sou um homem *prudente*, pois eu enriqueci o meu cofre".

Por fim, há na ideia de nossa razão prática algo que acompanha a transgressão de uma lei moral, a saber, *o merecimento de punição*[58]. Ora, ao / conceito de uma punição, enquanto tal, não pode ser ligada a participação na felicidade. Pois, embora aquele que pune possa muito bem ter, ao mesmo tempo, um bom propósito para orientar essa punição a esse fim, esta tem de ser, antes de tudo, justificada por si mesma enquanto punição, isto é, enquanto mero mal-estar, de modo que aquele que é punido, caso **esse mal** parasse por aí e ele também não visse um favorecimento escondido por trás dessa severidade, teria ele mesmo de admitir que isso lhe aconteceu de maneira correta e que sua sorte foi perfeitamente adequada à sua conduta. Em toda punição enquanto tal tem de haver, antes de tudo, justiça e esta constitui o essencial desse conceito. Certamente à **punição** pode ser ligada a bondade, mas aquele que merece a punição não tem o mínimo por que de contar com ela depois de sua conduta. A punição é, portanto, um mal-estar físico que, embora não possa ser ligado ao mal moral[59] como consequência *natural*, teria ainda assim de ser ligado a ele enquanto consequência segundo os princípios de uma legislação moral. Agora, se todo crime, mesmo desconsiderando as consequências físicas para o **seu** autor, é por si mesmo punível, isto é, arruína (ao menos em parte) a felicidade, então seria manifestamente absurdo dizer que o crime consistiu precisamente em incorrer numa punição por ter prejudicado sua própria // felicidade (o que, segundo o princípio do amor de si mesmo, teria de ser propriamente o conceito de todo crime). Dessa maneira, a punição seria o fundamento para denominar algo como crime e a justiça teria de consistir, pelo contrário, em se omitir de toda punição e mesmo em impedir a **punição** natural; pois nesse caso não haveria nada de mal na ação, porque os males que outrora se seguiam dali e unicamente pelos quais a **ação** era denominada má, seriam doravante descartados. Mas querer / considerar toda punição e recompensa apenas como maquinaria na mão de um poder superior, **maquinaria** que deveria servir unicamente para colocar assim em atividade os seres racionais em direção a seu propósito final (à felicidade), é tão

visivelmente um mecanismo supressor de toda a liberdade de sua vontade, que não se faz necessário nos determos nesse ponto.

Mais refinada, embora igualmente falsa, é a alegação daqueles que admitem certo senso moral[60] particular que determina a lei moral, ao invés da razão, alegação segundo a qual a consciência da virtude estaria imediatamente ligada ao contentamento e ao deleite, ao passo que a consciência do vício à inquietude da alma e à dor, e que submetem desse modo tudo ao anseio pela felicidade própria. Sem repetir aqui o que foi dito acima, quero apenas notar a ilusão que com isso ocorre. Para representar o vicioso como atormentado pela inquietude do ânimo devido à consciência de seus delitos, eles têm de representá-lo já anteriormente, segundo a base mais distinta de seu caráter, como moralmente bom, ao menos em algum grau, do mesmo modo que têm de representar já anteriormente como virtuoso aquele que se regozija com a consciência de ações conforme ao dever. Portanto, o conceito de moralidade e de dever teria de preceder toda consideração sobre esse contentamento e não pode ser de modo algum derivado deste. Ora, tem-se de estimar anteriormente a importância daquilo que denominamos dever, a autoridade da lei moral e o valor imediato que o cumprimento da lei fornece à pessoa, aos seus próprios olhos, para então sentir aquele contentamento na consciência de sua adequação ao dever[61] e a amarga admoestação quando se pode repreender a si mesmo pela transgressão dessa lei. Não podemos, / portanto, sentir esse contentamento ou essa inquietude da alma[62] antes do conhecimento da obrigação, nem torná-la fundamento dessa obrigação. Tem-se ao menos de estar já a meio caminho de ser um homem honrado, para poder-se então representar essas sensações. Eu não nego de maneira nenhuma que, de resto, assim como a vontade humana graças à liberdade é imediatamente determinável pela lei moral, também o exercício frequente conforme a esse fundamento de determinação possa por fim provocar subjetivamente um sentimento de contentamento consigo mesmo; pelo contrário, pertence ao próprio dever fundar e cultivar esse sentimento, único que merece ser chamado propriamente de sentimento moral; mas o conceito de dever não pode ser derivado dele, senão nós teríamos de pensar um sentimento de uma lei enquanto tal e transformar aquilo que pode ser pensado apenas pela razão em um objeto da sensação; // o que, se não deve ser uma rasa contradição,

suprimiria todos os conceitos de dever e colocaria em seu lugar meramente um jogo mecânico de inclinações mais refinadas que entram algumas vezes em conflito com aquelas mais grosseiras.

Se nós compararmos agora nosso princípio supremo *formal* da razão prática pura (enquanto **princípio** de uma autonomia da vontade) com todos os princípios *materiais* da moralidade **admitidos** até aqui, podemos representar todos os outros **princípios**, enquanto tais, em uma tábua, na qual efetivamente são ao mesmo tempo esgotados todos os outros casos possíveis, exceto um único princípio formal[63], e dessa maneira **podemos** provar por vistoria que é vão procurar por um princípio diferente daquele agora proposto. Todos os possíveis fundamentos de determinação da vontade são, com efeito, ou meramente *subjetivos* e, portanto, empíricos, ou também *objetivos* e racionais; e ambos são todavia ou *externos* ou *internos*.

Os fundamentos práticos materiais de determinação no princípio da moralidade são:					
Subjetivos				**Objetivos**	
Externos		internos		internos	externos
da educação (segundo Montaigne)	da constituição civil (segundo Mandeville)	do sentimento físico (segundo Epicuro)	do sentimento moral (segundo Hutcheson)	da perfeição (segundo Wolff e os estoicos)	da vontade de Deus (segundo Crusius e outros moralistas teológicos)

Aqueles que estão do lado esquerdo são todos empíricos e manifestamente não são de modo algum aptos ao princípio universal da moralidade. Mas aqueles que estão do lado direito se fundam na razão (pois a perfeição enquanto *qualidade* das coisas e a perfeição suprema, representada na *substância*, isto é, **em** Deus, têm de ser ambas pensadas somente por conceitos racionais). O primeiro conceito, a saber, **o** de *perfeição* pode ser tomado em sentido *teórico* e, nesse caso, ele não significa nada senão a completude de cada coisa em seu gênero (**perfeição**

transcendental) ou a de uma coisa meramente como coisa em geral (**perfeição** metafísica) e disso não é possível tratar aqui. Em sentido *prático*, porém, o conceito de perfeição é a aptidão ou suficiência de uma coisa para qualquer espécie de fins. Essa perfeição enquanto *qualidade* do homem, por conseguinte, **perfeição** interna, nada mais é do que *talento* e aquilo que fortalece ou completa esse **talento** é a *habilidade*. A perfeição suprema na *substância*, isto é, Deus, por conseguinte, **perfeição** externa, (considerada de um ponto de vista prático) é a suficiência desse ser para todos os fins em geral. Agora, se têm de nos ser previamente dados os fins em relação aos quais o conceito de *perfeição* (de uma **perfeição** interna em nós mesmos ou de uma **perfeição** externa em Deus) pode unicamente se tornar fundamento de determinação da vontade, mas **visto que** um fim, enquanto *objeto*, tem de preceder a determinação da vontade mediante uma regra prática e de conter o fundamento da possibilidade de uma tal **determinação**, e **visto que,** a matéria da vontade, tomada enquanto seu fundamento de determinação, é, por conseguinte, sempre empírica, podendo assim servir para o princípio epicurista da doutrina da felicidade, nunca porém para o princípio racional puro da doutrina moral e do dever (do mesmo modo que os / talentos e sua promoção só podem se tornar causa motriz **da vontade** porque eles contribuem para as vantagens da vida ou para a vontade de Deus, quando a concordância com esta foi tomada como objeto da vontade, sem que precedesse um princípio prático independente dessa ideia, só pela *felicidade* que daí esperamos), segue-se então *primeiramente* que todos os princípios aqui estabelecidos são *materiais*, e, *em segundo lugar*, que eles compreendem todos os princípios materiais possíveis, e **segue-se**, por fim, a partir disso a seguinte conclusão: já que os princípios materiais não são de modo algum aptos à suprema lei moral (como foi provado), o *princípio prático formal* da razão pura, segundo o qual a mera forma de uma legislação universal possível mediante nossas máximas tem de constituir o supremo e imediato fundamento de determinação da vontade, é o *único princípio possível* que é apto a imperativos categóricos, isto é, a leis práticas (que tornam as ações dever) e **apto**, em geral, ao princípio da moralidade, na determinação da vontade humana, tanto no julgamento quanto na aplicação a esta vontade.

I
Da dedução dos princípios da razão prática pura

Esta analítica expõe[64] que a razão pura pode ser prática, isto é, pode determinar a vontade por si mesma, independentemente de tudo o que é empírico – e **expõe** isso, certamente, mediante um fato[65] no qual a razão pura se prova prática **pelo** ato[66], a saber, a autonomia nos princípios da moralidade pela qual ela determina a vontade ao ato[67]. Ela mostra, ao mesmo tempo, que esse fato[68] está inseparavelmente ligado à consciência de liberdade da vontade, sendo até mesmo idêntica a ela, pelo que a vontade de um ser racional que, enquanto pertencente ao mundo sensível, reconhece-se necessariamente submetido às leis da causalidade, tal como outras causas eficientes, ao mesmo tempo também no **domínio** prático, é consciente, de um outro lado, a saber, enquanto ser em si mesmo, de sua existência determinável em uma ordem inteligível das coisas, **e** certamente não conforme uma intuição particular de si mesmo, mas conforme certas leis dinâmicas que podem determinar sua causalidade no mundo sensível; pois em outro lugar ficou suficientemente provado que a liberdade, se ela nos é atribuída, nos transfere para uma ordem inteligível das coisas.

/ Se agora comparamos, **com esta analítica,** a parte analítica da crítica da razão especulativa pura, um notável contraste aparece entre as duas. Ali não **eram** os princípios, mas era a *intuição* sensível pura (espaço e tempo) o primeiro dado[69] que tornava possível o conhecimento a priori e, certamente, apenas para objetos dos sentidos. Princípios sintéticos a partir de meros conceitos sem intuição eram impossíveis, ou mais precisamente, esses **princípios** só podiam ter lugar em relação à **intuição** que era sensível e, portanto, apenas **em relação** aos objetos da experiência possível, porque os conceitos do entendimento ligados a essa intuição tornam possível apenas aquele conhecimento que nós denominamos experiência. Com todo o direito, foi negado à razão especulativa todo **o** positivo de um *conhecimento* para além dos objetos da experiência e, portanto, das coisas enquanto números. Essa **razão especulativa** conseguiu colocar em segurança o conceito de números, isto é, a possibilidade e mesmo a necessidade de pensá-los, e **ainda** salvar de todas

as // objeções, por exemplo, a liberdade, considerada negativamente, admitindo-a como totalmente compatível com aqueles princípios e restrições da razão teórica pura, sem contudo nos dar algo determinado a conhecer sobre esses objetos nem algo que amplie o conhecimento sobre eles, visto que ela, ao contrário, cortou inteiramente qualquer perspectiva quanto a isso.

/ Por outro lado, a lei moral, embora não nos ofereça nenhuma *perspectiva*, oferece todavia um fato[70] absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e de toda extensão de nosso uso teórico da razão, fato que oferece indícios de um puro mundo do entendimento, que até mesmo o *determina positivamente* e nos permite conhecer algo dele, a saber, uma lei.

Essa lei deve fornecer ao mundo sensível, enquanto uma *natureza sensível* (no que concerne os seres racionais), a forma de um mundo do entendimento, isto é, de uma *natureza suprassensível*, sem contudo prejudicar seu mecanismo. Ora, a natureza, no sentido mais geral, é a existência das coisas sob leis. A natureza sensível dos seres racionais em geral é a existência desses seres sob leis empiricamente condicionadas e é, portanto, para a razão, *heteronomia*. A natureza suprassensível desses mesmos seres é, pelo contrário, a sua existência segundo leis independentes de toda condição empírica e, portanto, pertencem à *autonomia* da razão pura. E visto que são práticas as leis segundo as quais a existência das coisas depende do conhecimento, a natureza suprassensível, na medida em que dela podemos fazer um conceito para nós, não é nada senão *uma natureza sob a autonomia da razão prática pura*. Mas a lei dessa autonomia é a lei moral, que é a lei fundamental de uma natureza suprassensível e de um puro / mundo do entendimento, cujo antítipo[71] deve existir no mundo sensível, mas ao mesmo tempo sem prejuízo às leis desse mundo. Poderíamos chamar a primeira de *natureza arquetípica* (*natura archetypa*) que conhecemos apenas na razão, mas a última de natureza ectípica (*natura ectypa*), porque ela contém o possível efeito da ideia da primeira enquanto fundamento de determinação da vontade. Pois pelo ato[72] a lei moral nos transfere, em ideia, para uma natureza na qual a razão pura, se fosse acompanhada com a capacidade física que lhe é adequada, produziria o sumo bem, e ela determina a nossa

vontade a outorgar ao mundo sensível a forma de um todo de seres racionais.

A observação mais comum sobre si mesmo confirma que essa ideia efetivamente serve, por assim dizer enquanto esboço, de modelo para determinação da nossa vontade. //

Se a máxima segundo a qual eu tenho a intenção de dar um testemunho é examinada pela razão prática, eu sempre verifico como ela seria se valesse como lei universal da natureza. É manifesto que, desse modo, ela necessitaria cada um à veracidade. Pois não pode ser compatível com a universalidade de uma lei da natureza aceitar depoimentos como provando **algo** e, no entanto, como **sendo** premeditadamente falsos. Do mesmo modo, a máxima que eu adoto / em vista da livre disposição sobre a minha vida é determinada imediatamente quando eu me pergunto como ela teria de ser para que subsistisse uma natureza segundo uma lei desta **máxima**[73]**.** Manifestamente, ninguém poderia, em uma tal natureza, colocar fim *arbitrariamente* à sua vida, pois uma tal constituição não seria uma ordem durável da natureza; e o mesmo **se passa** em todos os outros casos. Mas na natureza efetiva, na medida em que ela é um objeto da experiência, a vontade livre não se determina por si própria **às** máximas que poderiam fundar, por si mesmas, uma natureza segundo leis universais, ou mesmo que conviriam a uma natureza que fosse ordenada segundo estas **leis**; pelo contrário, são as inclinações privadas que constituem certamente um todo da natureza segundo leis patológicas (físicas), embora não uma natureza que seria possível unicamente por nossa vontade segundo leis práticas puras. Todavia, nós somos conscientes, pela razão, de uma lei, à qual estão submetidas todas as nossas máximas, como se uma ordem natural tivesse ao mesmo tempo de se originar por nossa vontade. Logo, essa **lei** tem de ser a ideia de uma natureza não empiricamente dada, mas ainda assim possível pela liberdade e, portanto, **a ideia de** uma natureza suprassensível, à qual nós concedemos realidade objetiva, ao menos em uma relação prática, porque nós a consideramos como objeto de nossa vontade enquanto seres racionais puros.

/ Assim, a diferença entre as leis de uma natureza à qual *a vontade está submetida* e **as leis de** uma *natureza que* está submetida *a uma vontade* (tendo em vista aquilo que, nessa **vontade**, tem relação com suas ações livres) repousa no seguinte: no primeiro **caso** os objetos têm de ser causas

das representações que determinam a vontade, ao passo que no segundo a vontade deve ser causa dos objetos, de modo que a causalidade destes encontre seu fundamento de determinação unicamente na faculdade pura da razão, a qual por isso pode também ser denominada uma razão prática pura.

Portanto, são muito diferentes os dois problemas: *de um lado*, como a razão pura pode *conhecer* a priori objetos e, *de outro lado*, como ela pode ser imediatamente um fundamento de determinação // da vontade, isto é, da causalidade do ser racional em vista da efetividade dos objetos (meramente pelo pensamento da validade universal de suas próprias máximas enquanto leis[74]).

O primeiro **problema**, enquanto pertencente à crítica da razão especulativa pura, exige primeiramente que seja explicado como são possíveis a priori intuições, sem as quais absolutamente nenhum objeto pode nos ser dado e, portanto, também nenhum objeto pode ser conhecido sinteticamente**;** e a solução **desse problema** consiste em **afirmar** que as **intuições** todas são apenas sensíveis, não tornando possível, portanto, nenhum conhecimento especulativo que vá além do que a experiência possível alcança, / e **em afirmar** que todos os princípios daquela razão pura especulativa[75] não fazem, por isso, nada além do que tornar possível a experiência, seja dos objetos dados, seja daqueles que poderiam nos ser dados ao infinito, mas que nunca são completamente dados.

O segundo **problema**, enquanto pertencente à crítica da razão prática, não exige nenhuma explicação de como são possíveis os objetos da faculdade de desejar, pois isso é deixado para a crítica da razão especulativa, enquanto problema do conhecimento teórico da natureza; ele **exige** apenas **explicação de** como a razão pode determinar a máxima da vontade: se isso acontece apenas por meio de representações empíricas, enquanto fundamentos de determinação, ou se a razão pura também **seria** prática e uma lei de uma ordem natural possível, que não pode de modo algum ser cognoscível empiricamente. A possibilidade de uma tal natureza suprassensível, cujo conceito pode ser ao mesmo tempo o fundamento da efetividade **dessa natureza** mediante nossa vontade livre, não precisa de nenhuma intuição a priori (de um mundo inteligível), a qual nesse caso, enquanto suprassensível, teria também de ser impossível para nós. Pois

trata-se apenas do fundamento de determinação do querer nas máximas **desse querer**: se é um conceito empírico ou um conceito da razão pura (da conformidade à lei **dessas máximas** em geral) e como **o fundamento de determinação** pode ser **este último**. Se a causalidade da vontade é ou não suficiente para a efetividade dos objetos cabe aos / princípios teóricos da razão julgar, como investigação sobre a possibilidade dos objetos do querer, cuja intuição, portanto, no problema prático, não constitui nenhum momento deste último. Trata-se aqui não do resultado, mas apenas da determinação da vontade e do fundamento de determinação da máxima desta, enquanto uma vontade livre. Pois, se, somente para a razão pura, a *vontade* é conforme à lei, então pouco importa a *capacidade* da vontade na execução // e se se origina ou não efetivamente uma tal **natureza** segundo essas máximas da legislação de uma natureza possível; a crítica não se preocupa com isso de modo algum, investigando assim se e como a razão pura pode ser prática, isto é, imediatamente determinante para a vontade.

Nessa empresa a crítica pode, sem censura, começar pelas leis práticas puras e sua efetividade, e tem de **começar por elas**. Mas ao invés da intuição ela coloca como fundamento para **essas leis** o conceito de sua existência[76] no mundo inteligível, a saber, **o conceito** de liberdade. Pois este **conceito** não tem outro significado e essas leis só são possíveis com relação à liberdade da vontade, mas, sob a pressuposição dessa **liberdade, elas** são necessárias, ou inversamente, a **liberdade** é necessária porque essas leis, enquanto postulados práticos, são necessárias. Agora, para além disso / não se pode explicar como é possível essa consciência das leis morais ou, o que é o mesmo, a **consciência** da liberdade; **pode-se** apenas defender, e muito bem, na crítica teórica a admissibilidade **da liberdade**.

A *exposição* do princípio supremo da razão prática está agora terminada, isto é, foi mostrado, primeiramente, o que ele contém, que ele se mantém por si mesmo totalmente a priori e independentemente dos princípios empíricos e, em seguida, em que ele se distingue de todos os outros princípios práticos. Com a *dedução*, isto é, a justificação de sua validade objetiva e universal e o discernimento da possibilidade de uma tal proposição sintética a priori, não nos é permitido esperar avançar tão bem quanto ocorreu com os princípios do entendimento teórico puro. Pois estes referiam-se apenas aos objetos da experiência possível, a saber, aos fenômenos, e pôde-se provar que esses fenômenos só podiam ser

conhecidos enquanto objetos da experiência porque são subsumidos às categorias segundo a regra daquelas leis **e** que, por conseguinte, toda a experiência possível tem de ser conforme a essas leis. Mas eu não posso tomar o mesmo caminho para a dedução da lei moral. Pois **ela** não concerne ao conhecimento da constituição dos objetos que possam ser dados à razão em outro lugar **e** de algum outro modo, mas antes a um conhecimento, na medida em que este possa ser o fundamento da existência dos próprios objetos e **na medida em que** a razão por si mesma[77] tenha / causalidade em um ser racional, ou seja, a razão pura possa ser considerada como uma faculdade que determina imediatamente a vontade.

Ora, mas todo o discernimento humano chega ao fim tão logo alcançamos as forças // fundamentais ou as faculdades fundamentais; pois a possibilidade destas não pode ser concebida por nada, não sendo tampouco permitido que sejam inventadas e admitidas a bel-prazer. Por isso, no uso teórico da razão, só a experiência pode nos dar o direito de admiti-las. Mas esse sucedâneo, **que consiste em** invocar provas empíricas no lugar de uma dedução a partir das fontes do conhecimento a priori, também nos é retirado aqui, em vista da faculdade da razão prática pura. Pois aquilo que precisa buscar na experiência o fundamento de prova de sua efetividade tem de ser, segundo os fundamentos de sua possibilidade, dependente dos princípios da experiência, e **isso** pode ser considerado impossível para tal razão pura e ainda assim prática devido ao seu próprio conceito. A própria lei moral é dada, por assim dizer, como um fato da razão pura[78], do qual somos conscientes a priori e que é apoditicamente certo, presumindo que não se poderia encontrar, na experiência, nenhum exemplo em que ela seja cumprida exatamente. Portanto, a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum empenho da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada, e, / por conseguinte, mesmo se quiséssemos renunciar à certeza apodítica, **ela não pode** ser confirmada pela experiência, nem ser desse modo provada a posteriori; e ainda assim ela se estabelece por si mesma.

Porém, algo diferente e totalmente paradoxal entra no lugar dessa dedução do princípio moral buscada inutilmente, a saber, que **esse princípio**, inversamente, serve ele mesmo como princípio para a dedução

de uma faculdade insondável, que nenhuma experiência pode provar, mas que a razão especulativa tinha de admitir ao menos como possível (para encontrar entre suas ideias cosmológicas o incondicionado segundo sua causalidade, a fim de não contradizer a si mesma), a saber, a faculdade da liberdade, da qual a lei moral, que não precisa, ela mesma, de quaisquer fundamentos que a justifiquem, prova não apenas a possibilidade, mas a efetividade nos seres que reconhecem essa lei enquanto obrigante para eles. A lei moral é de fato uma lei da causalidade pela liberdade e, portanto, uma lei da possibilidade de uma natureza suprassensível, do mesmo modo que a lei metafísica dos acontecimentos no mundo sensível era uma lei da causalidade da natureza sensível, e a lei moral determina, por conseguinte, aquilo que a filosofia especulativa tinha de deixar indeterminado, a saber, a lei para uma causalidade, cujo conceito era, no interior dessa filosofia, apenas negativo, e assim confere pela primeira vez realidade objetiva a esse conceito. //

/ Essa espécie de credencial fornecida pela lei moral[79], visto que ela própria é estabelecida como um princípio da dedução da liberdade enquanto uma causalidade da razão pura, é inteiramente suficiente, no lugar de toda a justificação a priori, para suprir a demanda da razão teórica[80], já que esta era necessitada a *admitir* ao menos a possibilidade de uma liberdade. Pois a lei moral prova a sua realidade de maneira satisfatória também para a crítica da razão especulativa ao acrescentar uma determinação positiva a uma causalidade pensada apenas negativamente, cuja possibilidade era para a razão especulativa incompreensível, mas ainda assim necessariamente admitida, ou seja, ao acrescentar o conceito de uma razão determinando imediatamente a vontade (pela condição de uma forma legal e universal de suas máximas) e assim ela é capaz de dar, pela primeira vez, realidade objetiva, embora apenas prática, à razão que se tornava sempre transcendente quando queria proceder especulativamente com suas ideias, transformando seu uso *transcendente* em um uso *imanente* (sendo, ela mesma, pelas ideias, causa eficiente no campo da experiência).

A determinação da causalidade dos seres no mundo sensível nunca podia ser, enquanto tal, incondicionada e, no entanto, tem de haver necessariamente, para toda série das condições, algo incondicionado e, por conseguinte, também uma causalidade que se determina totalmente por si /

mesma. Por isso, a ideia de liberdade enquanto uma faculdade de espontaneidade absoluta não era uma demanda mas, *no que concerne a sua possibilidade*, um princípio analítico da razão especulativa pura. No entanto, visto que é absolutamente impossível dar, em alguma experiência, um exemplo conforme **a essa ideia**, porque entre as causas das coisas enquanto fenômenos não pode ser encontrada nenhuma determinação da causalidade que fosse absolutamente incondicionada, nós só pudemos *defender* o *pensamento* de uma causa agindo livremente, quando nós aplicamos esse **pensamento** a um ser no mundo sensível, na medida em que esse **ser** é considerado por outro lado também como número, ao mostrarmos que não é contraditório considerar todas as suas ações como fisicamente condicionadas, na medida em que são fenômenos, e ainda assim **considerar** a sua causalidade ao mesmo tempo como fisicamente incondicionada, na medida em que o ser agente é um ser do entendimento[81], adotando assim o conceito de liberdade como princípio regulativo da razão; pelo qual eu certamente não conheço o que seja o objeto ao qual é atribuída uma tal causalidade, mas removo o obstáculo porque, de um lado, na explicação dos acontecimentos do mundo e, portanto, **na explicação** das ações de seres // racionais, eu reconheço ao mecanismo da necessidade natural a justiça em remontar, ao infinito, do condicionado à condição, mas, de outro lado, mantenho aberto para a razão / especulativa o lugar para ela vazio, a saber, o inteligível, para transferir para lá o incondicionado. Mas eu não podia *realizar* esse *pensamento*, isto é, transformá-lo em *conhecimento* de um ser agindo assim, nem sequer segundo a sua mera possibilidade. Agora a razão prática pura preenche esse lugar vazio mediante uma lei determinada da causalidade em um mundo inteligível (**da causalidade** por liberdade), a saber, **mediante** a lei moral. Com isso a razão especulativa certamente não cresce em nada quanto ao seu discernimento, mas sim quanto à *garantia* do seu conceito problemático de liberdade, ao qual é conferida *realidade objetiva* e, embora apenas prática, ainda assim indubitável. Mesmo o conceito de causalidade, cuja aplicação e, portanto, também o significado, só tem propriamente lugar em relação aos fenômenos, a fim de conectá-los em experiências (como prova a *Crítica da razão pura*), não é ampliado **pela razão prática** de modo que ela estenda seu uso para além dos limites **que foram** pensados. Pois se isso lhe dissesse respeito, então ela teria de pretender mostrar como a relação lógica entre o fundamento e a

consequência poderia ser usada sinteticamente em um modo de intuição diferente da sensível, isto é, **mostrar** como seria possível a *causa noumenon*; o que ela não pode de modo algum fazer, mas **o** que ela, enquanto razão prática, sequer leva em conta, na medida em que ela apenas coloca o *fundamento de determinação* da causalidade / do ser humano enquanto ser sensível (**causalidade** que é dada) *na razão pura* (que por isso se chama prática) e, portanto, ela usa o próprio conceito de causa, de cuja aplicação aos objetos em função do conhecimento teórico ela pode nesse caso abstrair completamente (porque esse conceito é encontrado sempre a priori no entendimento, mesmo independentemente de toda intuição), não para conhecer objetos, mas para determinar a causalidade em vista **dos objetos** em geral, portanto, sob nenhum outro ponto de vista senão o prático; e, por isso, **ela** pode transferir o fundamento de determinação da vontade para a ordem inteligível das coisas, na medida em que ela ao mesmo tempo confessa de bom grado não compreender de modo algum que espécie de determinação o conceito de causa poderia ter para o conhecimento dessas coisas. Não há dúvida de que a **razão prática** tem de conhecer de maneira determinada a causalidade em vista das ações da vontade no mundo sensível, pois caso contrário ela não poderia produzir efetivamente nenhum ato. Mas **quanto ao** conceito que ela faz de sua // própria causalidade enquanto númeno, ela não precisa determiná-lo teoricamente em função do conhecimento de sua existência suprassensível e, portanto, **não precisa** poder lhe dar, nessa medida, significado. Pois mesmo sem isso **o conceito** recebe significado, embora apenas para o uso prático, a saber, pela lei moral. Também considerado teoricamente ele permanece sempre um conceito puro do entendimento, dado a priori, que pode ser aplicado / aos objetos, sejam eles dados sensivelmente ou não sensivelmente; se bem que no último caso ele não tenha nenhum significado e nenhuma aplicação teóricos determinados, sendo antes simplesmente um pensamento formal, mas ainda assim essencial, do entendimento sobre um objeto em geral. O significado que a razão lhe confere pela lei moral é unicamente prático, visto que, com efeito, a ideia da lei de uma causalidade (da vontade) tem ela própria causalidade ou é o fundamento de determinação dessa **causalidade**.

II
Da autorização da razão pura, em seu uso prático, a uma ampliação que não lhe é por si mesma possível no uso especulativo

Com o princípio moral estabelecemos uma lei da causalidade que coloca o fundamento de determinação dessa causalidade para além de todas as condições do mundo sensível, e nós não apenas *pensamos* a vontade como sendo determinável enquanto pertencente a um mundo inteligível e, por conseguinte, o sujeito dessa vontade (o homem) meramente enquanto pertencente a um mundo do entendimento puro, embora para nós desconhecido nessa relação (o que, segundo a crítica / da razão especulativa pura, podia acontecer), mas nós também *determinamos a vontade* em vista de sua causalidade, mediante uma lei que não pode ser de modo algum contada como uma lei da natureza do mundo sensível; e, assim, nós *ampliamos* nosso conhecimento para além dos limites do mundo sensível[82], o que é contudo uma presunção que a *Crítica da razão pura* declarou como nula em toda a especulação. Agora, como é possível unir aqui o uso prático da razão com o uso teórico dessa mesma razão em vista da determinação dos limites de sua faculdade?

David Hume, do qual se pode dizer propriamente que tenha começado todos os ataques[83] aos direitos de uma razão pura, que tornaram necessária uma investigação completa dessa razão, concluiu o seguinte. O conceito de // *causa* é um conceito que contém a *necessidade* da conexão da existência daquilo que é diverso e precisamente na medida em que é diverso, de modo que se A é posto, eu reconheço que também tem de existir, necessariamente, algo totalmente diverso dele, B. Mas a necessidade só pode ser atribuída a uma conexão na medida em que esta é conhecida a priori; pois a experiência só daria a conhecer, quanto a uma ligação, que ela existe, mas não que ela exista necessariamente dessa maneira. Agora, é impossível, diz Hume, conhecer a priori e como necessária a ligação entre uma coisa e *outra* (ou entre uma determinação e outra / totalmente diversa dela), se elas não são dadas na percepção. Portanto, o conceito de uma causa é ele mesmo mentiroso e enganador, e é, para falar dele de maneira mais amena, uma ilusão que só é desculpável

na medida em que o *hábito* (uma necessidade *subjetiva*) de perceber como associadas entre si certas coisas ou suas determinações frequentemente simultâneas ou sucessivas segundo a sua existência, é tomado desapercebidamente como uma necessidade *objetiva* de colocar nos próprios objetos uma tal conexão; e assim o conceito de uma causa é contrabandeado e adquirido ilegitimamente e, mais do que isso, não pode nunca ser adquirido ou certificado, porque ele exige uma conexão em si nula, quimérica, insustentável perante qualquer razão, e à qual nenhum objeto pode jamais corresponder. Assim, em vista de todo conhecimento concernente à existência das coisas (permanecendo a matemática, portanto, excetuada), o *empirismo* foi primeiramente introduzido como a única fonte dos princípios, mas junto com ele também o mais rigoroso *ceticismo*, mesmo em vista de toda a ciência da natureza (enquanto filosofia). Pois segundo tais princípios nós nunca podemos *inferir* uma consequência a partir de determinações dadas das coisas, segundo sua existência, (pois para isso seria / exigido o conceito de uma causa, **conceito** que contém a necessidade de uma tal conexão), mas apenas esperar, como de costume **e** segundo a regra da imaginação, casos semelhantes, não sendo essa expectativa porém jamais segura, mesmo que sejam encontrados com a maior frequência. Com efeito, sobre nenhum acontecimento poderíamos dizer: algo *tem de* precedê-lo, do qual ele *necessariamente* se seguiu, isto é, ele tem de possuir uma *causa*; e, por conseguinte, mesmo se conhecêssemos casos em que esse **algo o** precedeu com uma frequência tão elevada que uma regra pôde ser deles derivada, nem assim se poderia admitir isso como ocorrendo sempre e necessariamente dessa maneira, e, portanto, teríamos de conceder ao cego acaso, no qual cessa todo o // uso da razão, o seu direito; o que fundamenta solidamente e torna incontestável o ceticismo em vista das inferências que remontam dos efeitos às causas.

A matemática até então havia ainda escapado, porque Hume acreditava que suas proposições fossem todas analíticas, isto é, progredissem de uma determinação à outra por identidade e, portanto, segundo o princípio da contradição (o que no entanto é falso, já que **essas proposições** são, pelo contrário, todas sintéticas e embora a geometria, por exemplo, não tenha a ver com a existência das coisas, mas somente com a sua determinação a priori em uma intuição possível, ainda assim ela passa, mediante conceitos

de causa, de uma determinação A para uma **determinação** B que é totalmente diversa, mas ainda assim conectada necessariamente com / **a determinação A**). Mas essa ciência tão louvada por sua certeza apodítica também tem, por fim, de sucumbir, apesar de todo o seu orgulho, ao *empirismo nos princípios*, devido à mesma razão pela qual Hume colocou o hábito no lugar da necessidade objetiva no conceito da causa, e **ela tem** de se resignar a diminuir suas temerárias pretensões de comandar a priori a anuência, esperando assim a aprovação, para a validade universal de suas proposições, do favorecimento de observadores que, enquanto testemunhas, não se recusariam a reconhecer que aquilo que o geômetra propõe como princípios, eles sempre o perceberam dessa maneira e que, por conseguinte, permitiriam que, de agora em diante, se pudesse esperar assim, embora não fosse mesmo necessário. Dessa maneira o empirismo de Hume quanto aos princípios também conduz inevitavelmente ao ceticismo, mesmo em vista da matemática, por conseguinte, em todo o uso teórico *científico* da razão (pois esse **uso** pertence ou à filosofia ou à matemática). Deixo para cada um julgar, por si próprio, se o uso comum da razão (frente a tão terrível derrubada que se vê ocorrer com os dirigentes do conhecimento) se sairá melhor e não se envolverá, pelo contrário, de maneira ainda mais irremediável nessa mesma destruição de todo o saber, e **se**, portanto, um ceticismo *mais universal* não teria de se seguir / desses mesmos princípios (**ceticismo** que atingiria, por certo, apenas os eruditos).

Agora, no que concerne ao meu empenho na *Crítica da razão pura*, que foi certamente ocasionado pela doutrina humeana da dúvida, mas que foi ainda muito além e abarcou todo o campo da razão teórica pura no uso sintético e, portanto, também aquilo se chama de metafísica em geral, // eu procedi da seguinte maneira em vista da dúvida posta pelo filósofo escocês concernente ao conceito de causalidade. Hume, tendo tomado (como também acontece em quase todo lugar) os objetos da experiência por *coisas em si mesmas*, foi totalmente correto em declarar o conceito de causa como enganoso e como falso embuste; pois quanto às coisas em si mesmas e suas determinações, enquanto tais, não se pode discernir em que medida, porque algo A seja posto, também tenha de ser posto necessariamente algo outro B, e **Hume**, portanto, não podia admitir de modo algum um tal conhecimento a priori das coisas em si mesmas. Esse

homem perspicaz não podia muito menos aceitar uma origem empírica desse conceito, pois esta contradiz diretamente a necessidade da conexão que constitui **o que é** essencial no conceito de causalidade; e, por conseguinte, o conceito foi banido e em seu lugar entrou o hábito na observação do curso das percepções.

/ Resultou das minhas investigações, porém, que os objetos, com os quais temos que ver na experiência, não são de modo algum coisas em si mesmas, mas meros fenômenos, e que, embora quanto às coisas em si mesmas nada se possa observar, e seja mesmo impossível discernir, como, sendo posto A, deva ser *contraditório* não pôr B, que é totalmente diverso de A (a necessidade da conexão entre A enquanto causa e B enquanto efeito), pode-se ainda muito bem pensar que, enquanto fenômenos, eles têm de ser necessariamente ligados *em uma experiência* de certa maneira (por exemplo, em vista das relações temporais) e não podem ser separados sem *contradizer* aquela ligação, mediante a qual é possível essa experiência, na qual eles são objetos e unicamente na qual são cognoscíveis para nós. E assim também ocorreu de fato, de modo que eu pude provar o conceito de causa não apenas segundo a sua realidade objetiva em vista dos objetos da experiência, mas também *deduzi-lo* enquanto conceito a priori devido à necessidade da conexão que ele traz consigo, isto é, expor a sua possibilidade a partir do entendimento puro, sem fontes empíricas, e assim, após a remoção do empirismo quanto à sua origem, pude eliminar a sua consequência inevitável, a saber, o ceticismo, primeiramente em vista da ciência da natureza e, em seguida, devido às consequências que se seguem perfeitamente dos mesmos fundamentos, / também em vista da matemática, ambas ciências que se referem aos objetos da experiência possível, e **pude**, com isso, **eliminar** toda // toda a dúvida quanto a tudo aquilo que a razão teórica afirma discernir.

Mas o que se passa com a aplicação dessa categoria de causalidade (e assim também de todas as outras, pois sem elas não pode haver nenhum conhecimento daquilo que existe) às coisas que não são objetos da experiência possível, mas que se encontram para além dos limites dessa **experiência**? Pois eu pude deduzir a realidade objetiva desses conceitos apenas em vista dos *objetos da experiência possível*. Mas por eu tê-las salvo apenas no caso em que estabeleci que com elas os objetos podem ser *pensados*, embora não determinados a priori, exatamente isso lhes

forneceu um lugar no entendimento puro, a partir do qual elas podem ser referidas a objetos em geral (sensíveis ou não sensíveis). Se ainda falta algo, trata-se da condição *de aplicação* dessas categorias e, especialmente, da categoria de causalidade, aos objetos, a saber, a intuição, a qual, caso não seja dada, torna impossível a aplicação, *em função do conhecimento teórico* do objeto enquanto númeno; **aplicação** que se torna totalmente interditada, se alguém nela se arrisca (assim como aconteceu na *Crítica da razão pura*), ainda que / a realidade objetiva do conceito sempre permaneça, podendo ser usado também quanto aos númenos, mas sem que se possa determinar minimamente esse conceito teoricamente e gerar com isso um conhecimento. Pois que esse conceito não contenha nada de impossível, mesmo em relação a um objeto, foi provado por seu lugar lhe ter sido assegurado no entendimento puro em toda aplicação aos objetos dos sentidos, e mesmo que depois, referido às coisas em si mesmas (que não podem ser objetos da experiência), não seja capaz de nenhuma determinação para a representação de *um objeto determinado* em função de um conhecimento teórico, ele poderia ainda assim, em função de qualquer outro **uso** (talvez o prático), ser capaz de uma determinação para a sua aplicação; o que não seria o caso se esse conceito de causalidade contivesse, de acordo com Hume, algo absolutamente impossível de pensar.

Agora, para descobrir essa condição da aplicação do conceito pensado aos númenos, nós precisamos apenas lembrar *por que nós não nos contentamos com a aplicação desse conceito aos objetos da experiência*, mas antes gostaríamos muito de usá-lo também quanto às coisas em si mesmas. Pois ali mostra-se imediatamente que não é um ponto de vista teórico, mas **um ponto de vista** prático que torna isso uma necessidade. // Para a especulação, mesmo se obtivéssemos êxito nisso, ainda / não faríamos nenhuma verdadeira aquisição no conhecimento da natureza, nem, em geral, em vista dos objetos que nos possam ser dados de alguma maneira, mas daríamos quando muito um largo passo daquilo que é sensivelmente condicionado (onde já temos muito o que fazer para permanecer nele e para percorrer diligentemente a série das causas) para o suprassensível, a fim de acabar e limitar nosso conhecimento do lado dos fundamentos, embora permaneça sempre, sem ser preenchida, uma fenda infinita entre este limite e aquilo que nós conhecemos, e nós teríamos

dado ouvido mais a uma vã curiosidade do que a um desejo aprofundado pelo saber.

Mas além da relação em que o *entendimento* se encontra com os objetos (no conhecimento teórico), ele também tem uma **relação** com a faculdade de desejar, que por isso se chama vontade, e **que se chama** vontade pura na medida em que o entendimento puro (que nesse caso se chama razão) é prático mediante a mera representação de uma lei. A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é o mesmo, de uma razão prática pura é dada a priori na lei moral, por assim dizer, mediante um fato[84]; pois pode-se designar assim uma determinação da vontade que é inevitável, embora não se baseie em princípios empíricos. Mas no conceito de uma vontade já está contido o conceito de causalidade e, portanto, no conceito de uma vontade pura **está contido** o de / uma causalidade com liberdade, isto é, **de uma causalidade** que não é determinável segundo leis da natureza, por conseguinte, que não é capaz de nenhuma intuição empírica como prova de sua realidade, mas que ainda assim justifica perfeitamente sua realidade objetiva na lei prática pura a priori, certamente (como se pode facilmente discernir) não em função do uso teórico, mas meramente do uso prático da razão. Ora, o conceito de um ser que tem vontade livre é o conceito de uma *causa noumenon*, e o que nos assegura de que esse conceito não contradiga a si mesmo é o seguinte: o conceito de uma causa, enquanto totalmente originado no entendimento puro, **tendo** ao mesmo tempo assegurada, também pela dedução, a sua realidade objetiva em vista dos objetos em geral, **sendo** independente, segundo sua origem, de todas as condições empíricas e, por conseguinte, não **sendo** por si mesmo restrito aos fenômenos (seria caso pretendesse fazer dele um uso teórico determinado), pode, sem dúvida, ser aplicado às coisas enquanto puros seres do entendimento. Mas porque nenhuma intuição, a qual só pode ser sempre sensível, pode ser colocada como base para essa aplicação, então a *causa noumenon*, em vista do uso teórico da razão, // embora seja um conceito possível e pensável, é ainda assim um conceito vazio. Mas com isso eu não pretendo agora *conhecer teoricamente* a constituição de um ser *na medida em que* ele tem uma vontade *pura*; é / suficiente para mim apenas designá-lo, dessa maneira, como tal e, por conseguinte, apenas ligar o conceito de causalidade com **o** de liberdade (e com aquilo que lhe é inseparável, a lei moral enquanto seu fundamento de determinação); sem

dúvida, a autorização para isso me é dada pela origem pura, não empírica, do conceito de causa, na medida em que eu não me considero autorizado a fazer nenhum outro uso dele senão em relação à lei moral que determina a sua realidade, isto é, **a fazer dele** apenas um uso prático.

Se, com Hume, eu tivesse tirado do conceito de causalidade a realidade objetiva no uso teórico[85], não apenas em vista das coisas em si mesmas (do suprassensível), mas também em vista dos objetos dos sentidos, então ele teria perdido todo significado e, enquanto um conceito teoricamente impossível, seria declarado como totalmente inútil; e visto que do nada não se pode fazer nenhum uso, o uso prático de um conceito *teoricamente nulo* teria sido totalmente absurdo. Mas, como o conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada é por certo teoricamente vazio (sem nenhuma intuição que lhe seja conveniente), mas ainda assim sempre possível, relacionando-se a um objeto indeterminado, e como, ao invés disso, é dado a esse **conceito,** na lei moral e, portanto, em uma relação prática, significado, então eu não possuo certamente nenhuma intuição que determine para ele a sua realidade objetiva teórica, mas / ele tem no entanto aplicação efetiva, que se deixa apresentar *in concreto* nas intenções ou máximas, isto é, **tem** realidade prática que pode ser indicada; o que é, pois, suficiente para sua legitimação mesmo em vista de números.

Mas, uma vez introduzida no campo do suprassensível, essa realidade objetiva de um conceito puro do entendimento fornece de agora em diante a todas as outras categorias também realidade objetiva, embora apenas na medida em que elas estão *em ligação necessária* com o fundamento de determinação da vontade pura (com a lei moral), mas unicamente aquela **realidade objetiva** aplicável apenas praticamente, sem que ela tenha contudo, sobre os conhecimentos teóricos desses objetos, enquanto discernimento da natureza **dos objetos** mediante a razão pura, a mínima influência para ampliar esse **conhecimento**. Assim como o que veremos também a seguir, **as categorias** têm referência apenas aos seres enquanto *inteligências* e mesmo nestes **têm referência** apenas à relação da *razão* com a // *vontade*, e portanto, apenas à relação *prática* e, para além disso, não se arrogam nenhum conhecimento **desses seres**; no entanto, quanto às outras propriedades que possam ser trazidas em ligação com **as categorias** e que pertencem ao modo de representação teórico de tais coisas suprassensíveis, elas não são contadas, sejam elas quais forem, em seu

conjunto, como **um** saber, mas apenas como autorização (do ponto de vista prático, porém, mesmo como necessidade) para admiti-las e / pressupô-las, mesmo ali onde se admitem[86] seres suprassensíveis (como Deus) segundo uma analogia, isto é, **segundo** a relação pura da razão, de que nós nos servimos praticamente em vista do sensível, não fornecendo à razão teórica pura, mediante **essa** aplicação ao suprassensível apenas do ponto de vista prático, o mínimo encorajamento para exaltar-se no transcendente.

Segundo capítulo
Do conceito de um objeto da razão prática pura

Por um conceito da razão prática[87] eu entendo a representação de um objeto como um efeito possível pela liberdade. Ser um objeto do conhecimento prático enquanto tal significa, portanto, apenas a relação da vontade com a ação pela qual **esse objeto,** ou o seu contrário, seria tornado efetivo, e o julgamento sobre algo ser ou não um objeto da razão prática *pura* consiste apenas em distinguir a possibilidade ou impossibilidade de *querer* a ação pela qual, se tivéssemos capacidade para tanto (sobre isso a experiência tem de julgar), certo objeto tornar-se-ia / efetivo. Se o objeto é admitido como fundamento de determinação de nossa faculdade de desejar, então a sua *possibilidade física* pelo uso livre de nossas forças tem de preceder o julgamento sobre ele ser ou não um objeto da razão prática. Pelo contrário, se a lei pode ser considerada a priori como fundamento de determinação da ação e, portanto, se essa **ação pode ser considerada** como determinada pela razão prática pura, então o juízo sobre algo ser ou não um objeto da razão prática é totalmente independente da comparação com a nossa // capacidade física e a questão consiste apenas em **saber** se nos é permitido *querer* uma ação dirigida à existência de um objeto, caso esse **objeto** estivesse em nosso poder; por conseguinte, a *possibilidade moral* tem de preceder a ação, pois então o fundamento de determinação da ação não é o objeto, mas a lei da vontade.

Os únicos objetos de uma razão prática são, portanto, o *bem* e o *mal*. Pois pelo primeiro entende-se um objeto necessário da faculdade de desejar e pelo segundo entende-se um objeto da faculdade de aversão, mas ambos segundo um princípio da razão.

Se o conceito do bem não deve ser derivado de uma lei prática precedente, mas **deve**, pelo contrário, servir de fundamento a essa **lei**, então ele / só pode ser o conceito de algo, cuja existência promete prazer, e assim determina a causalidade do sujeito, isto é, a faculdade de desejar, para produzi-lo. Agora, porque é impossível discernir a priori qual

representação será acompanhada de *prazer* e qual **será**, pelo contrário, acompanhada de *desprazer*, caberia simplesmente à experiência estipular o que é imediatamente bom ou mau. A propriedade do sujeito, unicamente em relação à qual pode ser feita essa experiência, é o *sentimento* de prazer e desprazer, enquanto uma receptividade pertencente ao sentido interno, e desse modo o conceito daquilo que é imediatamente bom teria de remeter apenas àquilo que está imediatamente ligado à sensação de deleite, e o **conceito do** absolutamente mal teria de se referir àquilo que suscita imediatamente a dor. Contudo, visto que isso já contraria o uso da linguagem, que distingue o *agradável* do *bem* e o *desagradável* do *mal* e requer julgar o bem e o mal sempre pela razão e, portanto, por conceitos que se deixam comunicar universalmente, e não **julgar** pela mera sensação, que é restringida aos sujeitos[88] individuais e sua receptividade, e **visto que** um prazer ou um desprazer, porém, não pode ser, por si mesmo, ligado imediatamente à representação de um objeto a priori, o filósofo que se acredita forçado a colocar um sentimento de prazer como fundamento para seu / julgamento prático chamaria de *bom* aquilo que é um *meio* para o agradável e de *mau* aquilo que é a *causa* do desagrado e da dor; pois o julgamento sobre a relação do meio aos fins pertence, sem dúvida, à razão. Mas, embora a razão seja a única capaz de discernir a conexão do meio com seus propósitos (de modo que também poderíamos definir a vontade como a // faculdade dos fins, na medida em que estes são sempre fundamentos de determinação da faculdade de desejar, segundo princípios), as máximas práticas, que se seguem meramente como meio do conceito de bem mencionado acima, nunca conteriam, como objeto da vontade, algo bom por si mesmo, mas sempre **algo bom** *para outra coisa*; o bem sempre seria simplesmente o útil e aquilo para que é útil teria de residir em todos os casos fora da vontade, na sensação. Agora, se esta, enquanto sensação agradável, tivesse de ser distinguida do conceito de bem, então não haveria absolutamente nada imediatamente bom, mas o bem teria de ser buscado apenas como meio para algo outro, a saber, para um agrado qualquer.

Há uma antiga fórmula das escolas: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali*[89]; e ela tem um uso frequentemente certo, mas também frequentemente muito prejudicial para a filosofia, pois as expressões de *boni* e de *mali* contêm uma /

ambiguidade, por culpa da restrição da linguagem, segundo a qual elas são capazes de um duplo sentido, tornando, por isso, as leis práticas inevitavelmente ambíguas e a filosofia que, ao usar **essas** expressões, se dá conta da diversidade do conceito sob a mesma palavra, sem poder, contudo, encontrar expressões específicas para isso, é forçada a **fazer** distinções sutis, sobre as quais não se pode posteriormente chegar a um acordo, já que a distinção não pôde ser designada imediatamente por nenhuma expressão adequada*.

A língua alemã tem a sorte de possuir as expressões que não deixam essa diferença passar despercebida. Para aquilo que os latinos designam com uma única palavra *bonum*, ela tem dois conceitos muito diferentes e igualmente expressões diferentes: para *bonum das Gute* e *das Wohl*, para o *malum das Böse* e *das Übel*[90] (ou *Weh*[91]), de modo // que consistem em dois / julgamentos muito diferentes sobre uma ação, se consideramos o *bem* e o *mal*[92] dessa **ação** ou o nosso *bem-estar* e o nosso *sofrimento* (mal-estar)[93]. Disso já se segue que a proposição psicológica acima é pelo menos muito incerta se é traduzida assim: nós não desejamos nada, senão em consideração de nosso *bem-estar* ou **nosso** *sofrimento*; pelo contrário, **essa proposição** é indubitavelmente certa e, ao mesmo tempo, é expressa com toda a clareza quando se traduz assim: nós não queremos nada, segundo a instrução da razão, senão na medida em que o tomamos como bom ou mau.

O *bem-estar* ou o *mal-estar* significa sempre uma relação ao nosso estado de *agrado* ou *desagrado*, de deleite e dor, e se, por isso, nós desejamos um objeto ou temos aversão **a ele**, isso só acontece na medida em que ele é referido à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e desprazer que ele provoca. Mas o *bem* ou o *mal* significa sempre uma relação com a *vontade*, na medida em que esta é determinada pela *lei da razão* a adotar algo como seu objeto; pois desse modo a **vontade** nunca é imediatamente determinada pelo objeto e **por** sua representação, mas é antes uma capacidade de fazer de uma regra da razão a causa motriz de uma ação (pela qual um objeto pode se tornar efetivo). O bem, ou mal, é, portanto, referido propriamente às ações, não ao estado da sensação da pessoa / e se algo devesse ser absolutamente (em todo propósito e sem nenhuma outra condição) bom ou mau, ou **se algo devesse** ser tomado como tal, então seria apenas o modo de agir, a máxima da vontade e,

portanto, a própria pessoa agente enquanto homem bom ou mau, que poderia ser chamado assim, mas não uma coisa.

Assim, mesmo que se pudesse sempre rir do estoico que, nas mais intensas dores de gota[94] exclamava: "dor, por mais que você possa me atormentar, eu nunca confessarei que você seja algo mau (χαχον, *malum*)!", ele estava todavia correto. O que ele sentia era um mal-estar e seu grito denunciava isso, mas ele não tinha razão alguma para admitir que isso lhe infligia um mal; pois a dor não diminui em nada o valor de sua pessoa, mas apenas o valor de seu estado. Uma única mentira da qual ele estivesse consciente teria de abater sua coragem; mas a dor servia apenas como ocasião para enaltecê-lo, se ele estivesse consciente de que não a provocou por nenhuma ação injusta e de que por isso não se tornou merecedor de punição.

Aquilo que devemos designar como bom tem de ser, no // juízo de cada ser humano racional, um objeto da faculdade de desejar e o mal **tem de ser,** aos olhos de cada um, um objeto de aversão; por conseguinte, para esse julgamento é preciso, além dos sentidos, também / razão. Assim se passa com a veracidade em oposição à mentira, com a justiça em oposição à violência etc. Mas nós podemos designar como um mal-estar algo que todos têm de declarar ao mesmo tempo como bom, às vezes mediatamente, às vezes até mesmo imediatamente. Aquele que se submete a uma operação cirúrgica, sem dúvida a sente como um mal-estar; mas, pela razão, ele a declara como boa, **assim como** qualquer um. Mas se alguém que gosta de provocar e perturbar as pessoas pacíficas, finalmente leva a pior e acaba recebendo uma bela surra, então isso é, sem dúvida, um mal-estar, mas qualquer um aprova isso, considerando-o, em si mesmo, como bom, mesmo que nada mais resulte disso; e mesmo aquele que a recebeu tem de reconhecer em sua razão que aconteceu de maneira correta, porque ele vê, posta em exercício, a exata proporção entre se sentir bem e agir bem, **proporção** que a razão lhe exibe inevitavelmente.

Sem dúvida, o nosso bem-estar e o nosso sofrimento contam, e certamente **contam** *muito*, no julgamento de nossa razão prática, e, no que concerne a nossa natureza enquanto seres sensíveis, *tudo* o que conta é a nossa *felicidade*, se esta, como a razão prioritariamente exige, é julgada não segundo a sensação passageira, mas segundo a influência que essa contingência tem sobre toda a nossa existência e **sobre** o contentamento

com esta; / mas isso não é *absolutamente tudo* o que conta. O homem, na medida em que pertence ao mundo sensível, é um ser carente e, nessa medida, sua razão tem, sem dúvida, um compromisso irrecusável, por parte da sensibilidade, de cuidar de seu interesse e de adotar máximas práticas em vista da felicidade nessa vida e, se possível, também na vida futura. Mas ele não é, por certo, totalmente animal a ponto de ser indiferente a tudo aquilo que a razão diz por si mesma e de usá-la apenas como instrumento para a satisfação de sua carência enquanto ser sensível. Pois que ele possua razão não o eleva, quanto ao valor, acima da mera animalidade, caso a **razão** deva lhe servir apenas em função daquilo que, nos animais, compete ao instinto; **a razão** desse modo seria apenas uma maneira particular, da qual a natureza teria se servido para equipar o homem para o mesmo fim ao qual os animais estão destinados, sem // destiná-lo a um fim mais elevado. Assim, ele precisa certamente, de acordo com a disposição natural uma vez encontrada nele, de razão para levar sempre em consideração seu bem-estar e seu sofrimento, mas além disso ele possui **razão** também para uma função mais elevada, a saber, não só para refletir sobre aquilo que seja, em si, bom ou mau e que somente a razão pura e de modo algum sensivelmente interessada pode julgar, mas também para distinguir totalmente entre esse julgamento / e aquela **consideração sobre o seu bem-estar e seu sofrimento**, a fim de tornar **o primeiro** a condição suprema dessa última.

Nesse julgamento sobre o bem e o mal, em si, enquanto distinto daquilo que só pode ser designado assim relativamente ao bem-estar e mal-estar, entram em questão os pontos a seguir. Ou um princípio racional já é pensado como **sendo**, por si mesmo, fundamento de determinação da vontade, sem consideração dos possíveis objetos da faculdade de desejar (portanto, meramente pela forma legal da máxima), e então aquele princípio é uma lei prática a priori e a razão pura é admitida como sendo por si mesma prática. Nesse caso, a lei determina *imediatamente* a vontade, a ação que é conforme **à lei** é *boa em si mesma*, e uma vontade cuja máxima é sempre conforme a essa lei, é *boa absolutamente, em todos os propósitos*, e é a *condição suprema de todo o bem*. Ou então um fundamento de determinação da faculdade de desejar precede a máxima da vontade, a qual pressupõe um objeto de prazer ou desprazer e, portanto, algo que **traz** *deleite* ou *dor*, e a máxima da razão de promover aquele e

evitar esta determina as ações, de modo que elas são boas relativamente à nossa inclinação e, portanto, **boas** mediatamente (em consideração a um outro fim, enquanto meio para este **fim**) e então essas máximas nunca podem se chamar leis, embora **possam** ainda assim **se chamar** preceitos práticos racionais. Nesse último caso, o próprio / fim, o deleite que buscamos, não é um *bem*, mas um *bem-estar*, não é um conceito da razão, mas um conceito empírico de um objeto da sensação; e só o uso do meio para isso, ou seja, a ação (porque a reflexão racional é exigida para isso) ainda se chama boa, embora não absolutamente, mas apenas em relação à nossa sensibilidade, em vista de seu sentimento de prazer e desprazer; contudo, a vontade, cuja máxima é afetada por esse **sentimento** não é uma vontade pura, que se dirige apenas àquilo no qual a razão pura pode ser por si mesma prática.

Aqui é o lugar de explicar o paradoxo do método em uma crítica da razão prática, *a saber, que o conceito de // bem e mal tenha de ser determinado não antes da lei moral (para a qual, aparentemente*, ***esse conceito*** *teria até mesmo de servir como fundamento), mas apenas (como também aconteceu aqui) depois dessa* ***lei*** *e por ela*. Com efeito, mesmo se nós não soubéssemos que o princípio da moralidade é uma lei pura que determina a vontade a priori, teríamos de deixar, ao menos no início, a fim de não se admitir princípios de maneira totalmente gratuita (*gratis*), *em aberto* se a vontade tem fundamentos de determinação meramente empíricos ou também puros a priori; pois é contrário a todas as regras fundamentais do proceder filosófico admitir como já decidido aquilo / que se deve primeiramente decidir. Supondo que nós quiséssemos agora partir do conceito de bem, para dele derivar as leis da vontade, então esse conceito de um objeto (como um **objeto** bom) declararia esse objeto ao mesmo tempo como o único fundamento de determinação da vontade. Mas, visto que esse conceito não tinha como sua norma nenhuma lei prática a priori, então a pedra de toque do bem ou do mal não poderia ser colocada em nenhum outro lugar senão no acordo do objeto com o nosso sentimento de prazer e desprazer e o uso da razão só poderia consistir, em parte, em determinar esse prazer ou desprazer em sua coesão total com todas as sensações da minha existência, e, em parte, **em determinar** os meios para alcançar o objeto dessas **sensações**. Agora, visto que só pela experiência se pode decidir aquilo que é conforme ao sentimento de

prazer, mas que a lei prática supostamente deve ser fundada nesse **sentimento** enquanto sua condição, então a possibilidade de leis práticas a priori estaria decididamente excluída, porque se acreditaria ser necessário encontrar anteriormente para a vontade um objeto, cujo conceito, enquanto **conceito de** um bem, tem de constituir o fundamento de determinação universal, mas empírico, da vontade. Ora, mas era necessário antes investigar se não havia também um fundamento a priori da vontade (o qual / nunca seria encontrado em outro lugar senão em uma lei prática pura e certamente na medida em que esta prescreve às máximas a mera forma legal, sem consideração a um objeto). Mas visto que já se colocava como fundamento de toda lei prática um objeto segundo os conceitos de bem e de mal, e que esse **objeto**, no entanto, sem uma lei precedente, só podia ser pensado segundo conceitos empíricos, já se tinha anteriormente excluído a possibilidade até mesmo de pensar uma lei prática pura; se, pelo contrário, // essa lei tivesse primeiro sido investigada analiticamente, ter-se-ia encontrado que não é o conceito de bem, enquanto **conceito de** um objeto, que determina e torna possível a lei moral, mas, inversamente, é a lei moral que, se merece absolutamente esse nome, **determina e torna possível** primeiramente o conceito de bem.

É importante essa observação concernente apenas ao método das investigações morais mais elevadas. Ela explica de uma só vez o fundamento que ocasionou todos os extravios dos filósofos em vista do princípio supremo da moral. Pois eles procuravam um objeto da vontade, para fazer dele a matéria e o fundamento de uma lei (nesse caso, essa lei deveria ser o fundamento de determinação da vontade / não imediatamente, mas por meio daquele objeto trazido por um sentimento de prazer e desprazer), ao passo que eles deveriam ter antes procurado uma lei que determinasse a priori e imediatamente a vontade e que, conforme a ela, determinasse primeiramente o objeto. Como eles quiseram colocar esse objeto do prazer, que deveria fornecer o conceito supremo do bem, na felicidade, na perfeição, no sentimento moral[95] ou na vontade de Deus, seu princípio era sempre heteronomia **e** eles tinham inevitavelmente de se deparar com condições empíricas para uma lei moral, porque eles só podiam denominar o seu objeto, enquanto fundamento imediato de determinação da vontade, como bom ou mau de acordo com a sua relação imediata com o sentimento, que é sempre empírico. Apenas uma lei

formal, isto é, uma lei tal que não prescreve à razão nada além do que a forma de sua legislação universal, como condição suprema das máximas, pode ser um fundamento de determinação a priori da razão prática. Os antigos revelaram esse erro francamente ao direcionar sua investigação moral totalmente para a determinação do conceito de *sumo bem* e, portanto, **para o conceito de** um objeto que eles logo em seguida pensaram em adotar como fundamento de determinação da vontade na lei moral: um objeto que só muito depois, quando a lei moral foi primeiramente estabelecida por si mesma e justificada como fundamento de determinação imediato da vontade, pode ser representado como objeto **da vontade** de agora em diante determinada / a priori, segundo sua forma; o que nós pretendemos mostrar na Dialética da razão prática pura. Os modernos, para os quais a questão sobre o sumo bem caiu em desuso, ou ao menos parece ter se tornado apenas secundária, escondem o erro acima (como em muitos outros casos) por detrás de termos indeterminados, // ainda que o notemos todavia ao olhar de fora seu sistema, porque nesse caso ele revela por toda parte heteronomia da razão prática, a partir da qual nunca pode se originar uma lei moral que comanda universalmente a priori.

Agora, visto que, enquanto consequências da determinação a priori da vontade, os conceitos de bem e mal também pressupõem um princípio prático puro e, por conseguinte, uma causalidade da razão pura, eles não se relacionam originariamente (por exemplo, como as determinações da unidade sintética, em uma consciência, do diverso de intuições dadas) a objetos, como **o fazem** os conceitos puros do entendimento ou categorias do uso teórico da razão, pelo contrário, eles pressupõem estes como dados; **os conceitos de bem e mal** são antes, em seu conjunto, modos[96] de uma única categoria, a saber, a de causalidade, na medida em que o fundamento de determinação desta consiste na representação racional de uma lei da **causalidade**, a qual, enquanto lei da liberdade, a razão dá a si mesma e se prova, com isso, a priori como prática. No entanto, visto / que as ações, *de um lado*, **estão** certamente **submetidas** a uma lei que não é uma lei da natureza, mas uma lei da liberdade, pertencendo, por conseguinte, à conduta de seres inteligíveis, mas, *por outro lado*, enquanto acontecimentos no mundo sensível pertencem também aos fenômenos, então as determinações de uma razão prática podem ter lugar apenas em

relação ao **mundo sensível**, por conseguinte, certamente segundo as categorias do entendimento, mas não com o propósito de um uso teórico do **entendimento** para trazer, a priori, o diverso da *intuição* (sensível) sob uma consciência, mas apenas para submeter o diverso do *desejar* à unidade da consciência de uma razão prática que, na lei moral, comanda ou a uma vontade pura a priori.

Essas *categorias da liberdade*, pois assim queremos designá-las em oposição àqueles conceitos teóricos enquanto categorias da natureza, têm uma vantagem evidente sobre **essas** últimas, já que estas, sendo somente formas do pensamento, designam, mediante conceitos universais, apenas objetos em geral indeterminados para cada intuição possível para nós, e que aquelas, ao contrário, referindo-se à determinação de um arbítrio livre (para o qual certamente não pode ser dada nenhuma intuição completamente correspondente, mas que possui como fundamento / uma lei prática pura a priori, o que não ocorre com nenhum conceito do uso teórico de nossa faculdade de conhecer), **não têm como fundamento** a forma da intuição (espaço e tempo), que não se encontra na própria razão, mas tem de ser buscada em outro lugar //, a saber, na sensibilidade, mas ao invés **disso** têm como fundamento, enquanto conceitos práticos elementares, a *forma de uma vontade pura*, enquanto dada na razão, e, portanto, na própria faculdade de pensar; pelo que ocorre então que, como em todos os preceitos da razão prática pura trata-se apenas da *determinação da vontade* e não das condições da natureza (da faculdade prática) para a *execução de seu propósito*, os conceitos práticos a priori em relação ao princípio supremo da liberdade tornam-se nesse momento conhecimentos e não precisam esperar por intuições para receber significado, e **isso** certamente **ocorre** porque eles mesmos, notavelmente, produzem a efetividade daquilo a que se referem (a intenção da vontade), o que não é de modo algum o que se passa com os conceitos teóricos. Agora é preciso notar bem que essas categorias concernem apenas à razão prática em geral e assim progridem, em sua ordem, daquelas ainda moralmente indeterminadas e sensivelmente condicionadas para aquelas sensivelmente incondicionadas, que são determinadas meramente pela lei moral.

Tábua das categorias da liberdade em vista dos conceitos do bem e do mal

1.
Da quantidade

subjetivamente, segundo máximas (*opiniões da vontade* do indivíduo)
objetivamente, segundo princípios (*preceitos*)
princípios a priori da liberdade, tanto objetivos como subjetivos (*leis*)

2.
Da qualidade

regras práticas do *fazer* (*praeceptivae*)
regras práticas da *omissão* (*prohibitivae*)
regras práticas das *exceções* (*exceptivae*)

3.
Da relação

com a *personalidade*
com o *estado* da pessoa
reciprocamente de uma pessoa ao estado das outras

4.
Modalidade

o *permitido* e o *não permitido*
o *dever* e o *contrário ao dever*
dever perfeito e *dever imperfeito*

Logo se percebe que aqui nessa tábua a liberdade é considerada como uma espécie de causalidade que, em vista das ações possíveis por ela enquanto fenômenos no mundo sensível, não está todavia submetida a fundamentos de determinação empíricos e, por conseguinte, ela se refere às categorias de sua possibilidade natural, embora cada categoria seja ainda tomada tão universalmente que o fundamento de determinação daquela causalidade pode ser admitido, também fora do mundo sensível, na liberdade enquanto propriedade de um ser inteligível, e que até as categorias da modalidade introduzem, mas apenas *problematicamente*, a passagem dos princípios práticos em geral para **os princípios** da

moralidade, os quais só depois, pela lei moral, podem ser apresentados *dogmaticamente*.

Eu não acrescento mais nada à explanação da presente tábua, porque ela é suficientemente compreensível por si mesma. Uma tal divisão, alcançada segundo princípios, é muito proveitosa para toda ciência tanto por sua profundidade quanto por sua compreensibilidade. Sabe-se assim, por exemplo, imediatamente a partir da tábua acima e de seu primeiro número, por onde se tem de começar em ponderações práticas: a partir das máximas que cada um funda em suas inclinações, **a partir** dos preceitos que valem para um gênero de seres racionais na medida em que chegam a um acordo quanto a certas inclinações, e, por fim, **a partir** da lei que vale para todos, sem considerar suas / inclinações etc. Dessa maneira pode-se sobrevoar o plano todo que se tem de cumprir, até mesmo cada questão da filosofia prática a ser respondida e ao mesmo tempo a ordem a ser seguida.

Da típica da faculdade de julgar prática pura

Os conceitos de bem e de mal determinam para a vontade, primeiramente, um objeto. Mas eles mesmos se submetem a uma regra prática da razão, a qual, se ela é razão pura, determina a priori a vontade em vista de seu objeto. Agora, **para saber** se uma ação, possível para nós na sensibilidade, é ou não o caso que está submetido à regra, precisa-se da faculdade de julgar prática, pela qual aquilo que foi dito na regra universalmente (*in abstracto*) é aplicado à uma ação *in concreto*. Mas visto que uma regra prática da razão pura, *em primeiro lugar*, enquanto *prática*, concerne à existência de um objeto, e, em *segundo lugar*, enquanto *regra prática* da razão pura, traz consigo a necessidade em vista da existência da ação, sendo, por conseguinte, lei prática e certamente // não **uma** lei natural por fundamentos de determinação empíricos, mas uma lei da liberdade, segundo a qual a vontade deve ser determinável independentemente de tudo o que é empírico (meramente pela representação de uma lei em geral e de sua / forma), e **visto que**, no entanto, todos os casos que ocorram para ações possíveis só podem ser empíricos, isto é, pertencentes à experiência e à natureza, então parece paradoxal querer encontrar no mundo sensível um caso que, estando nessa medida sempre submetido apenas à lei da natureza, ainda assim admita a

aplicação de uma lei da liberdade a ele, e um caso ao qual possa ser aplicada a ideia suprassensível do bem moral, que aí deve ser apresentada *in concreto*. Portanto, a faculdade de julgar da razão prática pura está submetida às mesmas dificuldades que a faculdade de julgar da razão teórica pura, embora esta última tivesse em mãos um meio para escapar dessas dificuldades, a saber, porque, em vista do uso teórico, se dependia de intuições sobre as quais os conceitos puros do entendimento poderiam ser aplicados, e essas mesmas intuições (embora apenas para objetos dos sentidos) podiam ser todavia dadas a priori e, por conseguinte, no que concerne à conexão do diverso nas intuições, podiam ser dadas (enquanto *esquemas*) conforme os conceitos puros a priori do entendimento. Ao invés disso, o bem moral é algo suprassensível quanto ao objeto, para o qual, portanto, não pode ser encontrado algo correspondente em nenhuma intuição sensível, e a faculdade de julgar sob leis da razão prática pura parece, por isso, estar submetida a dificuldades particulares, que se baseiam no seguinte: uma lei da liberdade deve ser aplicada às ações / enquanto acontecimentos que ocorrem no mundo sensível e que nessa medida pertencem, portanto, à natureza.

Contudo, aqui se abre novamente uma perspectiva favorável para a faculdade de julgar prática pura. Na subsunção de uma ação, possível para mim no mundo sensível, sob uma *lei prática pura* não se trata da possibilidade da *ação* enquanto um acontecimento no mundo sensível; pois isso cabe ao julgamento do uso teórico da razão, segundo a lei da causalidade, que é um conceito do entendimento puro, para o qual ela tem um *esquema* na intuição sensível. A causalidade física ou a condição sob a qual ela tem lugar pertence aos conceitos da natureza, cujo esquema é traçado pela imaginação transcendental. Mas aqui não se trata do esquema de um caso segundo leis, mas do esquema (se essa palavra é aqui apropriada) de uma própria lei, pois a *determinação da vontade* // (não a ação[97] em relação ao seu resultado) liga, unicamente mediante a lei e sem nenhum outro fundamento de determinação, o conceito de causalidade a condições totalmente diferentes daquelas que constituem a conexão natural.

À lei da natureza, enquanto lei à qual estão / submetidos os objetos da intuição sensível enquanto tais, tem de corresponder um esquema, isto é, um procedimento universal da imaginação (para apresentar a priori aos

sentidos o conceito puro do entendimento que a lei determina). Mas sob a lei da liberdade (enquanto **lei de** uma causalidade que não é de modo algum condicionada sensivelmente) e, portanto, sob o conceito do bem incondicionado, não pode ser colocada nenhuma intuição e, portanto, nenhum esquema em função de sua aplicação *in concreto*. Por conseguinte, a lei moral não tem nenhuma outra faculdade de conhecimento para mediar a aplicação dessa **lei** aos objetos da natureza, senão o entendimento (não a imaginação), o qual pode colocar, sob uma ideia da razão, não um *esquema* da sensibilidade, mas uma lei em função da faculdade de julgar, e uma **lei** tal que possa ser apresentada *in concreto* nos objetos dos sentidos e, portanto, uma lei da natureza, mas apenas segundo sua forma, e nós podemos chamá-la, por isso, de *tipo* da lei moral.

A regra da faculdade de julgar sob leis da razão prática pura é a seguinte: pergunte a você mesmo, quanto à ação que você se propõe, se ainda poderia considerá-la como possível por sua vontade, caso ela devesse acontecer segundo uma lei da natureza, da qual você mesmo fosse parte. Qualquer um julga de fato, segundo essa regra, se as ações são moralmente boas ou más. Dessa maneira diz-se: se / *cada um* permite-se enganar quando acredita alcançar sua própria vantagem, ou considera-se autorizado a encurtar sua vida tão logo sinta por ela um completo fastio, ou observa a miséria do outro com total indiferença, e se você pertencesse a uma tal ordem das coisas, então como você ainda ficaria nela com concordância de sua vontade? Ora, cada um sabe muito bem que se ele apenas secretamente se permite enganar **é** exatamente porque nem todo mundo **engana**, ou **que** se ele não deixar notar que é indiferente, ninguém o seria imediatamente para com ele; por isso, essa comparação da máxima de suas ações com uma lei universal da natureza também não é o fundamento de determinação da sua vontade. Mas **essa lei da natureza** é ainda assim um tipo para o julgamento **dessa máxima** segundo princípios morais. Se a máxima da ação não é constituída de modo a resistir ao teste na forma de // uma lei da natureza em geral, então ela é moralmente impossível. Até mesmo o entendimento mais comum julga dessa maneira, pois a lei da natureza encontra-se sempre como fundamento em todos os seus juízos mais habituais, mesmo nos juízos da experiência. Ele tem, portanto, **essa lei** sempre à mão, só que nos casos em que a causalidade

por liberdade deve ser julgada, ele adota aquela *lei da natureza* meramente como o tipo de uma *lei da liberdade*, porque sem ter à mão algo que poderia adotar como exemplo no caso da experiência, ele não poderia alcançar, para a lei de uma razão prática, o uso na aplicação.

/ É portanto permitido usar *a natureza do mundo sensível* como *tipo* de uma *natureza inteligível*, desde que eu não transporte para essa **natureza** as intuições e aquilo que dependa delas, mas me refira com isso meramente à *forma da conformidade à lei* em geral (cujo conceito também se encontra no uso mais comum[98] da razão humana, embora não possa ser conhecido como determinado a priori em nenhum outro propósito senão meramente o uso prático puro da razão). Pois as leis enquanto tais são nessa medida idênticas, onde quer que elas busquem o seu fundamento de determinação.

No mais, visto que de tudo o que é inteligível não há absolutamente nada além da liberdade (mediante a lei moral), e apenas na medida em que essa **liberdade** é uma pressuposição inseparável daquela **lei**, e **visto que**, além disso, todos os objetos inteligíveis para os quais a razão ainda possa nos conduzir, sob a direção dessa lei, não têm, por sua vez, nenhuma realidade para nós senão em função dessa lei e do uso da razão prática pura, sendo esta **razão**, contudo, justificada e mesmo necessitada a usar a natureza (segundo a forma pura do entendimento dessa **natureza**) como *tipo* para a faculdade de julgar, então a presente observação serve para evitar que aquilo que pertence meramente à *típica* dos conceitos seja contado entre os próprios conceitos. Essa **típica**, portanto, enquanto típica da faculdade de julgar, protege contra o *empirismo* da razão prática que coloca os / conceitos práticos do bem e do mal meramente nas consequências da experiência (na assim chamada felicidade), muito embora esta, e as consequências infinitamente úteis de uma vontade determinada pelo amor de si mesma, caso essa vontade adotasse ao mesmo tempo a si **mesma** também como uma lei universal da natureza, possa sem dúvida servir como tipo totalmente adequado ao bem moral, mas sem ser idêntico a este. Essa mesma típica também protege contra o *misticismo* da razão prática, o qual adota como *esquema* aquilo que servia apenas como *símbolo* //, isto é, coloca as intuições efetivas como base para a aplicação dos conceitos morais e todavia não sensíveis (de um invisível reino de Deus) e divaga no transcendente. Ao uso dos conceitos morais é adequado

apenas o *racionalismo* da faculdade de julgar, o qual não retira da natureza sensível nada além do que a razão pura pode pensar por si mesma, isto é, a conformidade à lei, e não introduz no suprassensível nada além do que, inversamente, se deixa efetivamente apresentar pelas ações no mundo sensível, segundo a regra formal de uma lei da natureza em geral. Entretanto, a proteção contra o *empirismo* da razão prática é muito mais importante e aconselhável, já que o *misticismo* é ainda compatível com a pureza e a sublimidade da lei moral e, além disso, não é adequado, nem natural, ao modo de pensar comum estender sua / imaginação até as intuições suprassensíveis e, portanto, o perigo não é tão geral desse lado; o empirismo, ao contrário, apodrece até a raiz a moralidade nas intenções (nas quais consiste, e por certo não meramente nas ações, o valor elevado que a humanidade pode e deve por si mesma alcançar pela **moralidade**) e introduz sub-repticiamente no lugar do dever algo totalmente outro, a saber, o interesse empírico, pelo qual as inclinações em geral entram em comércio entre si; e, além disso, precisamente por juntar-se com todas as inclinações, que (seja qual for o recorte que possam receber), degradam a humanidade quando são elevadas à dignidade de um princípio prático supremo, e que são todavia tão favoráveis ao modo de sentir de cada um, o empirismo é muito mais perigoso do que o fanatismo, que para muitos homens nunca pode constituir um estado duradouro.

Terceiro capítulo
Dos móbiles da razão prática pura

O essencial de todo o valor moral das ações consiste em *a lei moral determinar imediatamente a vontade.* Se a determinação da vontade acontece *conforme* a lei moral, mas somente por meio de um sentimento, seja de qual / espécie for, que tenha de ser pressuposto para que a **lei moral** se torne um fundamento de determinação suficiente para a vontade, não o sendo, por conseguinte, *pela própria lei*, então a ação conterá certamente *legalidade*, mas não *moralidade*. Agora, se // entendemos por *móbil* (*elater animi*) o fundamento subjetivo de determinação da vontade de um ser, cuja razão não é, já devido à natureza **desse ser**, necessariamente conforme à lei objetiva, então segue-se disso, primeiramente, que não se pode de modo algum atribuir móbiles à vontade divina **e que** o móbil da vontade humana (e **da vontade** de todo o ser racional criado) nunca pode ser outro senão a lei moral e, portanto, que o fundamento objetivo de determinação tem, sempre e exclusivamente, de ser ao mesmo tempo o fundamento de determinação subjetivamente suficiente da ação, se esta não deve seguir apenas a *letra* da lei, sem conter o seu *espírito*[*].

Assim, visto que, em função da lei moral e para lhe proporcionar influência sobre a vontade, não se tem de buscar nenhum outro móbil, com qual se poderia dispensar aquele **móbil** da lei moral, pois tudo isso provocaria / pura hipocrisia sem consistência, sendo até mesmo *arriscado* deixar alguns outros móbiles (como aqueles da vantagem) cooperarem com a lei moral, mesmo que apenas *ao seu lado*, nada nos resta senão determinar cuidadosamente de que modo a lei moral se torna móbil e, quando ela o é, o que se passa com a faculdade de desejar humana, enquanto efeito daquele fundamento de determinação sobre essa **lei**. Pois **saber** como uma lei pode ser, por si mesma e imediatamente, o fundamento de determinação da vontade (o que, contudo, é o essencial de toda a moralidade) é um problema insolúvel para a razão humana e é idêntico ao **problema** de **saber** como é possível uma vontade livre. Assim,

nós teremos de mostrar a priori não o fundamento a partir do qual a lei moral fornece por si mesma um móbil, mas antes o que ela, na medida em que é um **móbil**, gera (ou melhor dizendo, tem de gerar) no ânimo.

O essencial de toda determinação da vontade pela lei moral consiste em ela ser, enquanto vontade livre, determinada meramente pela lei, por conseguinte, não apenas sem a cooperação dos impulsos sensíveis, mas mesmo com rejeição de todos eles e em prejuízo de todas as inclinações na medida em que elas poderiam ser contrárias àquela lei. Nesse sentido, o efeito da lei moral como móbil é, portanto, apenas negativo e, enquanto tal, esse móbil pode ser conhecido a priori. Pois toda / inclinação e todo impulso sensível se funda no // sentimento e o efeito negativo no sentimento (pelo prejuízo que ocorre às inclinações) é ele próprio sentimento. Por conseguinte, nós podemos discernir a priori que a lei moral, enquanto fundamento de determinação da vontade, tem de provocar, ao prejudicar todas as nossas inclinações, um sentimento que pode ser chamado de dor, e aqui temos então o primeiro caso, e talvez o único, em que nós pudemos determinar, a partir de conceitos a priori, a relação de um conhecimento (**sendo** aqui **um conhecimento** de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer. Todas as inclinações conjuntamente (que podem muito bem ser também reunidas em um sistema aceitável e cuja satisfação chama-se, nesse caso, felicidade própria) constituem o *egocentrismo* (*solipsismus*). Este é ou o **egocentrismo** do *amor de si mesmo* **que consiste** na *benevolência* consigo mesmo sobreposta a tudo (*philautia*), ou o **egocentrismo** do *comprazimento consigo mesmo* (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente *amor-próprio*, esse último se chama *arrogância*. A razão prática pura só *prejudica* o amor-próprio, o qual é naturalmente **ativo** em nós mesmos antes da lei / moral, na medida em que ela o restringe apenas à condição da concordância com essa lei; caso em que ele é chamado de *amor racional de si mesmo*. Mas ela *abate* totalmente a arrogância, na medida em que todas as pretensões da autoestima que precedem o acordo com a lei moral são nulas e sem qualquer autorização, precisamente porque a certeza de uma intenção em acordo com essa lei é a condição primeira de todo o valor da pessoa (como em breve tornaremos mais claro) e toda a presunção antes dessa **certeza** é falsa e contrária à lei. Ora, a propensão à autoestima, ao se basear meramente na sensibilidade[99],

pertence, juntamente com as inclinações, àquilo que a lei moral prejudica. Portanto, a lei moral abate a arrogância. Mas, visto que essa lei é ainda algo em si mesmo positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade, ela é ao mesmo tempo um objeto do *respeito*, na medida em que, opondo-se àquilo que é subjetivamente contrário, a saber, às inclinações em nós, ela *enfraquece* a arrogância, e, na medida em que a *abate*, isto é, a humilha, ela é um objeto de maior *respeito* e, portanto, também é o fundamento de um sentimento positivo, que não é de origem empírica e é conhecido a priori. Portanto, o respeito pela lei moral é um sentimento que é gerado por um fundamento intelectual e esse sentimento é o único que nós podemos conhecer inteiramente a priori e cuja necessidade nós podemos discernir. //

No último capítulo, nós vimos que tudo o que se oferece como objeto da vontade *antes* da lei moral é excluído dos fundamentos de determinação da vontade, sob o nome de bem incondicionado, / mediante a própria lei, enquanto a condição suprema da razão prática, e **vimos** que a mera forma prática, que consiste na aptidão das máximas para a legislação universal, determina primeiramente aquilo que é em si mesmo e absolutamente bom e fundamenta a máxima de uma vontade pura, única **vontade** que é boa em todos os propósitos. Mas agora nós encontramos nossa natureza, enquanto seres sensíveis, constituída de tal maneira que a matéria da faculdade de desejar (os objetos da inclinação, sejam eles a esperança ou o medo) se impõe pela primeira vez e que o nosso eu mesmo[100] patologicamente determinável, embora não seja de modo algum apto por suas máximas à legislação universal, ainda assim se esforça, como se ele constituísse todo o nosso eu mesmo[101], para fazer valer anteriormente suas pretensões como primeiras e originárias. Essa propensão de fazer de si mesmo, segundo os fundamentos de determinação subjetivos do arbítrio, o fundamento objetivo de determinação da vontade em geral, pode ser designada como *amor de si mesmo*, e quando este se torna legislador e princípio prático incondicionado chama-se *arrogância*. Ora, a lei moral, única que é verdadeiramente (a saber, em todos os propósitos) objetiva, exclui totalmente a influência do amor de si mesmo sobre o princípio prático supremo e prejudica infinitamente a arrogância, que prescreve como lei as condições subjetivas do **amor de si mesmo**[102]. Em nosso próprio juízo, aquilo que prejudica / nossa arrogância a humilha. Portanto, a lei moral

humilha inevitavelmente todo homem, quando ele compara a propensão sensível de sua natureza com essa **lei**. Aquilo cuja representação, *como fundamento de determinação de nossa vontade*, nos humilha em nossa autoconsciência, na medida em que é positivo e **que é** um fundamento de determinação, desperta por si mesmo o respeito. A lei moral, portanto, é também subjetivamente um fundamento do respeito. Ora, visto que tudo o que se encontra no amor de si mesmo pertence à inclinação, mas toda inclinação se baseia em sentimentos, e **visto** que, por conseguinte, aquilo que prejudica todas as inclinações, **tomadas** em conjunto no amor de si mesmo, tem precisamente por isso necessariamente influência sobre o sentimento, nós compreendemos como é possível discernir a priori que a lei moral possa exercer um efeito no sentimento, ao excluir as inclinações e a propensão de fazer delas o princípio prático supremo, isto é, o amor de si mesmo, de toda a participação na legislação suprema //; **um efeito** que, de um lado, é meramente *negativo*, mas, de outro lado, e certamente em vista do fundamento restritivo da razão prática pura, é *positivo*, e para o qual nenhuma espécie particular de sentimento precisa ser admitida sob o nome de um sentimento prático ou moral como precedendo a lei moral e servindo-lhe de fundamento.

/ O efeito negativo do sentimento (de desagrado) é *patológico*, assim como toda influência sobre ele e como todo o sentimento em geral. Contudo, enquanto efeito da consciência da lei moral, por conseguinte, em relação a uma causa inteligível, a saber, o sujeito da razão prática pura como legisladora suprema, esse sentimento de um sujeito racional afetado por inclinações chama-se certamente humilhação (desprezo intelectual), mas em relação ao seu fundamento positivo, a lei, chama-se ao mesmo tempo respeito por essa lei; pela qual não se tem nenhum sentimento, mas na medida em que ela elimina a resistência, a remoção de um obstáculo é avaliada, no juízo da razão, como equivalente à promoção positiva da causalidade. Por isso esse sentimento também pode agora ser denominado um sentimento de respeito pela lei moral, mas a partir de ambos os fundamentos, conjuntamente, pode ser denominado um *sentimento moral*.

A lei moral, portanto, do mesmo modo que ela é, pela razão pura prática, o fundamento de determinação formal da ação, sendo igualmente o fundamento material, mas apenas objetivo, de determinação dos objetos da ação sob o nome de bem e de mal, ela é também o fundamento

subjetivo de determinação, isto é, o móbil para essa ação, na medida em que tem influência sobre a sensibilidade[103] do sujeito e provoca um sentimento que promove a influência da lei sobre a / vontade. Aqui não há no sujeito nenhum sentimento *precedente* que seria concordante com a moralidade; pois isso é impossível, já que todo o sentimento é sensível e que o móbil da intenção moral tem de ser, contudo, livre de toda condição sensível. Pelo contrário, o sentimento sensível, que se encontra como fundamento de todas as nossas inclinações, é certamente a condição daquela sensação que denominamos respeito, mas a causa da determinação desse **sentimento** encontra-se na razão prática pura e por isso essa sensação, devido à sua origem, tem de se chamar, não patologicamente, mas *praticamente provocada*, já que a representação da lei moral, ao tirar a influência do amor de si mesmo e o delírio da arrogância, reduz o obstáculo para a razão prática pura e que, no juízo da razão, é produzida a representação da preeminência // de sua lei objetiva sobre os impulsos da sensibilidade e, por conseguinte, o peso dessa **lei é fornecido** relativamente (em vista de uma vontade afetada pela **sensibilidade**), mediante eliminação do contrapeso. E assim o respeito pela lei não é o móbil para a moralidade, mas é a própria moralidade considerada subjetivamente como móbil, na medida em que a razão prática pura, ao combater todas as pretensões do amor de si mesmo opondo-se a ele, confere autoridade à lei, que agora tem influência sozinha. Com isso é preciso notar que, sendo o respeito um / efeito sobre o sentimento, por conseguinte, também sobre a sensibilidade de um ser racional, ele pressupõe essa sensibilidade e, portanto, também a finitude de tais seres aos quais a lei moral impõe respeito, e **notar** que o respeito pela *lei* não pode ser atribuído a um ser supremo ou ainda a um ser livre de toda a sensibilidade, para o qual essa **sensibilidade** também não pode, portanto, ser um obstáculo à razão prática.

Esse sentimento (sob o nome de **sentimento** moral) é, portanto, provocado unicamente pela razão. Ele não serve para o julgamento das ações, nem tampouco para a fundação da própria lei moral objetiva, mas **serve** apenas como móbil para adotar essa lei em si mesma como máxima. Mas com qual nome poderíamos marcar de maneira mais conveniente esse sentimento peculiar, que não pode ser posto em comparação com nenhum

sentimento patológico? Ele é de uma espécie tão singular que parece estar unicamente a comando da razão, e certamente da razão pura prática.

O *respeito* se dirige sempre às pessoas, nunca às coisas. Estas podem despertar em nós *inclinação* e quando se trata de animais (por exemplo, cavalos, cachorros etc.) até mesmo *amor* ou também *medo*, assim como o mar, um vulcão, um animal feroz, mas nunca *respeito*. Algo que já se aproxima mais desse sentimento é a *admiração* e esta, enquanto afeto, o espanto, também / pode se dirigir às coisas, por exemplo, às montanhas que se elevam até o céu, à grandeza, magnitude e amplitude dos corpos celestes, à força e velocidade de alguns animais etc. Mas nada disso é respeito. Um homem também pode ser para mim um objeto de amor, de medo ou de admiração, até mesmo de espanto, e ainda assim não ser, por isso, um objeto de respeito. Seu humor chistoso, sua coragem e força, seu poder devido à posição que possui entre os outros, podem inspirar-me aquelas sensações, mas ainda falta um respeito interno para com ele. Fontenelle diz: "*eu me curvo diante de um nobre, mas meu espírito // não se curva*". A isso eu posso acrescentar: perante um homem de posição inferior, um cidadão comum, no qual eu percebo uma integridade de caráter em uma medida tal que eu esteja consciente **de** não **ter** em mim mesmo, *meu espírito se curva*, querendo eu ou não, mesmo que eu mantenha minha cabeça bem erguida, para que ele não desconheça minha posição superior. Por que isso? **Porque** seu exemplo exibe para mim uma lei que abate a minha arrogância quando eu comparo essa **lei** com a minha conduta e vejo o seu cumprimento provado diante de mim pelo ato e, portanto, **provada** a sua *factibilidade*[104]. Agora, mesmo que eu possa estar consciente **de ter** em mim o mesmo grau de integridade, ainda assim o respeito permanece. Pois, visto que nos homens todo o / bem é sempre imperfeito, a lei posta em evidência[105] por um exemplo abate sempre meu orgulho, para o qual o homem que eu vejo diante de mim fornece-me um padrão de medida, ao aparecer sob a luz mais pura, pois, seja qual for a sua impureza, ela não me é tão bem conhecida quanto a minha. O *respeito* é um *tributo* que nós não podemos recusar ao mérito, queiramos nós ou não; mesmo que eventualmente possamos contê-lo externamente, nós não podemos todavia evitar senti-lo internamente.

O respeito está *tão longe* **de ser** um sentimento de *prazer* que apenas de mau grado nos deixamos dominar por ele em vista de um homem.

Procuramos descobrir algo que possa nos aliviar o peso do **respeito**, alguma censura, a fim de nos mantermos ilesos frente à humilhação que sofremos em um tal exemplo. Nem mesmo os mortos estão sempre a salvo dessa crítica, sobretudo quando seu exemplo parece inimitável. Até a própria lei moral em sua *solene majestade* está exposta a esse esforço de nos defendermos do respeito a ela. Afinal, seria possível encontrar alguma outra causa para se querer rebaixar, de bom grado, essa **lei** a uma inclinação pessoal e para todos se empenharem tanto em adotá-la como o preceito almejado por nosso bem entendido interesse próprio, senão a de pretendermos nos livrar do intimidante / respeito que exibe a nossa indignidade tão rigorosamente diante de nós? O respeito, por sua vez, está todavia *tão longe* ***de ser um*** *desprazer* que, tendo-se uma vez abdicado da arrogância e concedido àquele respeito influência prática, não nos cansamos de admirar o esplendor dessa lei e a alma acredita elevar-se a si mesma, na medida em que vê a lei santa elevada acima de si e de sua natureza frágil. Certamente os grandes talentos e // uma atividade que lhes é proporcional também podem provocar respeito ou um sentimento análogo a esse, sendo também totalmente conveniente prestar-lhes **respeito**, e nesse caso parece que a admiração é idêntica àquela sensação. Contudo, quando se olha mais de perto, nota-se que, como permanece sempre incerto o quanto há de talento inato e o quanto há de cultivo, por dedicação própria, na habilidade, a razão nos representa essa **habilidade** como **sendo** presumivelmente fruto do cultivo e, portanto, como mérito, o que diminui notavelmente a nossa arrogância e que, quanto a isso, ou nos repreende ou nos impõe seguir tal exemplo da maneira que nos é adequada. Esse respeito que nós demonstramos por uma tal pessoa (mais propriamente, pela lei que o exemplo dessa **pessoa** nos exibe) não é, portanto, mera admiração; o que se confirma também pelo seguinte: o séquito comum de admiradores / perde todo o respeito por um homem (como Voltaire, por exemplo) quando acredita ter se informado de algum modo sobre a maldade em seu caráter, mas o verdadeiro erudito continua sempre sentindo esse **respeito** ao menos do ponto de vista de seus talentos, porque ele mesmo está envolvido em uma atividade e ocupação que em certa medida torna para ele uma lei a imitação desse homem.

O respeito pela lei moral é, portanto, o único e ao mesmo tempo indubitável móbil moral, e, além disso, esse sentimento não se dirige a um

objeto de outro modo senão a partir desse fundamento. A lei moral primeiramente determina a vontade objetiva e imediatamente nos juízos da razão; mas a liberdade, cuja causalidade é determinável unicamente pela lei, consiste precisamente em restringir todas as inclinações e, portanto, **em restringir** a estima da própria pessoa à condição do cumprimento de sua lei pura. Essa restrição produz assim um efeito sobre o sentimento e **provoca** a sensação de desprazer que pode ser conhecida a priori a partir da lei moral. No entanto, visto que ela é, nessa medida, apenas um efeito *negativo* que, enquanto originado a partir da influência de uma razão prática pura, prejudica sobretudo a atividade do sujeito, já que as inclinações são os seus fundamentos de determinação, **e prejudica**, por conseguinte, a opinião sobre seu valor pessoal (que sem a concordância com a lei moral é reduzido a nada), então / o efeito dessa lei sobre o sentimento é a mera humilhação, a qual nós podemos, portanto, discernir certamente a priori, embora não possamos conhecer nela a força da lei prática pura enquanto móbil, mas apenas a resistência contra os móbiles da sensibilidade. // No entanto, visto que essa mesma lei é, por certo, objetiva, ou seja, **é**, na representação da razão pura, um fundamento imediato de determinação da vontade, e visto que, por conseguinte, essa humilhação tem lugar apenas relativamente à pureza da lei, então o rebaixamento das pretensões da autoestima moral, isto é, a humilhação do lado sensível, é, do lado intelectual, uma elevação da estima moral, ou seja, da **estima** prática pela própria lei; em uma palavra, o respeito pela lei também é, portanto, segundo a sua causa intelectual, um sentimento positivo, que é conhecido a priori. Pois uma tal redução dos obstáculos a uma atividade consiste na promoção dessa própria atividade. O reconhecimento da lei moral é, contudo, a consciência de uma atividade da razão prática, a partir de fundamentos objetivos, que não manifesta seu efeito em ações precisamente porque as causas subjetivas (patológicas) a impedem. Portanto, o respeito pela lei moral tem de ser considerado também como efeito positivo, embora indireto, da **lei moral** sobre o sentimento, na medida em que ela, pela humilhação da arrogância, enfraquece a influência impeditiva das inclinações e, portanto, **tem de ser considerado** como fundamento subjetivo da atividade, isto é, / como *móbil* para o cumprimento da **lei** e como fundamento para as máximas de um modo de vida que é conforme a ela. A partir do conceito de um móbil se origina o conceito de um *interesse*, que nunca é atribuído senão a um

ser que possua razão e que significa um *móbil* da vontade, na medida em que este é *representado pela razão*. Como em uma vontade moralmente boa a própria lei tem de ser o móbil, o *interesse moral* é um interesse livre dos sentidos e puro da razão prática unicamente. Sobre o conceito de interesse funda-se também o de uma *máxima*. Esta só é moralmente genuína quando se baseia no mero interesse que se toma pelo cumprimento da lei. Mas todos os três conceitos, o de um *móbil*, o de um *interesse* e o de uma *máxima*, só podem ser aplicados a seres finitos. Pois todos eles pressupõem uma restrição da natureza de um ser, porque a constituição subjetiva de seu arbítrio não está, por si mesma, de acordo com a lei objetiva de uma razão prática; **eles pressupõem** uma carência de tornar-se impelido de algum modo à atividade, porque um obstáculo interno se opõe a ela. Portanto, **esses conceitos** não podem ser aplicados à vontade divina.

Na estima profunda e ilimitada pela lei moral pura, despojada de toda a vantagem, / tal como a representa para nós, para o seu cumprimento, a razão prática, // cuja voz faz tremer até o mais intrépido malfeitor, necessitando-o a se esconder de seu olhar, há algo de tão particular que não é de se admirar nem que se encontre essa influência de uma mera ideia intelectual sobre o sentimento como sendo impenetrável à razão especulativa, nem que se tenha de contentar em ainda assim poder discernir a priori que um tal sentimento esteja, em cada ser racional finito, inseparavelmente ligado à representação da lei moral. Se esse sentimento de respeito fosse patológico e, por conseguinte, **consistisse em** um sentimento de prazer fundado no *sentido* interno, então seria inútil tentar descobrir uma ligação do respeito com qualquer ideia a priori. Ora, mas é um sentimento que se refere apenas ao prático e que depende, por certo, da representação de uma lei segundo a sua forma unicamente e não devido a algum objeto **dessa lei** e, portanto, **é um sentimento que** não pode ser contado nem como deleite, nem como dor, e **que** ainda assim produz um *interesse* pelo cumprimento da **lei**, o qual nós denominamos ***interesse moral***; assim como a capacidade de tomar um tal interesse pela lei (ou o respeito pela própria lei moral) é propriamente *o sentimento moral*.

A consciência de uma *livre* submissão da vontade à lei, enquanto ligada todavia a uma coerção / inevitável exercida sobre todas as inclinações, mas apenas pela própria razão, é o respeito à lei. A lei que exige esse

respeito e também o inspira não é, como se vê, nenhuma outra senão a lei moral (pois nenhuma outra exclui todas as inclinações da imediatidade de sua influência sobre a vontade). A ação que, segundo essa lei, com exclusão de todos os fundamentos de determinação provenientes de inclinações, é objetiva e prática, chama-se *dever*, o qual devido a essa exclusão contém, em seu conceito, a *necessitação* prática, isto é, a determinação às ações, ocorram elas de tão *mau grado* quanto possível. O sentimento que se origina da consciência dessa necessitação não é patológico como seria aquele **sentimento** provocado por um objeto dos sentidos, mas unicamente prático, isto é, possível mediante uma determinação precedente (objetiva) da vontade e **uma** causalidade da razão. Enquanto *submissão* a uma lei, isto é, enquanto comando (que anuncia coerção para o sujeito sensivelmente afetado), ela não contém, portanto, nenhum prazer, mas, pelo contrário, nessa medida, desprazer na ação em si. Mas visto que essa coerção é, ao invés disso, exercida meramente pela legislação da *própria* razão, isso contém também *elevação* e, portanto, o // efeito subjetivo sobre o sentimento, na medida em que a razão prática pura é a única causa para isso, pode se chamar, em vista / dessa última, *aprovação de si mesmo*, na medida em que nos reconhecemos determinados a isso unicamente pela lei, sem qualquer interesse, e **na medida em** que de agora em diante nos tornamos conscientes de um interesse totalmente outro, produzido subjetivamente **pela lei**, o qual é puramente prático e *livre*; e não é a inclinação que aconselha a tomar esse **interesse** em uma ação conforme ao dever, mas é antes a razão que o comanda absolutamente pela lei prática e também o produz efetivamente, pelo que ele conduz a um nome totalmente singular, a saber, o de respeito.

O conceito de dever, portanto, exige *objetivamente* da ação o acordo com a lei, mas **exige** *subjetivamente* da máxima da **ação** o respeito pela lei, como o único modo de determinação da vontade pela **lei**. E nisso repousa a distinção entre a consciência de ter agido *conforme ao dever* e **de ter agido** *por dever*, isto é, por respeito à lei, **sendo que** o primeiro (a legalidade) é possível mesmo se as inclinações tivessem sido os únicos fundamentos de determinação da vontade, mas o segundo (a *moralidade*), o valor moral, tem de ser colocado apenas em a ação ocorrer por dever, isto é, meramente pela lei*.

/ É da maior importância, em todos os julgamentos morais, prestar a mais exata atenção no princípio subjetivo de todas as máximas, a fim de que toda a moralidade das ações seja colocada na necessidade de **fazê-las** *por dever* e por respeito à lei e não por amor e por afeição àquilo que as ações devem produzir. Para os homens, e todos os seres racionais criados, a necessidade moral é necessitação, isto é, obrigação, e toda a ação fundada nisso precisa ser representada como *dever* e não como um modo de proceder já almejado ou que pudesse ser almejado por nós mesmos. É como se nós, sem o respeito // à lei que está ligado ao medo ou ao menos à apreensão frente à transgressão, jamais pudéssemos chegar por nós mesmos, tal como a divindade elevada acima de toda a dependência, à posse de uma *santidade* da vontade, por assim dizer, mediante um acordo, tornado para nós natureza e não podendo jamais ser alterado, da vontade com a lei moral pura (a qual, portanto, finalmente poderia deixar de ser para nós um comando, já que nós nunca poderíamos tentar nos tornar / infiéis a ela).

Com efeito, a lei moral é, para a vontade de um ser totalmente perfeito, uma lei da *santidade*, mas, para a vontade de todo o ser racional finito, **é** uma lei do *dever*, da necessitação moral e da determinação de suas ações pelo *respeito* a essa lei e a partir de uma reverência por seu dever. Nenhum outro princípio subjetivo tem de ser admitido como móbil, pois, caso contrário, embora a ação possa seguir o que a lei lhe prescreve, ocorrendo certamente conforme ao dever, mas não por dever, a intenção para a **ação**, que todavia é o que importa propriamente nessa legislação, não é moral.

É muito bonito fazer bem aos homens por amor a eles e pela benevolência compassiva ou então ser justo por amor à ordem, mas isso ainda não é para nossa conduta uma máxima moral genuína, adequada ao nosso ponto de vista *enquanto homens* entre os seres racionais, quando nós nos atrevemos, com orgulhosa pretensão, por assim dizer, como **soldados** voluntários, a colocar de lado o pensamento do dever, e **quando** queremos fazer isso, como se fôssemos independentes do comando, meramente pelo próprio prazer, para o que não seria necessário nenhum / comando. Nós estamos submetidos a uma *disciplina* da razão e, em todas as nossas máximas da sujeição a essa disciplina, não podemos nos esquecer de nada retirar dela nem de reduzir, mediante o delírio do amor-próprio, a autoridade da lei (embora ela seja dada por nossa própria razão) colocando

o fundamento de determinação de nossa vontade, mesmo sendo conforme à lei, ainda assim em outro lugar que não na própria lei e no respeito a essa lei. Dever e encargo são as únicas denominações que temos de dar à nossa relação com a lei moral. Nós somos certamente membros legisladores de um reino da moral possível pela liberdade e que nos é representado pela razão prática para **que tenhamos** respeito, mas somos ao mesmo tempo súditos e não o chefe supremo desse **reino**, e o desconhecimento de nossa posição inferior enquanto criaturas, **do mesmo modo** que a recusa, por arrogância, da autoridade da // lei santa, já é uma renegação **da lei** segundo o espírito, mesmo que a sua letra fosse seguida.

Com isso, porém, entra em plena consonância a possibilidade de um mandamento como este: *ame a Deus acima de tudo e ao próximo como a você mesmo*[*]. Pois, / enquanto comando, ele exige o respeito por uma lei que *ordena o amor* e não deixa escolher a bel-prazer adotá-la como princípio. Mas o amor a Deus enquanto inclinação (amor patológico) é impossível; pois ele não é um objeto dos sentidos. Esse mesmo **amor** é certamente possível para com os homens, mas não pode ser comandado; pois não é da capacidade humana amar alguém meramente por **uma** ordem. Portanto, apenas o *amor prático* é compreendido naquele cerne de todas as leis. Amar a Deus significa, nesse sentido, praticar *de bom grado* seus comandos; amar ao próximo significa exercer *de bom grado* todo dever para com ele. No entanto, o comando que faz disso uma regra não pode, em ações conforme ao dever, comandar que se *tenha* essa intenção, mas apenas que *se esforce* por ela. Pois um comando **que estabelece que** se deve fazer algo de bom grado é em si mesmo contraditório, porque, se nós já sabemos, por nós mesmos, aquilo que nos é incumbido fazer, e se, além disso, nós também estivéssemos conscientes de fazê-lo de bom grado, seria totalmente desnecessário um comando sobre isso; e se nós o fazemos não de bom grado, mas apenas por respeito à lei, **então** um comando que torna esse respeito precisamente o móbil para a máxima agiria diretamente contra a intenção / comandada. Portanto, aquela lei de todas as leis apresenta, assim como todo preceito moral do Evangelho, a intenção moral em toda a sua perfeição, na medida em que esta não é, enquanto um ideal da santidade, alcançável por nenhuma criatura, sendo contudo o arquétipo, com relação ao qual devemos nos esforçar para dele nos aproximar e igualar, em um progresso ininterrupto, mas infinito. Com

efeito, se uma criatura racional pudesse alguma vez chegar a seguir completamente *de bom grado* todas as leis morais, isso significaria unicamente que ela não encontrou nela nem sequer a possibilidade de um desejo que a[106] incitasse a desviar dessas **leis**; pois a contenção de um tal **desejo** sempre custa sacrifício ao sujeito e demanda, portanto, autocoerção, isto é, necessitação interna, o que // não se faz totalmente de bom grado. Mas uma criatura nunca pode chegar a esse estágio da intenção moral. Pois sendo uma criatura e, por conseguinte, sendo sempre dependente em vista daquilo que ela exige para o total contentamento com seu estado, ela nunca pode ser totalmente livre de desejos e inclinações, os quais, por repousarem em causas físicas, não concordam por si mesmos com a lei moral, a qual tem fontes completamente diferentes, e tornam sempre necessário, portanto, em consideração **a essas fontes**, fundar a intenção das máximas **dessa criatura** na necessitação moral, não na diligente devoção, mas no respeito que *exige* o cumprimento da lei, embora / este ocorra de mau grado, nem no amor, que não se preocupa com uma recusa interna da vontade frente à lei, muito embora seja necessário fazer desse último, a saber, do amor pela lei (sendo que, nesse caso, essa deixaria de ser *comando* e a moralidade, agora convertida subjetivamente em santidade, deixaria de ser *virtude*) a meta permanente, ainda que inalcançável, de seu esforço. Pois no caso daquilo que estimamos profundamente, mas ainda assim tememos (devido à consciência de nossas fraquezas), transformam-se, pela maior facilidade de satisfazê-lo, o temor em afeição e o respeito em amor; isso seria ao menos o acabamento de uma intenção consagrada à lei, se fosse algum dia possível a uma criatura alcançá-la.

Essa consideração tem como fim aqui não tanto conduzir o mandamento evangélico mencionado acima a conceitos claros, para combater o *fanatismo religioso* em vista do amor de Deus, mas sim determinar exatamente a intenção moral de maneira imediata também em vista dos deveres para com os homens, para **combater** e se possível evitar um fanatismo *meramente moral* que contamina muitas cabeças. O estágio moral em que o homem (e, segundo o nosso discernimento, também toda a criatura racional) se encontra é o do respeito pela lei moral. A intenção que o incumbe a cumprir / **essa lei** é a de cumpri-la por dever e não por espontânea afeição, nem eventualmente pelo esforço empreendido por ele

mesmo de bom grado sem **ter sido** ordenado, e seu estado moral, no qual ele pode a cada vez encontrar-se é a *virtude*, isto é, a intenção moral em *luta*, e não a *santidade* na *posse* presumida de uma completa *pureza* das intenções da vontade. É puro fanatismo moral e aumento da arrogância dispor os ânimos mediante o encorajamento das ações como nobres, sublimes e // magnânimas, levando-os ao delírio de que não seria o dever, isto é, o respeito à lei, cujo jugo (que todavia é brando, porque é imposto pela própria razão) eles *teriam* de suportar mesmo de mau grado, que constitui o fundamento de determinação de sua ações e que sempre os humilha quando cumprem a lei (lhe *obedecem*); como se aquelas ações fossem esperadas deles não por dever, mas por puro mérito. Pois, pela imitação de tais atos, a saber, a partir de tal princípio, eles não teriam feito o mínimo para satisfazer o espírito da lei, que consiste na intenção submetendo-se à lei e não na conformidade da ação à lei (seja qual for o princípio), e **eles** colocam o móbil *patologicamente* (na simpatia ou também na filáucia) e não *moralmente* (na lei); como se isso não bastasse eles produzem ainda um modo de pensar leviano, superficial e fantástico, / que **consiste** em se vangloriar de uma bondade espontânea de seu ânimo, que não precisa nem de esporas, nem de rédeas, e para o qual não é necessário nem um comando sequer, e que consiste, assim, em se esquecer de seu encargo, no qual eles deveriam pensar ao invés do mérito. As ações dos outros que aconteceram com o maior sacrifício e certamente por mero dever deixam-se muito bem louvar com o nome de atos *nobres* e *sublimes*, mas somente na medida em que ali se encontram vestígios que permitem supor que elas aconteceram unicamente por respeito a seu dever, não por fervor do coração. No entanto, se quisermos apresentá-las a alguém como exemplos para a imitação, então tem de ser usado como móbil exclusivamente o respeito pelo dever (como o único sentimento moral genuíno); esse preceito severo e santo, que não permite ao nosso vaidoso amor por nós mesmos flertar com os impulsos patológicos (na medida em que eles são análogos à moralidade) nem tirar proveito do valor *meritório*. Basta procurarmos bem e logo encontraremos para todas as ações que são dignas de louvor uma lei do dever que *comanda* e que não deixa depender de nosso bel-prazer aquilo que possa ser aprazível à nossa propensão. Esse é o único modo de apresentação que forma a alma moralmente, porque só ele é capaz de princípios firmes e exatamente determinados.

/ Se o *fanatismo* é, no sentido mais geral, uma transgressão dos limites da razão humana empreendida segundo princípios, então o *fanatismo moral* é essa transgressão dos limites que a razão prática pura estabelece para a humanidade ao // proibir de colocar os fundamentos de determinação subjetivos de ações conformes ao dever, isto é, o móbil moral destas, em qualquer outro lugar que não na própria lei moral **e** de **colocar** a intenção, que com isso é trazida às máximas, em qualquer outro lugar senão no respeito a essa lei, comandando, por conseguinte, a adotar como supremo *princípio de vida* de toda a moralidade no homem o pensamento do dever, que abate toda a *arrogância* assim como a vã *filáucia*.

Mas se é assim, então não apenas os escritores de romance ou os educadores sentimentais (por mais que estes possam falar contra o sentimentalismo), mas às vezes até os filósofos, e dentre eles mesmo os mais rigorosos, os estoicos, introduziram o *fanatismo moral* no lugar da sóbria, mas sábia, disciplina moral, embora o fanatismo dos últimos fosse mais heroico e o dos primeiros de constituição mais rasa e amolecida; e pode-se dizer com toda a verdade, sem ser hipócrita, sobre a doutrina moral do evangelho que ele, primeiramente pela pureza do princípio moral, mas ao mesmo tempo pela adequação / desse princípio às restrições dos seres finitos, submeteu toda a boa conduta dos homens à disciplina de um dever que lhes é colocado diante dos olhos, não permitindo se exaltar em meio às sonhadas perfeições morais, e que estabeleceu as fronteiras da humildade (isto é, do conhecimento de si mesmo) para a arrogância, assim como para o amor-próprio, que desconhecem ambos de bom grado seus limites.

Dever! Ó nome grandioso e sublime, que não abrange em si nada a bel-prazer, nada que traga consigo a adulação, mas que requer a submissão, que no entanto, para mover a vontade, não ameaça com nada que aterrorize e suscite no ânimo repugnância natural, mas simplesmente põe uma lei, que encontra por si mesma acesso ao ânimo[107] e que, contra a vontade, adquire certamente por si mesma veneração (embora nem sempre o cumprimento), **uma lei** perante à qual todas as inclinações emudecem, mesmo que atuem secretamente contra ela: qual origem lhe é digna e onde se encontra a raiz de sua nobre linhagem que rejeita orgulhosamente todo parentesco com as inclinações, **raiz** cuja descendência é a condição

inflexível daquele valor que os homens unicamente podem dar a si mesmos?

Não pode ser nada menos do que aquilo que eleva o homem acima de si mesmo (como uma parte do mundo sensível), que o conecta a uma ordem das coisas que apenas o entendimento pode pensar e que tem ao mesmo tempo sob si todo o / mundo sensível e, com ele, a existência empiricamente determinável do homem // no tempo e a totalidade de todos os fins (única que é adequada àquelas leis práticas incondicionadas, tais como a lei moral). Não é nada senão a *personalidade*, isto é, a liberdade e a independência do mecanismo da natureza em seu todo, considerada contudo ao mesmo tempo como uma faculdade de um ser que está submetido a leis práticas puras que lhe são próprias, a saber, dadas pela sua própria razão, estando a pessoa submetida, portanto, enquanto pertencente ao mundo sensível, à sua própria personalidade na medida em que pertence ao mesmo tempo ao mundo inteligível; por isso não é de se surpreender se o homem, enquanto pertencente aos dois mundos, tiver de considerar seu próprio ser em relação a sua segunda e mais elevada destinação com veneração e as leis dessa **destinação** com o maior respeito.

Ora, sobre essa origem fundam-se algumas expressões que designam o valor dos objetos segundo as ideias morais. A lei moral é *santa* (inviolável). O homem está certamente muito longe de ser santo, mas a *humanidade* em sua pessoa tem de ser santa para ele. Em toda a criação, tudo o que se queira e sobre o que se tenha poder também pode ser usado *meramente como meio*; apenas o homem, e com ele toda criatura racional, é um / *fim em si mesmo*. Ele é, com efeito, graças à autonomia de sua liberdade, o sujeito da lei moral que é santa. Precisamente devido a essa **liberdade,** cada vontade, mesmo a vontade própria a cada pessoa e dirigida para si mesma, é restringida à condição da concordância com a *autonomia* do ser racional, a saber, a não submeter nenhum propósito que não seja possível segundo uma lei que poderia se originar da vontade do próprio sujeito que padece; portanto, a nunca usar esse **sujeito** como meio, mas ao mesmo tempo como fim. Nós atribuímos corretamente essa condição até mesmo à vontade divina em vista dos seres racionais no mundo enquanto suas criaturas, por se basear na *personalidade* desses **seres**, unicamente pela qual eles são fins em si mesmos.

Essa ideia da personalidade, **ideia** que desperta o respeito e coloca diante de nossos olhos a sublimidade de nossa natureza (segundo a sua destinação) ao fazer notar ao mesmo tempo a falta de adequação de nossa conduta em vista dela e ao abater assim a arrogância, é natural e facilmente observável até mesmo para a razão humana mais comum. Que homem, mesmo sendo apenas medianamente honrado, não deixou algumas vezes de contar uma mentira, no mais inofensiva, pela qual // ele poderia escapar de um negócio enfadonho ou mesmo trazer alguma utilidade para um amigo querido e / meritório unicamente para não precisar se desprezar secretamente aos seus próprios olhos? Um homem íntegro, vivendo na maior infelicidade que ele teria podido evitar se tivesse conseguido pôr de lado o dever, não se mantém erguido pela consciência de que ele todavia preservou e honrou, em sua dignidade, a humanidade em sua pessoa, e de que ele não tem por que se envergonhar perante a si mesmo nem **por que** temer o olhar interior do autoexame? Esse consolo não é felicidade, nem mesmo a sua mínima parte. Pois ninguém aspiraria para si mesmo uma ocasião dessas, talvez nem mesmo uma vida em tais circunstâncias. Mas esse **homem** vive e não pode suportar ser, aos seus próprios olhos, indigno de viver. Essa consolação interior é, portanto, meramente negativa em vista de tudo o que possa tornar a vida agradável; com efeito, ela consiste em afastar o perigo de decair em valor pessoal depois de se ter desistido totalmente do **valor** de seu estado. Ela é o efeito de um respeito por algo totalmente diferente da vida, ou antes algo em comparação e em contraposição com o qual a vida, com todo o seu agrado, não tem valor algum. Ele só vive ainda por dever e não porque encontra o menor gosto pela vida.

/ Assim é constituído o móbil genuíno da razão prática pura; ele não é nenhum outro senão a própria lei moral pura, na medida em que ela deixa seguir os vestígios da sublimidade de nossa própria existência suprassensível e em que provoca subjetivamente nos homens conscientes ao mesmo tempo de sua existência sensível e da dependência, ligada a esta, de sua natureza muito afetada patologicamente, o respeito por sua mais elevada destinação. Agora, a esse móbil se deixam tão bem ligar muitos incentivos e agrados da vida, que só por isso a escolha mais prudente de um *epicurista* racional, refletindo sobre o maior bem-estar da vida, já se proclamaria como boa conduta moral e pode ser até mesmo aconselhável ligar essa perspectiva de uma fruição alegre da vida com

aquela causa motriz suprema e já por si mesma suficientemente determinante; mas **essa ligação só seria feita** para contrabalançar as seduções que o vício não falha em simular do lado oposto e não para colocar nisso a própria força motora, nem mesmo uma mínima parte, quando se trata do dever. Pois isso seria o mesmo que querer tornar impura a intenção moral // em sua fonte. A majestade do dever não tem nada a ver com a fruição da vida; ela tem sua própria lei e também seu próprio tribunal e mesmo que se queira muito mesclar as duas, para oferecê-las misturadas, / por assim dizer, como remédio para a alma doente, elas logo se separam uma da outra, e se não o fizerem, então a primeira não provoca nada, e mesmo que a vida física ganhe com isso alguma força, a vida moral se dissiparia irrecuperavelmente.

Elucidação crítica da analítica da razão prática pura

Por elucidação crítica de uma ciência, ou de uma parte dela, que constitui por si mesma um sistema, eu compreendo a investigação e a justificação sobre por que ela tem de possuir precisamente essa forma sistemática e não outra, quando a comparamos com outro sistema que tem como fundamento uma faculdade de conhecer semelhante. Ora, a razão prática tem como fundamento a mesma faculdade de conhecer que a razão especulativa na medida em que ambas são *razão pura*. Portanto, a distinção entre a forma sistemática de uma e a de outra terá de ser determinada pela comparação de ambas e terá de ser fornecido o fundamento para essa **distinção**.

A analítica da razão teórica pura tinha a ver com o conhecimento dos objetos que pudessem ser dados ao / entendimento e ela tinha, portanto, de começar pela *intuição*, por conseguinte (já que esta é sempre sensível) pela sensibilidade, mas a partir daí **tinha** de progredir primeiramente para os conceitos (dos objetos dessa intuição) e só depois da elaboração de ambos podia terminar pelos *princípios*. Ao contrário, visto que a razão prática não tem a ver com os objetos, para *conhecê*-los, mas com a sua própria faculdade de *torná*-los *efetivos* (conforme o conhecimento destes), isto é, com uma *vontade* que é uma causalidade, na medida em que a razão contém o fundamento de determinação dessa **causalidade**, e visto que ela, por conseguinte, precisa fornecer, enquanto razão prática, não um objeto da intuição, mas (porque o conceito da causalidade sempre contém a

referência a uma lei que determina a existência do diverso na relação de um com outro) *apenas uma lei* dessa **causalidade**[108], então a analítica de uma crítica da razão pura[109], na medida em que esta deve ser uma razão prática (o que é propriamente o problema), tem de começar pela *possibilidade dos* // *princípios práticos* a priori. Unicamente a partir daí ela pôde passar aos conceitos dos objetos de uma razão prática, a saber, àqueles de bem e de mal simplesmente, para então fornecê-los conforme aqueles princípios (pois não é possível fornecer esses **conceitos**, enquanto bem e mal, antes desses princípios, por nenhuma faculdade de conhecer) e só em seguida o último capítulo, a saber, / aquele sobre a relação da razão prática pura com a sensibilidade e sua necessária influência, cognoscível a priori, sobre esta, isto é, aquele **capítulo** sobre o *sentimento moral*, pôde concluir esta parte. Assim, a Analítica da razão pura prática dividiu a extensão completa de todas as condições de seu uso de maneira totalmente análoga à da razão pura teórica, mas na ordem inversa. A Analítica da razão pura teórica foi dividida em Estética transcendental e Lógica transcendental, a da razão prática, inversamente, em Lógica e Estética da razão prática pura (se me for permitido aqui usar, meramente por analogia, essas denominações de resto nada adequadas); a Lógica, por sua vez, foi dividida ali em Analítica dos conceitos e Analítica dos princípios, aqui em Analítica dos princípios e Analítica dos conceitos. Ali a Estética tinha ainda duas partes devido ao duplo modo de uma intuição sensível; aqui a sensibilidade não é de modo algum considerada como uma capacidade de intuição, mas meramente como sentimento (que pode ser um fundamento subjetivo do desejar), em vista do qual a razão prática pura não admite nenhuma outra divisão.

Pode-se também discernir muito bem por que essa divisão em duas partes, com sua subdivisão, não tenha sido efetivamente proposta aqui (tal como, no começo, a partir do exemplo da primeira, poderíamos muito bem ser levados a buscar). / Pois, como é a *razão pura* que é considerada aqui em seu uso prático e, portanto, partindo de princípios a priori e não de fundamentos empíricos de determinação, a divisão da Analítica da razão prática pura teria de se assemelhar à **divisão** de um silogismo, a saber, prosseguindo do universal na *premissa maior* (no princípio moral), mediante a subsunção, empreendida em uma *premissa menor*, das ações possíveis (como boas ou más) sob **essa maior**, para a *conclusão*, a saber, a

determinação subjetiva da vontade (a um interesse pelo bem praticamente possível e pela máxima fundada sobre ele). Para alguém que pôde se // convencer pelas proposições apresentadas na Analítica tais comparações trarão deleite; pois elas ocasionam corretamente a expectativa de talvez algum dia alcançar o discernimento da unidade do todo da faculdade da razão pura (tanto da **faculdade** teórica quanto da prática) e de poder derivar tudo a partir de um princípio; o que consiste na inevitável demanda da razão humana, que só encontra pleno contentamento em uma unidade sistemática completa de seus conhecimentos.

Mas se agora consideramos também o conteúdo do conhecimento que nós podemos ter de uma razão prática pura e por meio dela, tal como a Analítica **da razão prática pura** o mostra, encontram-se, mediante uma notável analogia entre ela e a razão teórica, diferenças não menos notáveis. / Em vista da razão teórica, a faculdade de *um conhecimento racional puro* a priori podia ser provada de maneira muito fácil e evidente pelos exemplos retirados das ciências (nas quais, já que elas colocam seus princípios em teste, mediante um uso metódico e de maneiras tão variadas, não é preciso temer que a mistura secreta de fundamentos empíricos do conhecimento seja tão fácil quanto no conhecimento comum). Mas que a razão pura, sem mistura de qualquer fundamento de determinação empírico, seja também prática unicamente por si mesma, isso teve de poder ser exposto a partir do *uso prático mais comum da razão* na medida em que o princípio prático supremo foi certificado como um **princípio** que toda razão humana natural reconhece, enquanto completamente a priori e independente de qualquer dado sensível, como a lei suprema de sua vontade. Tinha-se primeiramente, quanto à pureza de sua origem, de confirmá-lo e justificá-lo no próprio *juízo dessa razão comum*, antes que a ciência pudesse tomá-lo em suas mãos, para fazer uso dele, por assim dizer, como um fato[110] que precede qualquer sofismar sobre a sua possibilidade e sobre todos os corolários que possam ser tirados daí. Mas essa circunstância também pode ser muito bem explicada a partir do que foi mencionado acima porque a razão pura prática tem necessariamente de começar pelos princípios que, portanto, têm de ser colocados, enquanto / dados primeiros, como fundamento de toda a ciência e que não podem se originar primeiramente a partir dela. Mas essa justificação dos princípios morais como princípios[111] de uma razão pura pôde ser conduzida muito

bem e com suficiente certeza pelo mero apelo ao juízo do entendimento humano comum, porque todo o empírico que possa se imiscuir em nossas // máximas, como fundamento de determinação da vontade, *faz*-se *conhecer* imediatamente pelo sentimento de deleite e de dor que dele depende necessariamente, na medida em que suscita desejo, *resistindo* contudo a razão prática pura terminantemente a admiti-lo como condição em seu princípio. A heterogeneidade dos fundamentos de determinação (empíricos e racionais) é tornada cognoscível por essa resistência de uma razão praticamente legisladora contra toda inclinação que se mistura, **resistência feita** mediante um modo peculiar de *sensação* que no entanto não precede a legislação da razão prática, mas é, pelo contrário, gerada por ela unicamente e certamente **gerada** como uma coerção, a saber, mediante o sentimento de um respeito que nenhum homem tem por inclinações, sejam elas de que espécie forem, mas sim pela lei; **e essa heterogeneidade é tornada cognoscível** de maneira tão saliente e proeminente, que nenhum entendimento humano, nem mesmo o mais comum, pode deixar de se dar conta instantaneamente, em um exemplo que lhe é apresentado, de que, pelos fundamentos empíricos / do querer, ele pode certamente ser aconselhado a seguir seus estímulos, mas jamais ser ordenado a *obedecer* a nada senão à lei da razão prática pura unicamente.

Ora, a distinção entre a *doutrina da felicidade* e a *doutrina da moral*, segundo a qual os princípios empíricos constituem na primeira todo o fundamento e na segunda não constituem nem sequer o menor acréscimo, é a primeira e mais importante tarefa incumbida à Analítica da razão prática pura, **tarefa** em que ela tem de proceder tão *precisamente* e até mesmo, se é que podemos dizer assim, tão *meticulosamente* quanto aquele geômetra em seu trabalho. Mas o filósofo, que tem de enfrentar aqui (como sempre **ocorre** no conhecimento racional por meros conceitos, sem a construção destes) a maior dificuldade, porque não pode colocar como fundamento nenhuma intuição (um número puro), percebe contudo que ele pode a qualquer momento fazer, de modo semelhante ao químico, um experimento com razão prática de qualquer homem, para distinguir o fundamento de determinação moral (puro) do **fundamento de determinação** empírico, a saber, ao acrescentar a lei moral (como fundamento de determinação) à vontade afetada empiricamente (por

exemplo, à **vontade** daquele que gostaria muito de mentir porque pode ganhar algo com isso). É como se o químico acrescentasse álcali à solução de terra calcária em espírito de sal[112]; o espírito de sal se separa imediatamente da cal, une-se / ao álcali e a cal se precipita ao fundo. Do mesmo modo, ao exibir-se ao homem que em geral é honrado (ou que dessa vez se coloca, apenas em pensamento, no lugar de um homem honrado) a // lei moral, pela qual ele reconhece a indignidade de um mentiroso, imediatamente a sua razão prática (no juízo sobre o que, com base nela, deveria ocorrer) se separa da vantagem, une-se àquilo que nele preserva o respeito por sua própria pessoa (à veracidade), e a vantagem, depois de separada e expurgada de todo anexo à razão (a qual está inteiramente apenas do lado do dever), é pesada agora por cada um, a fim de entrar em ligação com a razão ainda em outros casos, exceto no **caso em** que ela poderia ser contrária à lei moral, **lei** que a razão nunca abandona e à qual se une, pelo contrário, da maneira mais íntima.

Contudo, essa *distinção* entre o princípio da felicidade e o da moralidade nem por isso é uma imediata *oposição* entre ambos, e a razão prática pura não quer que *desistamos* das pretensões de felicidade, mas somente que, quando se trata do dever, não as *levemos em consideração* de modo algum. Sob certo aspecto, pode ser até mesmo um dever cuidar de sua felicidade, em parte porque a **felicidade** (à qual pertencem a habilidade, a saúde, a riqueza) contém o meio para cumprimento de seu dever, em parte porque a falta dela / (por exemplo, a pobreza) contém tentações à transgressão de seu dever. Mas promover a sua felicidade nunca pode ser imediatamente um dever, muito menos um princípio de todo dever. Agora, visto que todos os fundamentos de determinação da vontade, exceto a própria lei prática pura da razão (a lei moral), são todos empíricos e **visto que** enquanto tais pertencem, portanto, ao princípio da felicidade, todos eles têm de ser separados do princípio moral supremo e nunca podem ser incorporados a ele como condição, porque isso suprimiria todo o valor moral, da mesma maneira que a mistura empírica nos princípios geométricos suprimiria toda a evidência matemática, **sendo esta** aquilo que (segundo o juízo de Platão) a matemática possui de mais excelente e que tem precedência mesmo a toda sua utilidade.

No lugar da dedução do princípio supremo da razão prática pura, isto é, da explicação da possibilidade de tal conhecimento a priori, não pôde ser

alcançado nada além do seguinte: se discerníssemos a possibilidade da liberdade de uma causa eficiente, então também discerniríamos não apenas a possibilidade, mas até mesmo a necessidade da lei moral enquanto lei prática suprema dos seres racionais, aos quais se atribui liberdade da causalidade de sua vontade, porque ambos os conceitos estão ligados de maneira tão inseparável que se poderia também definir // a liberdade prática pela independência da vontade com relação a / qualquer outra lei, exceto a lei moral unicamente. Mas a liberdade de uma causa eficiente não pode ser de modo algum discernida quanto à sua possibilidade, sobretudo no mundo sensível; felizes de nós se podemos nos assegurar suficientemente de que não há nenhuma prova de sua impossibilidade e se agora, pela lei moral que postula essa **liberdade**, somos necessitados e precisamente por isso também estamos justificados a admiti-la. Todavia há ainda muitos que acreditam poder explicar essa liberdade segundo princípios empíricos, como qualquer outra capacidade natural, e a consideram como propriedade *psicológica*, cuja explicação dependeria simplesmente de uma investigação exata da *natureza da alma* e dos móbiles da vontade, não como predicado *transcendental* da causalidade de um ser pertencente ao mundo sensível (embora seja apenas isso o que importa aqui efetivamente), e que desse modo suprimem a esplêndida abertura que nos ocorre pela razão prática pura mediante a lei moral, a saber, a abertura de um mundo inteligível pela realização do conceito de liberdade, de resto transcendente, e com isso suprimem a própria lei moral que não admite absolutamente nenhum fundamento de determinação empírico. Nessa medida, ainda será necessário aqui indicar algo para a proteção contra esse embuste e para a apresentação do *empirismo* em todo o vazio de sua superficialidade.

/ O conceito de causalidade como *necessidade natural* diferentemente da **causalidade** como *liberdade* concerne apenas à existência das coisas na medida em que ela é *determinável no tempo*, por conseguinte, enquanto fenômenos, em contraposição à sua causalidade enquanto coisas em si mesmas. Agora, se tomamos as determinações da existência das coisas no tempo como determinações das coisas em si mesmas (o que é o modo de representação mais habitual), então a necessidade na relação causal não se deixa unir de modo algum com a liberdade; mas são opostas entre si contraditoriamente. Pois da primeira segue-se que cada acontecimento e, por conseguinte, também cada ação que se passa em um momento está

necessariamente sob a condição daquilo que estava no tempo precedente. Agora, visto que o tempo passado não está mais em meu poder, então tem de ser necessária cada ação que eu exerço por determinados fundamentos que *não estão em meu poder*, isto é, eu nunca sou livre no momento em que ajo. E mesmo se eu admitisse toda minha existência como independente de qualquer causa alheia (por exemplo, de Deus), // de modo que os fundamentos de determinação da minha causalidade e também de toda minha existência não estivessem fora de mim, nem assim aquela necessidade natural se transformaria minimamente em liberdade. Pois em cada momento eu estou sempre submetido à necessidade de ser determinado / a agir por aquilo *que não está em meu poder* e a série infinita *a parte priori* dos acontecimentos, que eu prosseguiria apenas segundo uma ordem já predeterminada e nunca começaria por mim mesmo, seria uma cadeia natural constante e, portanto, a minha causalidade nunca seria liberdade.

Se, portanto, se quiser atribuir liberdade a um ser cuja existência é determinada no tempo, então não se pode, ao menos não nessa medida, excetuá-lo das leis da necessidade natural quanto a todos os acontecimentos em sua existência e, portanto, também quanto às suas ações, pois isso seria o mesmo que entregá-lo ao cego acaso. Mas, visto que essa lei concerne inevitavelmente a toda a causalidade das coisas na medida em que sua *existência* é determinável *no tempo*, então a liberdade teria de ser recusada como conceito nulo e impossível, caso esse fosse o modo pelo qual se tivesse de representar também a *existência dessas coisas em si mesmas*. Se, por conseguinte, ainda se quiser salvá-la, não resta nenhum outro caminho senão atribuir a existência de uma coisa na medida em que é determinável no tempo, por conseguinte, também a causalidade segundo a lei da *necessidade natural, ao mero fenômeno*, mas **atribuir** *a liberdade* precisamente *ao mesmo ser enquanto coisa em si mesma*. Isso é, sem dúvida, inevitável quando se quer conservar simultaneamente ambos os conceitos que se repelem entre si; contudo, na aplicação, quando se quer **explicá-los** como unidos em uma única e mesma ação / e, portanto, explicar essa própria união, surgem grandes dificuldades que parecem tornar infactível uma tal união.

Se eu digo sobre um homem que comete um furto que esse ato é, segundo a lei natural da causalidade, um resultado necessário a partir dos

fundamentos de determinação do tempo precedente, então era impossível que **esse ato** não tivesse ocorrido. Mas então, como pode o julgamento segundo a lei moral fazer aqui uma mudança e pressupor que **esse ato** tinha sim de poder ser omitido, porque a lei diz que ele deveria ter sido omitido? Ou seja, como se pode chamar totalmente livre aquele **homem** que, no mesmo momento e em vista da mesma ação, está ainda submetido, sob o mesmo ponto de vista, a uma // necessidade natural inevitável? Buscar um subterfúgio ajustando a *espécie* dos fundamentos de determinação de sua causalidade segundo a lei natural a um conceito *comparativo* de liberdade (segundo o qual chama-se, algumas vezes, de efeito livre aquilo cujo fundamento natural determinante reside *internamente* no ser eficiente, por exemplo, aquilo que um corpo após ser lançado executa, quando está em movimento livre, caso em que se utiliza o termo liberdade porque **o corpo** durante o seu deslocamento não é impulsionado de fora, ou como também chamamos de livre o movimento de um relógio porque ele impulsiona por si mesmo os seus ponteiros e, portanto, / não precisa ser empurrado externamente; do mesmo modo as ações do homem, embora sejam necessárias por seus fundamentos de determinação que precedem no tempo, são ainda assim denominadas livres, porque são todavia ações provocadas por representações internas produzidas por nossas próprias forças, segundo desejos gerados por elas à ocasião das circunstâncias e, portanto, segundo nosso bel-prazer) é um recurso miserável, pelo qual alguns ainda se deixam entreter, acreditando assim ter solucionado com um pequeno palavreado aquele difícil problema, em cuja solução por milênios trabalhou-se em vão, **solução** que, portanto, muito dificilmente poderia ser encontrada de maneira tão completa na superfície. Na pergunta sobre aquela liberdade que tem de ser colocada como fundamento de todas as lei morais e da imputação conforme a essas **leis**, não importa em nada se a causalidade determinada segundo uma lei da natureza é necessária por fundamentos de determinação que se encontram *no* sujeito ou *fora* dele e se, no primeiro caso, ela é necessária por instinto ou por fundamentos de determinação pensados pela razão. Se essas representações determinantes têm, segundo as declarações desses próprios homens, o fundamento de sua existência no tempo e certamente no *estado anterior*, mas este por sua vez em um estado precedente, e assim por diante, então essas determinações, quer sejam sempre internas, quer tenham causalidade / psicológica ao invés de

mecânica, isto é, produzam a ação por representações e não por movimento corpóreo, continuam sendo *fundamentos de determinação* da causalidade de um ser enquanto sua existência é determinável no tempo e, portanto, sob as condições necessitantes do tempo passado, as quais, por conseguinte, quando o sujeito deve agir, *não estão mais em seu poder*, e que desse modo trazem consigo certamente liberdade psicológica (caso se pretenda utilizar esse termo para o mero encadeamento interno das representações da alma), mas ainda assim necessidade natural, não deixando, portanto, subsistir a // *liberdade transcendental*, a qual tem de ser pensada como independência de tudo o que é empírico e, por conseguinte, da natureza em geral, seja ela considerada como objeto do sentido interno meramente no tempo ou também **como objeto** do sentido externo no espaço e no tempo simultaneamente. Sem essa liberdade (nesse último significado, que é o apropriado), sendo a única que é prática a priori, não é possível a lei moral, nem a imputação segundo essa lei. Precisamente por isso pode-se denominar toda a necessidade dos acontecimentos no tempo segundo a lei natural da causalidade como *mecanismo* da natureza, embora não se compreenda com isso que as coisas submetidas a ele teriam de ser *máquinas* materiais efetivas. Aqui se considera apenas a necessidade da conexão dos acontecimentos em uma série temporal, tal como ela se desenvolve segundo a lei da natureza /, podendo o sujeito, no qual esse fluxo ocorre, ser designado quer como *autômato material*, visto que a máquina é movida pela matéria, quer como, segundo Leibniz, *autômato espiritual*, visto que é movido pelas representações; e se a liberdade de nossa vontade não fosse diferente **d**essa última (quer dizer, a liberdade psicológica e comparativa, não ao mesmo tempo transcendental, isto é, absoluta), então no fundo ela não seria em nada melhor do que a liberdade de um espeto giratório de assar que também, uma vez armado, executa o seu movimento por si mesmo.

Agora, para suprimir a aparente contradição, no caso proposto, entre o mecanismo da natureza e a liberdade numa e mesma ação, temos de nos lembrar do que foi dito na *Crítica da razão pura* ou do que se segue dela: a necessidade natural que não pode coexistir com a liberdade do sujeito se atrela apenas às determinações daquela coisa que está submetida às condições temporais, por conseguinte, apenas **às determinações** do sujeito agente enquanto fenômeno, de modo que os fundamentos de determinação de cada ação desse **sujeito** encontram-se, nessa medida, naquilo que

pertence ao tempo passado e *não está mais em seu poder* (no qual têm de ser contados como fenômeno os seus atos já ocorridos e o seu caráter que, aos seus próprios olhos, é para ele determinável a partir **desses atos**). Mas / esse mesmo sujeito, sendo também, por outro lado, consciente de si mesmo enquanto coisa em si mesma, considera também sua existência *na medida em que não está submetida às condições do tempo* e a si mesmo apenas como determinável por leis que ele dá a si mesmo pela razão e nessa sua existência não há para ele nada precedente à determinação de sua vontade, mas cada ação e // em geral cada determinação de sua existência variável conforme o sentido interno, e mesmo toda a série sucessiva de sua existência enquanto ser sensível, precisa ser considerada na consciência de sua existência inteligível unicamente como consequência, nunca como fundamento de determinação de sua causalidade enquanto númeno. Nessa consideração, o ser racional pode agora dizer corretamente sobre cada ação contrária à lei praticada por ele, que poderia tê-la omitido, mesmo que ela esteja, enquanto fenômeno, suficientemente determinada no passado e seja nessa medida infalivelmente necessária; pois essa **ação**, com todo o passado que a determina, pertence a um único fenômeno de seu caráter, que ele fornece a si mesmo e segundo o qual ele imputa a si mesmo, enquanto uma causa independente de toda a sensibilidade, a causalidade desses fenômenos.

Com isso também estão perfeitamente de acordo as sentenças daquela admirável faculdade em nós que denominamos consciência moral[113]. Um homem pode usar quantos artifícios quiser para disfarçar uma conduta contrária / à lei, da qual ele se lembra, como deslize não premeditado, como mero descuido, que nunca se pode evitar totalmente, por conseguinte, como algo para o qual ele foi arrastado pela correnteza da necessidade da natureza, a fim de se declarar como inocente quanto a **essa conduta**; ainda assim ele descobre que o advogado que fala em seu favor não pode de modo algum silenciar o acusador que lhe é interno, quando tem consciência de que, no momento em que exerceu a injustiça, estava em seu perfeito juízo, isto é, no uso de sua liberdade, e mesmo que ele *explique* para si mesmo seu delito a partir de certo mau hábito adquirido pouco a pouco pela negligência com o cuidado de si mesmo, e **adquirido** até o grau em que ele possa considerar o **delito** como consequência natural **desse hábito**, isso todavia não pode lhe assegurar contra a censura de si

mesmo e a admoestação que faz a si mesmo. Nisso também se funda o arrependimento sobre um ato praticado há muito tempo, em cada lembrança desse **ato**; uma sensação dolorosa provocada pela intenção moral, **sensação** que é vazia em sentido prático na medida em que ela não pode servir para desfazer o que foi feito e seria até mesmo absurda (tal como declara Priestley, enquanto um *fatalista* genuíno que procede de maneira consequente, merecendo em vista dessa franqueza mais aprovação do que aqueles que, ao sustentarem de fato o mecanismo da vontade e apenas em palavras a / liberdade **da vontade**, pretendem ainda assim ser vistos como incluindo a **liberdade** // em seu sistema sincretista, mesmo sem tornar compreensível a possibilidade de uma tal imputação), mas que, enquanto dor, é no entanto totalmente legítima, porque a razão, quando se trata da lei de nossa existência inteligível (da **lei** moral), não reconhece nenhuma distinção de tempo e pergunta apenas se o acontecimento me pertence enquanto ato, só então conectando moralmente a isso sempre a mesma sensação, tenha **esse ato** acontecido agora ou há muito tempo. Pois a *vida dos sentidos* tem, em vista da consciência *inteligível* da sua existência (**consciência** da liberdade), unidade absoluta de um fenômeno[114] que, ao conter meros fenômenos[115] da intenção concernente à lei moral (**fenômenos** do caráter), tem de ser julgada segundo a espontaneidade absoluta da liberdade e não segundo a necessidade da natureza que lhe pertence enquanto fenômeno. Pode-se, portanto, admitir que, se fosse possível para nós ter um discernimento tão aprofundado sobre a maneira de pensar de um homem, tal como ela se mostra tanto pelas ações internas quanto **pelas ações** externas, de modo que fosse conhecido por nós cada móbil para a **ação**, mesmo o menor, bem como todas as conjunturas externas que têm efeito sobre essa **ação**, poderíamos calcular a conduta futura de um homem com a mesma certeza que um eclipse lunar ou solar e ainda assim / afirmar que o homem é livre. Se, além disso, fôssemos capazes de um outro olhar (que todavia não nos é de modo algum concedido e no lugar do qual temos apenas o conceito da razão), a saber, de uma intuição intelectual do mesmo sujeito, então nós nos daríamos conta de que toda essa cadeia de fenômenos em vista daquilo que pode concernir apenas à lei moral depende da espontaneidade do sujeito enquanto coisa em si mesma e sobre a determinação **dessa espontaneidade** não se pode oferecer nenhuma explicação física. Na

ausência dessa intuição, a lei moral nos assegura dessa distinção entre a relação de nossas ações enquanto fenômenos com o ser sensível de nosso sujeito e a **relação** pela qual esse próprio ser sensível é referido ao substrato inteligível em nós. Nessa consideração, que é natural à nossa razão, embora inexplicável, pode-se justificar também julgamentos que mesmo sendo proferidos com toda a conscienciosidade ainda assim parecem, à primeira vista, opor-se totalmente a qualquer equidade. Há casos em que homens, mesmo com uma educação que foi igualmente proveitosa aos seus e aos outros, mostram todavia desde a infância uma maldade tão precoce, continuando a aumentá-la tanto até sua idade adulta que são tidos como malvados de nascença e como totalmente incorrigíveis // quanto ao seu modo de pensar; no entanto eles são julgados / por seus feitos e omissões de tal maneira que são admoestados por seus crimes como culpados e que até eles próprios (as crianças) acham essa admoestação completamente fundada, como se elas, apesar da constituição natural desesperançada do ânimo que lhes é atribuída, permanecessem tão responsáveis quanto qualquer outro homem. Isso não poderia acontecer se não pressupuséssemos que tudo aquilo que se origina de seu arbítrio (como também, sem dúvida, toda a ação executada de maneira premeditada) tem como fundamento uma causalidade livre, que exprime, desde a primeira juventude, seu caráter em seus fenômenos (nas ações), **fenômenos** que, devido à uniformidade da conduta, permitem conhecer um nexo natural que não torna contudo necessária a constituição maligna da vontade, mas que é, pelo contrário, a consequência da admissão voluntária dos princípios maus e imutáveis, que apenas tornam **a vontade** ainda mais repudiável e merecedora de punição.

Mas resta ainda uma dificuldade quanto à liberdade na medida em que ela deve ser unida ao mecanismo da natureza em um ser que pertence ao mundo sensível; uma dificuldade que, mesmo depois que se consentiu com tudo até aqui, ainda ameaça a liberdade com sua total ruína. No entanto, juntamente a esse perigo, uma circunstância oferece ao mesmo tempo a esperança de um feliz / desfecho para a afirmação da liberdade, a saber, que essa mesma dificuldade pressiona com muito mais força (de fato, como veremos em breve, unicamente) o sistema no qual a existência determinável no tempo e no espaço é tomada como a existência das coisas em si mesmas, **e que**, portanto, essa **dificuldade** não nos necessita a abandonar a nossa principal pressuposição sobre a idealidade do tempo

como mera forma da intuição sensível, por conseguinte, como mero modo de representação que é próprio ao sujeito enquanto pertencente ao mundo sensível, exigindo, portanto, apenas a união **dessa pressuposição** com essa ideia **da liberdade**.

Com efeito, se também nos for concedido que, em vista de uma dada ação, o sujeito inteligível ainda pode ser livre, embora seja, enquanto sujeito pertencente também ao mundo sensível, condicionado mecanicamente em vista da mesma **ação**, então parece que, no momento em que se admite *Deus* como sendo, enquanto ser originário universal, *a causa* também *da existência da substância* (uma proposição que nunca se pode rejeitar, sem ao mesmo tempo rejeitar o conceito de Deus enquanto ser de todos os seres e, com isso, a sua total suficiência, da qual depende tudo na teologia), também se teria de conceder que as ações do homem têm // o seu fundamento determinante naquilo *que está totalmente fora de seu poder*, a saber, na causalidade de um ser supremo distinto dele, do qual depende completamente a sua existência e toda a determinação de sua causalidade. De / fato, se as ações do homem, na medida em que elas pertencem às suas determinações no tempo, fossem meras determinações dele não enquanto fenômeno, mas enquanto coisa em si mesma, então a liberdade não poderia ser salva. O homem seria **uma** marionete, ou um autômato de Vaucanson, fabricado e armado pelo mestre supremo de todas as obras de arte, e a autoconsciência faria dele certamente um autômato pensante, no qual todavia a consciência de sua espontaneidade, se fosse tomada como liberdade, seria mera ilusão na medida em que ela mereceria ser assim denominada apenas comparativamente, porque as próximas causas determinantes de seu movimento e uma longa série delas remontando às suas causas determinantes são certamente internas, mas a **causa** última e suprema se encontra totalmente em uma mão alheia. Por isso não vejo como aqueles que ainda insistem em considerar o tempo e o espaço como determinações pertencentes à existência das coisas em si mesmas pretendem evitar aqui a fatalidade das ações, e, se eles concedem tão decididamente (como fez *mendelssohn*, que é de resto perspicaz) **o tempo e o espaço** apenas como condições necessariamente pertencentes à existência de seres finitos e derivados, mas não à existência do ser originário infinito, **não vejo como** eles pretendem justificar de onde tiram essa autorização para fazer tal distinção, nem como pretendem evitar a /

contradição em que incorrem quando consideram a existência no tempo como determinação necessariamente intrínseca às coisas finitas em si mesmas, já que Deus é a causa dessa existência, mas não pode ser a causa do tempo (ou do espaço) ele mesmo (porque **o tempo** tem de ser pressuposto como condição necessária a priori da existência das coisas) **e já que**, por conseguinte, sua causalidade em vista da existência dessas coisas tem de ser ela mesma condicionada segundo o tempo; tendo nesse caso de surgir inevitavelmente todas as contradições quanto aos conceitos de sua infinitude e de sua independência. Ao invés disso, é para nós muito fácil distinguir entre a determinação da existência divina enquanto independente de todas as condições do tempo e a existência de um ser do mundo sensível, como **sendo** uma distinção entre a *existência de um ser em si mesmo* e a **existência** de uma *coisa no fenômeno*. Por isso, quando não se admite a idealidade do tempo e do espaço, // nada resta senão o *espinosismo*, no qual o espaço e o tempo são determinações essenciais do próprio ser originário, mas as coisas dependentes desse **ser** (portanto também nós mesmos) não são substâncias, mas apenas acidentes que lhe são inerentes, porque, se essas coisas existem meramente como seus efeitos *no tempo*, que seria a condição da existência em si dessas **coisas**, então também as ações desses seres teriam de ser apenas as ações dele, **ações que** ele exerceu em algum lugar e em algum momento. Desse modo, / o espinosismo, apesar da absurdidade de sua ideia fundamental, conclui de modo muito mais coerente do que se pode ocorrer segundo a teoria da criação, quando os seres, admitidos como substâncias e como *existentes* em si *no tempo*, são considerados como efeitos de uma causa suprema e todavia não como pertencentes ao mesmo tempo ao **ser originário** e à sua ação, mas como **sendo**, por si mesmas, substâncias.

A solução da dificuldade pensada acima ocorre, de modo breve e esclarecedor, da seguinte maneira: se a existência *no tempo* é um mero modo sensível de representação dos seres pensantes no mundo, não se referindo, por conseguinte, a eles como coisas em si mesmas, então a criação desses seres é uma criação de coisas em si mesmas, porque o conceito de uma criação não pertence ao modo sensível de representação da existência, nem à causalidade, mas só pode se referir a números. Por conseguinte, se eu digo acerca dos seres no mundo sensível que eles são criados, então eu os considero nessa medida como números. Logo, assim

como seria uma contradição dizer que Deus é um criador de fenômenos, também é uma contradição dizer que ele, enquanto criador, é a causa das ações no mundo sensível e, portanto, **das ações** enquanto fenômenos, embora ele seja causa da existência dos seres agentes (enquanto númenos). Agora, se é possível (ao admitirmos a existência no tempo como algo que vale apenas para fenômenos, não para coisas em si mesmas) afirmar a liberdade sem danificar / o mecanismo natural das ações enquanto fenômenos, então **dizer** que os seres agentes sejam criaturas não pode fazer nesse caso a mínima diferença, porque a criação concerne apenas à sua **existência** inteligível e não à sua existência sensível e, portanto, não pode ser considerada como fundamento de determinação dos fenômenos; o que se passaria de maneira muito diferente se os seres do mundo existissem *no tempo* enquanto coisas em si mesmas, já que o criador da substância seria ao mesmo tempo o autor de toda a máquina dessa substância.

De tão grande importância // é a separação feita na crítica da razão especulativa entre o tempo (assim como o espaço) e a existência das coisas em si mesmas.

No entanto, dir-se-á que a solução aqui proposta da dificuldade contém em si algo ainda mais difícil e não é sequer suscetível a uma apresentação clara. Mas seria então mais fácil ou mais compreensível qualquer outra **solução** que se buscou ou que se possa buscar? Pode-se antes dizer que os professores dogmáticos de metafísica provaram mais a sua sutileza do que sinceridade, ao afastar dos olhos tão longe quanto possível esse difícil ponto, na esperança de que, se não falassem nada sobre ele, do mesmo modo ninguém pensaria nele facilmente. Se uma ciência deve ser amparada, então todas as dificuldades devem ser *descobertas* e devem até mesmo ser *procuradas* / aquelas que secretamente ainda se encontram em seu caminho; pois cada uma dessas **dificuldades** pede um remédio que não pode ser encontrado sem que se forneça à ciência um acréscimo, seja em extensão, seja em determinação, de modo que até mesmo os obstáculos se tornem meios de promover a profundidade da ciência. Se, pelo contrário, as dificuldades são encobertas propositalmente ou remediadas meramente por paliativos, elas irrompem mais cedo ou mais tarde em um mal-estar incurável, que arruína a ciência, em um total ceticismo.

* * *

Visto que o conceito de liberdade é, propriamente, o único dentre todas as ideias da razão pura especulativa que fornece uma ampliação tão grande no campo do suprassensível, embora apenas em vista do conhecimento prático, eu me pergunto *de onde provém uma fecundidade tão grande exclusivamente para ele*, ao passo que os outros designam certamente o lugar vazio para possíveis seres do entendimento puro, mas não podem determinar em nada o conceito desses **seres**. Eu logo compreendo que, visto não poder pensar nada sem categoria, também na ideia racional de liberdade com a qual eu me ocupo, tem de ser procurada primeiramente essa **categoria**, que é aqui a categoria de *causalidade*; e **eu compreendo** que, embora nenhuma intuição correspondente possa ser colocada sob o *conceito racional* de liberdade, / enquanto conceito transcendente, ainda assim tem de ser dada ao *conceito do entendimento* (de causalidade), para cuja síntese aquele ***conceito racional*** exige o incondicionado, uma intuição sensível, pela qual lhe é primeiramente assegurada a realidade // objetiva. Ora, todas as categorias são divididas em duas classes: as categorias *matemáticas*, que se referem meramente à unidade da síntese na representação dos objetos, e as categorias *dinâmicas*, que se referem à **unidade da síntese** na representação da existência dos objetos. As primeiras (as **categorias** de quantidade e de qualidade) contêm sempre uma síntese do *homogêneo*, na qual não pode ser de modo algum encontrado o incondicionado para o condicionado dado na intuição sensível, no espaço e no tempo, pois esse **incondicionado** teria ele próprio de pertencer, por sua vez, ao espaço e ao tempo e, portanto, **teria de** ser, por sua vez, sempre condicionado; e por isso mesmo eram ambas falsas, na Dialética da razão pura teórica as duas maneiras opostas entre si de encontrar para **essas categorias** o incondicionado e a totalidade das condições. As categorias da segunda classe (as de causalidade e de necessidade de uma coisa) não exigiam de modo algum essa homogeneidade (do condicionado e da condição na síntese), porque aqui se deveria representar não a intuição como composta a partir de um diverso nela, mas apenas de que modo a existência do objeto condicionado, correspondente **a essa intuição,** se acrescenta à existência da condição / (no entendimento, enquanto conectado a ela); e nesse caso era permitido,

para aquilo que é sempre condicionado no mundo sensível (tanto em vista da causalidade, quanto em vista da existência contingente das próprias coisas), colocar o incondicionado, ainda que de resto indeterminado, no mundo inteligível, e tornar a síntese transcendente; por isso também, na Dialética da razão especulativa pura, descobriu-se que as duas maneiras, aparentemente opostas entre si, de encontrar o incondicionado para o condicionado – por exemplo, a de pensar, na síntese da causalidade, para o condicionado na série das causas e efeitos do mundo sensível, a causalidade que não é mais sensivelmente condicionada –[116] não se contradizem de fato, e descobriu-se que a mesma ação que, enquanto pertencente ao mundo sensível, é sempre condicionada sensivelmente, ou seja, é mecanicamente necessária, pode ainda, enquanto causalidade do ser agente, na medida em que ele pertence ao mundo inteligível, ter ao mesmo tempo como fundamento uma causalidade sensivelmente incondicionada e pode, portanto, ser pensada como livre. Ora, tratava-se apenas de transformar esse verbo *poder* em um verbo *ser*[117], isto é, de poder provar em um caso efetivo, por assim dizer, mediante um fato[118], que certas ações pressupõem uma tal causalidade (a causalidade intelectual, sensivelmente incondicionada), sejam essas ações efetivas ou mesmo apenas comandadas, isto é, objetiva e praticamente necessárias. Nós não pudemos esperar encontrar essa conexão nas / ações dadas efetivamente na experiência, como acontecimentos do mundo sensível, // porque a causalidade por liberdade tem de ser procurada sempre fora do mundo sensível, no mundo inteligível. Mas além dos seres sensíveis não são dadas outras coisas à nossa percepção e observação. Portanto, nada restou senão encontrar um princípio da causalidade, incontestável e certamente objetivo, que exclui de sua determinação toda a condição sensível, isto é, um princípio, no qual a razão não apela a nada *outro* como fundamento de determinação em vista da causalidade, mas já contém ela mesma o fundamento de determinação mediante aquele princípio, e no qual, portanto, ela mesma, enquanto *razão pura*, é prática. Mas esse princípio não precisa de nenhuma busca, nem de invenção; ele já está há muito tempo na razão de todos os homens, incorporado em seu ser, e é o princípio da moralidade. Portanto, aquela causalidade incondicionada e a sua faculdade, a liberdade, e com ela um ser (eu mesmo) que pertence ao mundo sensível, pertencendo todavia ao mesmo tempo ao mundo

inteligível, não foram apenas *pensados* de maneira indeterminada e problemática (o que a razão especulativa já podia constatar como factível), mas **foram** até mesmo *determinados e* assertoricamente *conhecidos em vista da lei de sua causalidade*; e assim nos foi dada a efetividade do mundo inteligível e, certamente, de maneira *determinada* no modo de consideração prático; / e essa determinação, que do ponto de vista teórico seria *transcendente* (exorbitante[119]), é *imanente* do ponto de vista prático. Mas nós não pudemos dar o mesmo passo em vista da segunda ideia dinâmica, a saber, a de um *ser necessário*. Nós não pudemos nos elevar até a ele a partir do mundo sensível, sem a mediação da primeira ideia dinâmica. Pois se pretendêssemos fazer isso seria preciso ter arriscado o salto com qual abandonamos tudo o que nos é dado e nos lançamos em direção àquilo do qual não nos é dado mais nada que permitiria mediar a conexão de um tal ser inteligível com o mundo sensível (porque o ser necessário deveria ser conhecido como dado *fora de nós*); em contrapartida, isso é totalmente possível, como agora é exposto com evidência, em vista de *nosso próprio* sujeito, na medida em que, *de um lado*, ele se conhece, pela lei moral, como determinado enquanto ser inteligível (graças à liberdade), **e se conhece**, *de outro lado*, como ativo segundo essa determinação no mundo sensível. O conceito de liberdade é o único a nos conceder que não precisamos sair de nós mesmos para encontrar o incondicionado e o inteligível para o condicionado e o sensível. Pois é a nossa própria razão // que conhece a si mesma mediante a lei prática suprema e incondicionada e **conhece** o ser que é consciente desta lei (nossa própria pessoa) como pertencente ao puro mundo do entendimento e, certamente, até mesmo com a determinação / da maneira pela qual ele, enquanto tal, pode ser ativo. Desse modo compreende-se por que, em toda a faculdade da razão, *apenas a **faculdade** prática* pode ser aquela que nos ajuda a ir além do mundo sensível e nos proporciona conhecimentos de uma ordem e de uma conexão suprassensíveis, mas que precisamente por isso só podem ser estendidos até onde for diretamente necessário para o ponto de vista prático puro.

Que me seja permitido aproveitar esta oportunidade para chamar atenção apenas para mais uma coisa, a saber, que cada passo que se dá com a razão pura, mesmo no campo prático onde não se leva em consideração a sutil especulação, ainda assim se vincula exatamente e,

sem dúvida, por si mesmo a todos os momentos da crítica da razão teórica, como se cada **passo** tivesse sido pensado com refletida cautela simplesmente para fornecer esta confirmação. Uma tal concordância exata das proposições mais importantes da razão prática com as observações da crítica da razão especulativa, que frequentemente pareciam demasiado sutis e desnecessárias, **concordância** que não foi de modo algum buscada, mas encontrada por si mesma (assim como qualquer um pode convencer-se disso por si mesmo desde de que queira prosseguir as investigações morais até os seus princípios), surpreende e provoca admiração, fortalecendo a máxima já conhecida e louvada por outros, **a saber, a de** prosseguir tranquilamente seu caminho / em cada investigação científica, com toda exatidão e franqueza possíveis, sem se importar com algo fora de seu campo, contra o qual possa se chocar, mas executá-la unicamente por si mesma, verdadeira e completamente tanto quanto possível. A observação frequente me convenceu de que, quando se trouxe até o fim essa empresa, aquilo que me parecia, na metade desta, muito duvidoso em comparação com outras doutrinas alheias, no final, depois de eu ter mantido essa dúvida longe dos olhos e de ter voltado minha atenção apenas à minha empresa até que estivesse pronta, acabou por entrar em consonância perfeita e inesperada, com aquilo que foi encontrado por si mesmo, sem a mínima consideração daquelas doutrinas, sem parcialidade nem predileção por elas. Os escritores evitariam muitos equívocos e muito empenho desperdiçado (porque foi dirigido a embustes) se pudessem apenas decidir pôr mãos à obra com um pouco mais de franqueza.

SEGUNDO LIVRO
Dialética da razão prática pura

Primeiro capítulo De uma dialética da razão prática pura em geral

A razão pura tem sempre sua dialética, seja ela considerada em seu uso especulativo ou em seu uso prático; pois ela requer a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado e esta pode ser encontrada tão somente nas coisas em si mesmas. Mas, visto que todos os conceitos das coisas têm de ser referidos às intuições que, para nós homens, nunca podem ser outras senão as sensíveis e, portanto, não permitem conhecer os objetos como coisas em si mesmas, mas apenas como fenômenos, em cuja série do condicionado e das condições nunca pode ser encontrado o incondicionado, origina-se então uma aparência inevitável, a partir da aplicação dessa ideia racional da totalidade das condições (e, portanto, do incondicionado) aos fenômenos, como se eles fossem coisas em si mesmas (pois eles são sempre tomados como tais na ausência de uma crítica preventiva), uma aparência que todavia nunca seria notada como enganosa, se ela não denunciasse a si própria mediante um *conflito* da razão consigo mesma ao aplicar aos fenômenos o seu princípio de pressupor o incondicionado para todo condicionado. Mas com isso a razão é necessitada a investigar essa aparência, de onde ela se origina e como ela pode ser suprimida, o que não pode ocorrer de outro modo senão por uma completa crítica de toda a faculdade da razão pura; de modo que a antinomia da razão pura, que se torna manifesta em sua dialética, é de fato o extravio mais benéfico em que a razão humana poderia ter caído, na medida em que ela nos impele afinal a buscar a chave para sair desse labirinto, chave que, uma vez encontrada, descobre ainda aquilo que não era buscado e que mesmo assim se demandava, a saber, uma perspectiva

para uma ordem mais elevada e imutável das coisas, na qual nós já estamos e na qual nós podemos de agora em diante ser instruídos, por preceitos determinados, a prosseguir nossa existência conforme à destinação suprema da razão. //

/ Pode-se encontrar em detalhe, na crítica da faculdade da razão pura, como é possível, no uso especulativo dessa razão, solucionar aquela dialética natural e evitar o equívoco proveniente de uma aparência, de resto natural. No entanto, a razão em seu uso prático não se encontra em melhor situação. Ela busca, enquanto razão prática pura, para o praticamente condicionado (que se baseia em inclinações e na carência natural) igualmente o incondicionado, e certamente não como fundamento de determinação da vontade, mas antes, mesmo tendo sido dado (na lei moral) esse **fundamento,** como a totalidade incondicionada *do objeto* da razão prática pura, sob o nome de ***sumo bem***.

A determinação dessa ideia praticamente, isto é, de maneira suficiente para a máxima de nossa conduta racional, é a *doutrina da sabedoria* e esta, por sua vez, enquanto *ciência*, é a *filosofia*, no sentido em que os antigos entendiam o termo, para os quais ela era uma instrução sobre o conceito em que se poderia colocar o sumo bem e sobre a conduta pela qual se poderia adquiri-lo. Seria bom se nós deixássemos essa palavra em seu antigo significado, como uma *doutrina do sumo bem* na medida em que a razão se esforça para transformar esta em *ciência*. Pois, de um lado, a condição restritiva intrínseca seria adequada à expressão grega (que significa amor pela *sabedoria*) e todavia **seria** ao mesmo tempo suficiente para abarcar, sob o nome de filosofia, / o amor pela *ciência* e, portanto, por todo o conhecimento especulativo da razão na medida em que ele serve **à razão** tanto para aquele conceito quanto para o fundamento de determinação prático, sem deixar perder de vista o fim principal, unicamente devido ao qual ela pode se chamar doutrina da sabedoria. De outro lado, também não faria mal desencorajar a arrogância daquele que ousa arrogar-se o título de filósofo, exibindo a ele, pela própria definição **dessa palavra**, o padrão de medida para a autoestima que diminuirá muito as suas pretensões; pois ser um *professor de sabedoria* significaria muito mais do que **ser** um discípulo que ainda não progrediu o suficiente para conduzir a si mesmo e menos ainda **para conduzir** os outros com a expectativa segura de um fim tão elevado; significaria ser um *mestre no*

conhecimento da sabedoria, o que quer dizer mais do que aquilo que um homem modesto se arrogaria, e a filosofia ainda permaneceria, assim como a própria sabedoria, // sempre um ideal, que, objetivamente, pode ser representado de maneira completa unicamente na razão, mas que, subjetivamente, para a pessoa, é apenas a meta de seu esforço incessante; e só está justificado a alegar estar em posse **dessa meta**, arrogando-se o nome de um filósofo, aquele que pode colocar, como exemplo, o efeito infalível da **filosofia** (no domínio de si mesmo / e para o interesse inquestionável que ele toma sobretudo pelo bem universal) em sua pessoa, o que os antigos também exigiriam para poder merecer aquele título honroso.

Nós temos apenas mais uma advertência a fazer, em vista da dialética da razão prática pura, quanto à determinação do conceito de *sumo bem* (**dialética** que, se sua solução obtém sucesso, permite esperar, do mesmo modo que a dialética da razão teórica, o efeito mais benéfico, porque as contradições da razão prática pura com ela mesma, colocadas com sinceridade e não dissimuladas, necessitam à crítica completa de sua própria faculdade).

A lei moral é o único fundamento de determinação da vontade pura. Mas, como essa **lei** é meramente formal (a saber, exige unicamente a forma da máxima como universalmente legislativa), ela abstrai, enquanto fundamento de determinação, de toda a matéria e, portanto, de todo o objeto do querer. Logo, mesmo que o sumo bem seja sempre *objeto* completo de uma razão prática pura, isto é, de uma vontade pura, nem por isso deve ser tomado como *fundamento de determinação* da vontade e unicamente a lei moral tem de ser considerada como o fundamento para fazer do **sumo bem** e de sua efetivação, ou de sua promoção, um objeto. Essa advertência é importante em um caso / tão delicado, como **o** da determinação de princípios morais, em que o menor mal-entendido adultera as intenções. Pois pôde-se ver a partir da Analítica que se, antes da lei moral, admitimos como fundamento de determinação da vontade qualquer objeto sob o nome de um bem e, em seguida, derivamos dele o princípio prático supremo, então este só acarretaria heteronomia e eliminaria o princípio moral.

Mas é evidente que, se no conceito de sumo bem já está incluída a lei moral como condição suprema, então o sumo bem não é apenas *objeto*,

mas o seu conceito e a representação da sua existência // possível por nossa razão prática são ao mesmo tempo o *fundamento de determinação* da vontade pura; porque nesse caso a lei moral, já incluída e pensada nesse conceito, e nenhum outro objeto, determina de fato a vontade segundo o princípio da autonomia. Essa ordem dos conceitos da determinação da vontade não pode ser perdida de vista, porque senão nos mal-entendemos e acreditamos nos contradizer, ali onde tudo se encontra, conjuntamente, na mais perfeita harmonia.

Segundo capítulo
Da dialética da razão pura na determinação do conceito de sumo bem

O conceito do que é *sumo* já contém uma ambiguidade que, caso não se atente a **ela**, pode ocasionar discussões desnecessárias. Sumo[120] pode significar supremo[121] (*supremum*) ou também acabado[122] (*consumatum*). O primeiro consiste naquela condição que é ela mesma incondicionada, isto é, que não está subordinada a nenhuma outra **condição** (*originarium*); o segundo **consiste** naquele todo que não é parte de um todo maior da mesma espécie (*perfectissimum*). Ficou provado na Analítica que a *virtude* (enquanto dignidade de ser feliz) é a *condição suprema* de tudo o que possa nos parecer aspirável e, portanto, também de toda a nossa procura por felicidade e que, portanto, **a virtude** é o *bem supremo*[123]. Mas ela ainda não é, por isso, o bem total e acabado, enquanto objeto da faculdade de desejar de seres racionais finitos; pois para ser **esse bem** é exigida também a *felicidade* e certamente não apenas aos olhos / parciais da pessoa que faz de si mesma um fim, mas até mesmo no juízo de uma razão imparcial, que considera como fim em si mesmo aquela virtude[124] em geral no mundo. Pois precisar de felicidade, ser também digno dela, e ainda assim não participar dela, não pode ser compatível com o querer perfeito de um ser racional, que teria ao mesmo tempo todo o poder, mesmo que pensemos um tal ser apenas a título de ensaio. Agora, na medida em que a virtude e a felicidade constituem juntas a posse do sumo bem em uma pessoa, mas também **na medida em que** a felicidade distribuída em exata proporção com a moralidade (enquanto valor da pessoa e sua dignidade de ser feliz) **constitui** o *sumo bem* de um mundo possível, o **sumo bem** significa // o bem total e acabado, no qual a virtude é, como condição, sempre o bem supremo, porque não tem nenhuma outra condição acima dela, e a felicidade é sempre algo que, embora seja certamente agradável para aquele que a possui, não é absolutamente bom,

por si mesmo e em toda consideração, mas sempre pressupõe como condição a conduta conforme à lei moral.

Duas determinações ligadas *necessariamente* em um conceito têm de ser conectadas como fundamento e consequência e certamente de tal modo que essa *unidade* seja considerada ou como *analítica* (conexão lógica) ou como *sintética* (ligação real), aquela segundo a lei de / identidade e esta segundo a lei da causalidade. A conexão da virtude com a felicidade pode, portanto, ser compreendida de duas maneiras: ou o esforço para ser virtuoso e a procura racional pela felicidade não seriam duas ações diferentes, mas sim totalmente idênticas, de modo que não seria preciso colocar como fundamento da primeira nenhuma máxima diferente da que foi colocada como fundamento da última; ou aquela conexão consiste em a virtude produzir a felicidade enquanto algo distinto da consciência da virtude, da mesma maneira que a causa produz um efeito.

Entre as escolas gregas antigas haviam propriamente apenas duas que apesar de terem seguido certamente o mesmo método na determinação do conceito de sumo bem, na medida em que elas não aceitavam a virtude e a felicidade como dois diferentes elementos do sumo bem e buscavam, portanto, a unidade do princípio segundo a regra da identidade, ainda assim distinguiram-se, em contrapartida, ao escolher de maneira diferente qual dentre as duas seria o conceito fundamental. O *epicurista* disse: a virtude é estar consciente da sua máxima que conduz à felicidade; o *estoico* disse: a felicidade é estar consciente de sua virtude. Para o primeiro a *prudência* era equivalente à moralidade; para o segundo, que escolheu uma denominação mais elevada para a virtude, unicamente a *moralidade* era a verdadeira sabedoria.

/ Tem-se de lamentar que a perspicácia desses homens (os quais tem-se ao mesmo tempo de admirar por já terem, em épocas tão antigas, explorado todos os caminhos imagináveis das conquistas filosóficas) tenha sido aplicada de maneira infeliz ao produzir com muito esforço uma identidade entre conceitos de extrema heterogeneidade, aquele da felicidade e aquele da virtude. Contudo, ao espírito dialético de sua época, que até hoje desencaminha por vezes mentes sutis, era adequado suprimir as diferenças essenciais, e jamais unificáveis em princípios, procurando transformá-las em conflito de palavras, forjando assim a aparência de unidade dos conceitos que estariam meramente sob // denominações

diversas; isso ocorrendo usualmente nos casos em que a união de fundamentos heterogêneos é tão profunda ou tão alta, ou exigiria uma transformação tão completa das doutrinas, de resto admitidas no sistema filosófico, que se teme adentrar profundamente na distinção real e prefere-se tratá-la como desunião em meros aspectos formais.

Embora tenham tentado produzir com muito esforço a identidade entre os princípios práticos da virtude e da felicidade, nem por isso essas duas escolas foram unânimes entre si quanto à maneira pela qual pretendiam produzir à força essa identidade, pelo contrário, **elas** se separavam uma da outra infinitamente, na medida em que uma colocava o seu princípio do lado estético e a outra do lado lógico, aquela na / consciência da carência sensível[125], esta na independência da razão prática em relação a todos os fundamentos sensíveis de determinação. Segundo o *epicurista*, o conceito de virtude já se encontrava na máxima de promover a sua própria felicidade; segundo o *estoico*, pelo contrário, o sentimento de felicidade já estava contido na consciência de sua virtude. Mas aquilo que está contido em um outro conceito, ainda que seja **idêntico** a uma parte do **conceito** que o contém, não é contudo idêntico ao todo, e, além disso, dois todos podem ser especificamente distintos um do outro, mesmo que se constituam da mesma matéria, a saber, quando as partes em cada um são ligadas de maneira totalmente diferente para **formar** o todo. O estoico afirmava que a virtude é *o sumo bem em seu todo* e que a felicidade é apenas a consciência da posse da **virtude** enquanto pertencente ao estado do sujeito. O epicurista afirmava que a felicidade é *o sumo bem em seu todo* e que a virtude é apenas a forma da máxima para procurá-la, ou seja, é o uso racional dos meios para essa **felicidade**.

Mas a partir da Analítica está claro agora que as máximas da virtude e as máximas da felicidade própria são totalmente heterogêneas em vista de seu princípio prático supremo e que, embora pertençam a um sumo bem, para torná-lo possível, longe de serem unânimes, elas se restringem muito e prejudicam uma à outra, em um mesmo sujeito. Assim, / a questão **de saber** *como o sumo bem é praticamente possível* permanece ainda um problema não solucionado, apesar de todas as *tentativas de coalisão* feitas até agora. Aquilo que faz dela um problema difícil de solucionar está todavia dado na Analítica, a saber, que a felicidade e a moralidade são dois *elementos* do sumo bem que *diferem* totalmente em sua especificidade e

que a sua ligação, portanto, não pode ser conhecida // *analiticamente* (como se alguém que procura a sua felicidade **já se encontrasse** virtuoso nessa sua conduta, pela mera decomposição de seu conceito, ou como se alguém que segue a virtude já se encontrasse *ipso facto* feliz, na consciência de uma tal conduta), mas é uma *síntese* de conceitos. Entretanto, visto que essa ligação é conhecida como a priori e, portanto, como praticamente necessária, não **sendo**, por conseguinte, **conhecida** como derivada da experiência, e **visto que** a possibilidade do sumo bem não se baseia, portanto, em princípios empíricos, a *dedução* desse conceito terá de ser *transcendental*. É a priori (moralmente) necessário *produzir o sumo bem pela liberdade da vontade*; e, portanto, também a condição de possibilidade do **sumo bem** tem de se basear unicamente em fundamentos a priori do conhecimento.

I
A antinomia da razão prática

No sumo bem que, para nós, é prático, isto é, a ser tornado efetivo por nossa vontade, a virtude e a felicidade são pensadas como ligadas necessariamente, de modo que uma não pode ser admitida por uma razão prática pura, sem que a outra também lhe pertença. Ora, essa ligação (como toda **ligação** em geral) é ou *analítica* ou *sintética*. Mas visto que essa **ligação** dada não pode ser analítica, como acaba de ser mostrado, então ela tem de ser pensada sinteticamente e certamente como conexão da causa com o efeito, porque ela concerne a um bem prático, isto é, àquilo que é possível pela ação. Portanto, ou o desejo por felicidade tem de ser a causa motriz para máximas da virtude, ou a máxima da virtude tem de ser a causa eficiente da felicidade. A primeira é *absolutamente* impossível, porque (como foi provado na Analítica) as máximas que colocam o fundamento de determinação da vontade no anseio por sua felicidade não são de modo algum morais e não podem fundar nenhuma virtude. Mas a segunda é *também impossível*, porque toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da / determinação da vontade, guia-se não pelas intenções morais da vontade, mas pelo conhecimento das leis da natureza e pela capacidade física de utilizá-las para seus propósitos; por conseguinte, nenhuma conexão

necessária entre a felicidade e a virtude, que seja suficiente para o sumo bem, pode ser esperada no mundo a partir da mais exata // observância das leis morais. Agora, visto que a promoção do sumo bem, o qual contém essa conexão em seu conceito, é um objeto necessário a priori de nossa vontade e se encadeia com a lei moral de maneira inseparável, então a impossibilidade do **sumo bem** tem de provar também a falsidade da **lei moral**. Se, portanto, o sumo bem é impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que comanda promover o **sumo bem**, tem de ser fantástica e erigida sobre fins imaginários vazios e, portanto, **tem de ser**, em si, falsa.

II
Supressão crítica da antinomia da razão prática

Na antinomia da razão especulativa pura encontra-se um conflito semelhante entre a necessidade da natureza e a liberdade na causalidade dos acontecimentos no mundo. Ele foi suprimido ao se provar que não há um verdadeiro conflito, / considerando-se (tal como se deve) os acontecimentos, e mesmo o mundo no qual estes ocorrem, apenas como fenômenos; pois um e o mesmo ser agente tem, enquanto *fenômeno* (mesmo perante seu próprio sentido interno), uma causalidade no mundo sensível, que é sempre conforme ao mecanismo da natureza, mas em vista do mesmo acontecimento, na medida em que a pessoa agente se considera ao mesmo tempo como *númeno* (como pura inteligência em sua existência não determinada segundo o tempo), pode conter um fundamento de determinação daquela causalidade segundo leis da natureza **que** é, ele mesmo, livre de toda a lei da natureza.

Com a presente antinomia da razão prática pura se passa agora precisamente o mesmo. A primeira das duas proposições, a de que o esforço por felicidade produz um fundamento da intenção virtuosa, é *absolutamente falsa*; mas a segunda, a de que a intenção de virtude produz necessariamente felicidade, *não é absolutamente* **falsa**, mas apenas na medida em que **essa intenção**[126] é considerada como a forma da causalidade no mundo sensível e, portanto, caso eu admita a existência **nesse mundo sensível** como o único modo de existência do ser racional;

assim **a proposição** é apenas *condicionalmente* falsa. Mas visto que eu estou não somente autorizado a pensar a minha existência também como númeno no mundo do entendimento, mas // tenho até mesmo, na lei moral, um fundamento de determinação puramente intelectual da minha causalidade (no / mundo sensível), não é impossível que a moralidade da intenção tenha, enquanto causa, um nexo, embora não imediato, certamente mediato (por intermédio de um autor inteligível da natureza), e sem dúvida necessário, com a felicidade, enquanto efeito no mundo sensível; ligação que, em uma natureza que é meramente objeto dos sentidos, nunca pode ter lugar senão de maneira contingente e não pode ser suficiente para o sumo bem.

Portanto, apesar desse aparente conflito de uma razão prática consigo mesma, o sumo bem, o sumo fim necessário de uma vontade moralmente determinada, é um verdadeiro objeto **dessa razão prática**; pois ele é possível praticamente e as máximas **da vontade** que, segundo sua matéria, se referem a ele, têm realidade objetiva, **realidade** que foi inicialmente ameaçada por aquela antinomia na ligação da moralidade com a felicidade segundo uma lei universal, mas **ameaçada** a partir de um simples mal-entendido, porque se tomou a relação entre os fenômenos como uma relação das coisas em si mesmas com esses fenômenos.

Se nós nos vemos necessitados a buscar tão longe, a saber, na conexão com um mundo inteligível, / a possibilidade do sumo bem, essa meta estabelecida pela razão a todos os seres racionais para todas as suas aspirações morais, então é de se estranhar que os filósofos tanto dos **tempos** antigos quanto dos tempos modernos possam todavia ter encontrado já *nessa vida* (no mundo sensível) a felicidade em proporção totalmente conveniente com a virtude, ou **possam ter** se persuadido de ter consciência dela. Pois tanto *Epicuro* quanto os estoicos colocaram acima de tudo a felicidade que, na vida, origina-se a partir da consciência da virtude, e o primeiro não tinha, em seus preceitos práticos, intenções tão baixas[127] quanto se poderia concluir a partir dos princípios de sua teoria, **princípios** que ele utilizava para explicar, não para agir, ou como muitos a interpretaram, desencaminhados pela expressão volúpia **usada** no lugar de contentamento. Pelo contrário, **Epicuro** contava o exercício altruísta do bem como um dos modos de fruição da mais interna alegria, e a moderação e domesticação das inclinações, tanto quanto possa exigir o

mais rigoroso filósofo moral, pertenciam ao seu plano de um deleite (entendendo por tal o coração constantemente alegre); pelo que ele só diverge dos estoicos principalmente por colocar o motivo nesse deleite, o que esses últimos rejeitavam e, sem dúvida, corretamente. Pois // de um lado o virtuoso Epicuro, assim como muitos homens que são agora moralmente bem-intencionados, embora não reflitam de maneira profunda o suficiente sobre seus princípios, cometeu o erro de pressupor a *intenção* virtuosa já nas pessoas, às quais ele pretendia primeiramente indicar o móbil para a virtude / (e de fato aquele que é íntegro não pode estar feliz, se não tiver anteriormente a consciência de sua integridade, porque, naquela intenção **virtuosa,** a admoestação e autocondenação moral que ele seria, pela sua própria maneira de pensar, necessitado a fazer quanto a si mesmo nos **casos de** transgressão, lhe privariam de toda a fruição do agrado que seu estado poderia conter em caso contrário). Mas a questão é **seguinte**: de que modo se tornam primeiramente possíveis uma tal intenção e uma maneira de pensar para estimar o valor de sua existência, sendo que antes destas não se encontraria no sujeito nenhum sentimento por um valor moral em geral? Quando o homem é virtuoso sem ser consciente de sua integridade em cada ação, ele certamente não se tornará alegre na vida, por mais favorável que a sorte lhe possa ser quanto ao seu estado físico; no entanto, para torná-lo primeiramente virtuoso e, portanto, antes mesmo de ele apreciar tão altamente o valor moral de sua existência, pode-se ainda assim recomendar-lhe a tranquilidade da alma que resultará da consciência de uma integridade que para ele ainda não tem nenhum sentido?

Mas, de outro lado, aqui sempre se encontra o fundamento de um erro de sub-repção (*vitium subreptionis*) e, por assim dizer, uma ilusão de ótica na autoconsciência quanto àquilo que se *faz* em distinção com o que se *sente*, **ilusão** que nem mesmo o mais experiente pode evitar / completamente. A intenção moral está necessariamente ligada a uma consciência da determinação da vontade *imediatamente pela lei*. Ora, a consciência de uma determinação da faculdade de desejar é sempre o fundamento de um comprazimento na ação que é produzida por isso; mas esse prazer, esse comprazimento em si mesmo, não é o fundamento de determinação da ação; pelo contrário, a determinação da vontade imediatamente **e** apenas pela razão é o fundamento do sentimento de

prazer e aquela **determinação** permanece uma determinação prática pura, e não estética, da faculdade de desejar. Agora, visto que essa determinação produz internamente o efeito de um impulso para a atividade, e precisamente o mesmo **efeito** que um sentimento de agrado esperado a partir da ação desejada teria produzido, nós facilmente consideramos aquilo que nós mesmos produzimos como algo que nós sentimos apenas passivamente e tomamos // o móbil moral como impulso sensível, da mesma maneira que costuma ocorrer na assim chamada ilusão dos sentidos (nesse caso, do sentido interno). É algo muito sublime na natureza humana **que** ela seja determinada imediatamente às ações pela lei pura da razão e até mesmo que **tenha** a ilusão de considerar aquilo que é subjetivo dessa determinabilidade intelectual da vontade como algo estético e **como** efeito de um sentimento sensível particular (pois um **sentimento** intelectual seria uma contradição). É também da maior importância atentar para / essa propriedade de nossa personalidade e cultivar, da melhor maneira possível, o efeito da razão sobre esse sentimento. Mas tem-se também de cuidar para não rebaixar e deformar o móbil verdadeiro e genuíno, a própria lei, mediante louvores não genuínos desse fundamento de determinação moral como móbil, folheando-a, por assim dizer, com um falso metal, colocando para ela como fundamento sentimentos de alegrias particulares (que são contudo apenas consequências). O respeito, e não o deleite ou a fruição da felicidade, é algo, portanto, para o qual não é possível nenhum sentimento *precedente* colocado como fundamento para a razão (porque esse **sentimento** seria sempre estético e patológico) **e** enquanto consciência da necessitação imediata da vontade pela lei dificilmente é um análogo do sentimento de prazer, na medida em que produz, em relação com a faculdade de desejar, exatamente o mesmo **efeito**, mas a partir de outras fontes; contudo, unicamente por esse modo de representação pode-se alcançar o que se busca, a saber, que ocorram ações não meramente conforme ao dever (como consequência de sentimentos agradáveis), mas por dever, o que tem de ser o verdadeiro fim de toda a formação moral.

Mas não temos nós uma palavra que designa não uma fruição, como a **palavra** felicidade, mas ainda assim um comprazimento em sua existência, um análogo da felicidade que tem de acompanhar necessariamente a consciência da / virtude? Sim! Essa palavra é

autocontentamento, que em seu sentido próprio significa sempre um comprazimento apenas negativo por sua existência, no qual se está consciente de não precisar de nada. A liberdade e a consciência desta como uma faculdade de seguir, com intenção predominante, a lei moral, é a *independência das inclinações*, ao menos como causas motrizes *determinantes* (embora não como ***causas*** *afetantes*) de nosso desejar e, na medida em que eu sou consciente dela, no cumprimento das minhas máximas morais, **ela é** a única fonte de // um contentamento imutável necessariamente ligado a essa **consciência**, e que não repousa em nenhum sentimento particular, podendo esse **contentamento** se chamar intelectual. O **contentamento** estético (denominado assim impropriamente) que repousa na satisfação das inclinações, mesmo sendo estas as mais refinadas que se possa imaginar, nunca pode ser adequado àquilo que se pensa quanto a isso. Pois as inclinações mudam, crescem com o favorecimento que lhes é concedido e deixam sempre um vazio ainda maior do que se pensava ter preenchido. Por isso elas são sempre *um peso* para um ser racional e, embora ele não possa delas se desfazer, ainda assim elas o necessitam à aspiração de livrar-se delas. Mesmo uma inclinação àquilo que é conforme ao dever (por exemplo à beneficência) pode certamente facilitar muito a eficácia das / máximas *morais*, mas não pode produzir nenhuma. Pois nessa **máxima** tudo tem de ser colocado na representação da lei como fundamento de determinação, caso a ação deva conter não apenas *legalidade*, mas também *moralidade*. A inclinação é cega e servil, seja ela benévola ou não, e, quando o que importa é a moralidade, a razão não tem de representar simplesmente **o papel** de tutor dessas **inclinações**, mas, ao contrário, sem levá-las em consideração, tem de cuidar, enquanto uma razão prática pura, unicamente de seu próprio interesse. Mesmo esses sentimentos de compaixão e de tenra simpatia, quando precedem a reflexão sobre o que é dever e se tornam fundamento de determinação, são um peso até para pessoas benevolentes, tornando confusas as suas máximas refletidas e provocando a aspiração de se livrar deles e de se submeter unicamente à razão legisladora.

A partir disso pode-se compreender como a consciência dessa faculdade de uma razão prática pura pelo ato (**a** virtude) pode produzir uma consciência do domínio sobre as suas inclinações, com isso, portanto, **uma consciência** da independência **frente a** elas e, por conseguinte, ao

descontentamento que sempre as acompanha, e, portanto, como pode produzir um comprazimento negativo com seu estado, isto é, um *contentamento* que é, em sua fonte, um contentamento com a sua própria pessoa. A própria liberdade torna-se dessa maneira (a saber de maneira indireta) capaz de uma fruição / que não pode se chamar felicidade, porque ela não depende da entrada positiva de um sentimento, e que também não pode, falando com precisão, se chamar *bem-aventurança*, porque ela não contém a total independência frente às inclinações e às carências, mas que ainda assim é semelhante à bem-aventurança, na medida em que pelo menos sua determinação da vontade pode se manter livre de suas influências, sendo, portanto, ao menos segundo sua origem, análoga à autossuficiência que só se pode atribuir ao ser supremo. //

Segue-se dessa solução da antinomia da razão prática pura que, nos princípios práticos, pode-se pensar (mas nem por isso conhecer e discernir), ao menos como possível, uma ligação natural e necessária entre a consciência da moralidade e a expectativa de uma felicidade que é proporcional à moralidade, enquanto consequência dessa última; e segue-se, em contrapartida, que os princípios de procura pela felicidade não podem produzir moralidade; e que, portanto, a moralidade constitui o bem *supremo* (como condição primeira do sumo bem), ao passo que a felicidade constitui certamente o segundo elemento do sumo bem, mas de modo que essa felicidade seja apenas a consequência moralmente condicionada, e ainda assim necessária, da moralidade. Apenas nessa subordinação o sumo bem é o objeto completo da razão prática pura, que tem de representá-lo necessariamente como possível, porque é um comando dessa razão contribuir com tudo o que for possível para a sua / produção. Mas, como a possibilidade de uma tal ligação do condicionado com a condição pertence totalmente às relações suprassensíveis das coisas e não pode ser dada de modo algum segundo as leis do mundo sensível, embora a consequência prática dessa ideia, a saber, as ações, que têm como meta tornar efetivo o sumo bem, pertençam ao mundo sensível, então nós procuraremos apresentar os fundamentos dessa possibilidade primeiramente em vista daquilo que está imediatamente em nosso poder, e depois, em segundo lugar, em vista daquilo que não está em nosso poder e que a razão nos oferece (necessariamente segundo princípios práticos)

como complemento de nossa incapacidade para a possibilidade do sumo bem.

III
Do primado da razão prática pura em sua ligação com a razão especulativa

Por primado entre duas ou mais coisas ligadas pela razão eu entendo a preeminência de uma delas, ao ser o primeiro fundamento de determinação da ligação com todas as restantes. No significado prático mais estrito, isso significa a preeminência do interesse de uma, na medida em que o interesse das outras está subordinado a ele (o qual não pode ser colocado depois de nenhum outro). / A cada faculdade do ânimo pode-se atribuir um *interesse*, isto é, um princípio que contém a condição, unicamente sob a qual é promovido o exercício dessa **faculdade**. A razão, como faculdade dos princípios, determina o interesse de todas as // forças do ânimo, mas **determina** ela própria o seu **interesse**. O interesse de seu uso especulativo consiste no *conhecimento* do objeto até os princípios a priori mais elevados, o **interesse** do uso prático **consiste** na determinação da *vontade* em vista do fim último e completo. Aquilo que é exigido para a possibilidade de um uso da razão em geral, a saber, que **seus** princípios e **suas** afirmações não possam se contradizer entre si, não constitui uma parte de seu interesse, mas é a condição em geral de ter razão; apenas a ampliação da razão, e não a mera consonância consigo mesma, será contada como seu interesse.

Se não é permitido à razão prática admitir e pensar como dado nada além do que aquilo que a razão *especulativa* pôde, por si mesma, alcançar a partir de seu discernimento, então essa última conduz o primado. Mas supondo que ela tenha por si mesma princípios originários a priori, com os quais estariam inseparavelmente ligadas certas posições teóricas que todavia se esquivariam de todo discernimento possível da razão especulativa (embora eles também tivessem de não contradizê-la), coloca-se então a questão **de saber** qual / interesse é o mais elevado (não qual **interesse** cederia, pois um não está necessariamente em conflito com o outro): se a razão especulativa, que nada[128] sabe de tudo aquilo que a

razão prática lhe propõe admitir, tem de aceitar essas proposições e buscar, mesmo que sejam para ela transcendentes, uni-las com seus conceitos como uma posse alheia que lhe é transferida; ou se ela está justificada a seguir obstinadamente seu interesse próprio separado e, segundo o cânon de *Epicuro*, a recusar como sofismas vazios tudo aquilo que não pode ter sua realidade objetiva certificada por exemplos evidentes postos na experiência, **não importando** o quanto isso estaria intrincado ao interesse do uso prático (puro), nem que não seria em si contraditório ao uso teórico, mas simplesmente porque isso prejudica efetivamente o interesse da razão especulativa ao suprimir os limites que esta põe a si mesma e abandoná-la a todo absurdo ou loucura da imaginação.

De fato não se poderia de modo algum fazer essa imposição à razão especulativa, caso a razão prática, enquanto patologicamente condicionada, isto é, meramente administrando o interesse das inclinações segundo o princípio sensível da felicidade, fosse colocada como fundamento. O paraíso de *Maomé* ou a união por fusão dos *teósofos* e dos *místicos* com a divindade, onde quer que cada um encontre / o seu sentido, imporiam à razão as suas // monstruosidades e seria melhor sequer ter razão do que abandoná-la dessa maneira a todas as fantasias. Mas se a razão pura pode ser, por si mesma, prática e o é efetivamente, como a consciência da lei moral o confirma, então sem dúvida é sempre uma só e a mesma razão que julga segundo princípios a priori, seja do ponto de vista teórico ou do prático, e é claro que, mesmo que do **ponto de vista teórico** a sua capacidade não seja suficiente para estabelecer certas proposições afirmativas, embora também não as contradiga, ela tem de admitir essas mesmas proposições, na medida em que pertencem *inseparavelmente ao interesse prático* da razão pura, certamente como uma oferta que lhe é estranha, que não cresce em seu solo, mas que ainda assim é suficientemente certificada, e **ela tem, além disso**, de buscar compará-las e conectá-las com tudo aquilo que tem em seu poder, enquanto razão especulativa, resignando-se de que não são seus discernimentos, mas sim ampliações de seu uso em um outro ponto de vista, a saber, do ponto de vista prático, que não é de modo algum contrário ao seu interesse, que consiste em restringir a infração especulativa.

Na ligação, portanto, da **razão** especulativa pura com a razão prática pura para um conhecimento, a **razão prática** conduz o *primado*, pressupondo-se que essa ligação não seja algo *contingente* e a / bel-prazer, mas a priori e fundada na razão, sendo, portanto, *necessária*. Pois sem essa subordinação surgiria um conflito da razão consigo mesma, porque, se elas fossem apenas justapostas (coordenadas) uma à outra, a **razão especulativa** se fecharia estritamente em seus limites e não aceitaria em seu domínio nada da **razão prática**, mas esta ainda assim estenderia seus limites sobre tudo e, ali onde sua demanda requer, tentaria abarcá-los no interior dos **limites** daquela. Mas não se pode de modo algum impor à razão prática que seja subordinada à razão especulativa, invertendo assim a ordem, pois todo o interesse é afinal prático e mesmo o interesse da razão especulativa é apenas condicionado e só é completo no uso prático.

IV
A imortalidade da alma como um postulado da razão prática pura

A efetivação do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Mas nessa **vontade**, a *adequação completa* das intenções à lei moral é a condição suprema do sumo bem. Essa **adequação** tem de ser, portanto, tão possível quanto o seu objeto, porque / ela está contida no mesmo comando de promover esse **objeto**. Mas a completa adequação da vontade com a lei moral é a *santidade*, uma perfeição da qual nenhum ser racional do mundo sensível é capaz em nenhum momento de sua existência. Entretanto, como ela é todavia exigida como praticamente necessária, então ela só pode ser encontrada em um *progresso* que segue ao *infinito* em direção àquela completa adequação e é necessário, segundo princípios da razão prática pura, admitir uma tal progressão prática como o objeto real de nossa vontade.

Contudo, esse progresso infinito só é possível sob a pressuposição de uma *existência* e de uma personalidade desse mesmo ser racional perdurando até o *infinito* (que se denomina imortalidade da alma). Portanto, o sumo bem só é praticamente possível mediante a pressuposição da imortalidade da alma e esta é, portanto, enquanto

inseparavelmente ligada à lei moral, um ***postulado*** da razão prática (pelo qual eu entendo uma **proposição** *teórica*, mas não uma proposição demonstrável enquanto tal, na medida em que ela depende inseparavelmente de uma lei *prática* válida a priori de maneira incondicionada).

A proposição **sobre** a destinação moral de nossa natureza, **que afirma** que só se pode obter êxito na completa adequação com / a lei moral em um progresso que vai ao infinito, é da maior utilidade não apenas considerando o complemento da incapacidade da razão especulativa, mas também em vista da religião. Na ausência dessa **proposição** ou a lei moral é rebaixada de sua *santidade*, sendo desfigurada como *complacente* (indulgente) e, dessa maneira, como adequada à nossa conveniência ou então exagera-se a sua vocação e ao mesmo tempo a expectativa de uma destinação inalcançável, a saber, a de uma esperada aquisição completa da santidade da vontade, // e perde-se em sonhos *teosóficos* fanáticos, totalmente contrários ao autoconhecimento. Em ambos os casos nada se faz além de impedir *o esforço* para o cumprimento exato e contínuo de um comando da razão, **comando** que é rigoroso, incomplacente, e ainda assim não ideal, mas verdadeiro. Para um ser racional, mas finito, é possível apenas o progresso, ao infinito, dos estágios inferiores aos mais elevados da perfeição moral. Aquele que é *infinito*, para o qual a condição temporal não é nada, vê nessa série, para nós sem fim, a totalidade da adequação com lei moral; e a santidade exigida inflexivelmente pelo seu comando, para ser conforme à sua justiça na parte que ele determina para cada um no sumo bem, tem de ser encontrada inteiramente em uma única intuição intelectual da existência dos seres / racionais. Mas aquilo que pode convir à criatura, em vista da esperança quanto a essa participação, seria a consciência de sua provada intenção, a de, a partir de seu progresso, feito até aqui, do pior para o moralmente melhor e **a partir** do intuito imutável que é lhe tornado conhecido mediante **esse progresso**, esperar* um ulterior prosseguimento ininterrupto desse **progresso**, tão longe quanto a sua existência possa sempre alcançar, até mesmo para além dessa vida, e assim ser completamente adequada à vontade de **Deus** (sem a complacência ou o perdão que não concorda com a justiça), por certo nunca aqui / ou algum momento previsível **do tempo** futuro de sua

existência, mas apenas na // infinitude de sua duração (que só pode ser abarcada por Deus).

V
A existência de Deus como um postulado da razão prática pura

Na análise precedente, a lei moral conduziu ao problema prático que é prescrito unicamente pela razão pura, sem qualquer concurso de móbiles sensíveis, a saber, o **problema** da completude necessária da primeira e principal parte do sumo bem, da ***moralidade*** e, visto que esse **problema** só pode ser solucionado completamente em uma eternidade, **conduziu** ao postulado da *imortalidade*. Essa mesma lei tem também de conduzir, a partir da mera razão imparcial, de modo tão altruísta / quanto antes, à possibilidade do segundo elemento do sumo bem, a saber, à **possibilidade** da ***felicidade*** adequada àquela moralidade, ou seja, **tem de conduzir** à pressuposição da existência de uma causa adequada a esse efeito, isto é, **tem de** postular a *existência de Deus* como necessariamente pertencente à possibilidade do sumo bem (o objeto de nossa vontade que está necessariamente ligado à legislação moral da razão pura). Pretendemos apresentar esse nexo de maneira convincente.

A *Felicidade* é o estado de um ser racional, no mundo, em relação ao qual tudo caminha *segundo sua aspiração e sua vontade* em toda sua existência e repousa, portanto, sobre o acordo da natureza com todo o seu fim e, igualmente, com o fundamento de determinação essencial de sua vontade. Ora, a lei moral, enquanto uma lei da liberdade, comanda mediante fundamentos de determinação que devem ser totalmente independentes da natureza e do acordo que esta **tem** com a nossa faculdade de desejar (enquanto móbiles); mas o ser racional agente no mundo não é, por certo, ao mesmo tempo a causa do mundo e da própria natureza. Portanto não há, na lei moral, o menor fundamento para um nexo necessário entre a moralidade e a felicidade, que lhe é proporcional, de um ser pertencente ao mundo como parte deste e por isso dele dependente, **um ser** que exatamente por isso não pode, por sua vontade, ser causa dessa natureza e não pode, a partir de suas próprias forças, tornar essa **natureza**

continuamente concordante // com seus princípios / práticos, no que concerne à sua felicidade. Todavia no problema prático da razão pura, isto é, **no problema** do empenho necessário para o sumo bem, esse nexo é postulado como necessário: nós *devemos* procurar promover o sumo bem (que tem de ser, por certo, possível). Portanto, também é *postulada* a existência de uma causa da natureza como um todo, que é distinta da natureza **e** que contém o fundamento desse nexo, a saber, do acordo exato da felicidade com a moralidade. Mas essa causa suprema deve conter o fundamento do acordo da natureza não só com a lei da vontade dos seres racionais, mas também com a representação dessa *lei*, na medida em que estes a colocam como *fundamento supremo de determinação da vontade*, e, portanto, não só com a moral segundo a forma, mas também com sua moralidade enquanto motivo desses **seres**, isto é, com a intenção moral. Portanto, o sumo bem só é possível no mundo na medida em que é admitida uma causa[129] suprema da natureza, que tem uma causalidade conforme à intenção moral. Ora, um ser que é capaz de ações segundo a representação de leis é uma *inteligência* (ser racional) e a causalidade de um tal ser segundo essa representação de leis é a sua *vontade*. Portanto, a causa suprema da natureza, na medida em que ela tem de ser pressuposta / para o sumo bem, é um ser que, mediante o entendimento e a vontade, é a causa (por conseguinte o autor) da natureza, isto é, ***Deus***. Por conseguinte, o postulado da possibilidade do *sumo bem derivado* (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da efetividade de um *sumo bem originário*, a saber, da existência de Deus. Ora, para nós era dever promover o sumo bem e, portanto, não **era** só uma autorização, mas também **uma** necessidade, como demanda ligada ao dever, de pressupor a possibilidade desse sumo bem, o qual, tendo apenas lugar sob a condição da existência de Deus, liga inseparavelmente a pressuposição **dessa existência** ao dever, ou seja, é moralmente necessário admitir a existência de Deus.

Agora, é preciso notar muito bem aqui que essa necessidade moral é apenas subjetiva, ou seja, **é uma** demanda e não **necessidade** objetiva, ou seja, **não é** ela mesma dever; pois não pode haver nenhum dever de admitir a existência de uma coisa (porque isso concerne apenas ao uso teórico da razão). Também não se entende com isso que seja necessário admitir a existência de Deus como *um fundamento de toda obrigação em geral* (pois esse **fundamento** repousa, como foi suficientemente provado,

unicamente na // própria autonomia da razão). Pertence aqui ao dever apenas o empenho na produção e na promoção do sumo bem no mundo, **sumo bem** cuja possibilidade pode ser portanto postulada, / mas que a nossa razão só considera pensável sob a pressuposição de uma inteligência suprema. A admissão da existência dessa **inteligência suprema** está portanto ligada à consciência de nosso dever, ainda que a admissão ela mesma pertença à razão teórica, em vista da qual ela pode, considerada como fundamento de explicação, se chamar apenas de *hipótese*, mas **essa admissão**, em relação à compreensibilidade de um objeto que nos é posto como problema pela lei moral (do sumo bem) e, portanto, de uma demanda do ponto de vista prático, pode se chamar *crença* e certamente uma *crença racional* porque a mera razão pura (tanto segundo o seu uso teórico quanto o seu uso prático) é a fonte da qual ela se origina.

A partir dessa *dedução* torna-se de agora em diante compreensível por que as escolas *gregas* nunca puderam obter êxito na solução de seu problema da possibilidade do sumo bem: **é** porque elas sempre tomavam a regra do uso que a vontade do homem faz de sua liberdade como fundamento único, e por si mesmo suficiente, dessa **possibilidade**, sem precisar, segundo sua opinião, da existência de Deus para isso. Elas certamente agiram de maneira correta ao estabelecer o princípio da moral por si mesmo, independentemente desse postulado, unicamente a partir da relação da razão com a vontade e, portanto, ao fazer desse **princípio**[130] a condição prática *suprema* do sumo bem; mas nem por isso ele era a condição *total* da possibilidade / desse **sumo bem**. Ora, os *epicuristas* certamente admitiram como **princípio** supremo um princípio da moral totalmente falso, a saber, o da felicidade, e consideraram sub-repticiamente como lei uma máxima da escolha ao bel-prazer, segundo a inclinação de cada um; mas eles procederam ainda assim de maneira bastante *consequente* rebaixando seu sumo bem de modo proporcional à inferioridade de seu princípio e não esperando uma felicidade maior do que aquela que pode ser adquirida pela prudência humana (à qual pertencem também a sobriedade e o comedimento das inclinações), **felicidade** que, como se sabe, tem de ocorrer de modo bastante miserável e muito diverso segundo as circunstâncias; sem contar as exceções que as suas máximas tinham de admitir incessantemente e que as tornavam inaptas às leis. Os *estoicos*, pelo contrário, escolheram de maneira muito

certa o seu princípio prático supremo, a saber, a virtude enquanto condição do sumo bem, mas ao representarem como completamente alcançável nessa vida o grau de **virtude** que é exigido para a lei pura // desta, não apenas exageraram a faculdade moral do *homem*, sob o nome de um *sábio*, para além de todos as restrições de sua natureza e admitiram algo que contradiz todo o conhecimento humano, como também, e sobretudo, não quiseram de modo algum aceitar, como um objeto particular da faculdade de desejar / humana, a segunda *parte* pertencente ao sumo bem, a saber, a felicidade, tornando, pelo contrário, o seu *sábio* semelhante a uma divindade, na consciência da excelência de sua pessoa totalmente independente da natureza (em vista de seu contentamento), na medida em que eles certamente o expunham aos males da vida, mas não o submetiam a estes (apresentando-o ao mesmo tempo como livre do mal) e assim deixaram efetivamente de lado o segundo elemento do sumo bem, a felicidade própria, ao colocar o **sumo bem** meramente na ação e no contentamento com seu valor pessoal, incluindo-o, portanto, na consciência do modo de pensar moral, **e** quanto a isso eles poderiam ter sido suficientemente refutados pela voz de sua própria natureza.

A doutrina do cristianismo*, mesmo que não seja ainda considerada como doutrina da religião, fornece / nesse ponto um conceito de sumo // bem (do reino de Deus), único que satisfaz à rigorosa exigência / da razão prática. A lei moral é santa (incomplacente) e exige a santidade da moral, embora toda perfeição moral que o homem possa alcançar seja sempre virtude, isto é, a intenção conforme à lei por *respeito* a esta, por conseguinte, a consciência de uma propensão contínua para a transgressão, ao menos à impureza, isto é, **à** mistura de muitos motivos não genuínos (não morais) para o cumprimento da lei, por conseguinte, uma autoestima ligada à humildade; e, portanto, em vista da santidade exigida pela lei cristã, nada resta à criatura senão o progresso ao infinito, mas precisamente por isso também essa **lei** justifica a esperança de sua duração ir ao infinito. O *valor* de uma intenção *completamente* adequada à lei moral é infinito, porque toda a felicidade possível, no juízo de um distribuidor sábio e todo-poderoso dessa felicidade, não tem nenhuma outra restrição senão a falta de adequação dos seres racionais ao seu dever. Mas a lei moral não *promete*, ela mesma, nenhuma felicidade; pois esta não está, segundo os conceitos de uma ordem da natureza em geral,

necessariamente ligada ao cumprimento dessa **lei**. A doutrina moral cristã preenche agora essa falta (da segunda parte imprescindível do sumo bem) mediante a apresentação do mundo, em que os seres racionais se dedicam com toda sua alma / à lei moral, como um *reino de Deus*, no qual a natureza e a moral entram em uma harmonia, estranha a cada uma delas por si mesma, mediante um autor santo que torna possível o sumo bem derivado. A *santidade* da moral já lhes // é instruída nessa vida como norma, mas o bem-estar que lhe é proporcional, a *bem-aventurança*, **é** representada como alcançável apenas na eternidade, porque ***a santidade*** tem de ser sempre o arquétipo de sua conduta em cada situação e o progredir em direção a ela é possível e necessário já nessa vida, ao passo que ***a bem-aventurança***, sob o nome de felicidade, não pode ser de modo algum alcançada nesse mundo (no que depende de nossa capacidade), sendo por isso adotada unicamente como objeto da esperança. Apesar disso o princípio cristão da *moral* não é ele próprio teológico (portanto, heteronomia), mas **é** autonomia da razão prática pura por si mesma, porque essa **moral** faz do conhecimento de Deus e de sua vontade não o fundamento dessas leis, mas **fundamento** da obtenção do sumo bem sob a condição do cumprimento destas, e também coloca o verdadeiro *móbil* para o cumprimento das **leis** não nas consequências aspiradas, mas unicamente na representação do dever, em cuja fiel observância consiste a dignidade da aquisição dessas **consequências**.

/ Dessa maneira a lei moral conduz, pelo conceito de sumo bem como o objeto e o fim definitivo[131] da razão prática pura, à *religião*, isto é, *ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos*[132] *divinos, não como sanções, isto é, decretos arbitrários, por si mesmos contingentes, de uma vontade alheia*, mas como leis essenciais de cada vontade livre por si mesma, mas que têm todavia de ser considerados como mandamentos do ser supremo, porque só de uma vontade moralmente perfeita (santa e bondosa), e ao mesmo tempo também onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna para nós dever colocar como objeto de nosso esforço e, portanto, só podemos esperar alcançá-lo mediante o acordo com essa vontade. Assim, tudo aqui permanece também altruísta e fundado apenas no dever; sem ser permitido colocar o medo ou a esperança como móbiles, que, quando se tornam princípios, aniquilam todo o valor moral das ações. A lei moral me comanda fazer do sumo bem

possível em um mundo o objeto último de toda a conduta. Mas eu só posso esperar efetuá-lo mediante o acordo da minha vontade com a de um autor santo e bondoso do mundo; e embora a *minha própria felicidade* esteja contida no conceito de sumo bem, como **conceito** de um todo em que a maior felicidade é representada como estando ligada na mais exata proporção à maior / medida da perfeição moral (possível nas criaturas), // ainda assim não é essa **felicidade**, mas a lei moral (**lei** que, pelo contrário, restringe rigorosamente a condições o meu anseio ilimitado por **felicidade**) o fundamento de determinação da vontade, que é instruída para a promoção do sumo bem.

Por isso a moral também não é propriamente a doutrina sobre como nós nos *fazemos* felizes, mas sobre como nós devemos nos tornar *dignos* de felicidade. Apenas quando a religião é acrescida, introduz-se também a esperança de algum dia participarmos da felicidade na medida em que nós tivemos o cuidado de não lhe sermos indignos.

Alguém é *digno* da posse de algo ou de uma estado quando, estando nessa posse, entra em consonância com o sumo bem. Pode-se agora discernir facilmente que toda a dignidade depende da conduta moral, porque essa **conduta** constitui, no conceito de sumo bem, a condição daquilo que resta (daquilo que pertence ao seu estado), a saber, da participação na felicidade. Ora, daqui se segue que nunca se tem de tratar a moral como *doutrina da felicidade*, isto é, como uma instrução para participar da felicidade; pois ela tem a ver simplesmente com a / condição racional (*conditio sine qua non*) da **felicidade** e não com o meio de adquiri-la. Mas quando **a moral** (que impõe apenas deveres e não oferece às mãos as regras de conduta quanto às aspirações egoístas) foi proposta completamente, e depois de ter sido despertada a aspiração moral, fundada em uma lei, de promover o sumo bem (de trazer a nós o reino de Deus), **aspiração** que antes não podia ascender a nenhuma alma egoísta, e de ter acontecido em função dela o passo para a religião, pode-se então chamar a doutrina moral também de doutrina da felicidade, porque a *esperança* dessa **felicidade** só começa com a religião.

A partir disso também se pode concluir que, quando se pergunta pelo *fim último de Deus* na criação do mundo, tem-se de mencionar não a *felicidade* dos seres racionais nesse **mundo**, mas sim o *sumo bem*, que acrescenta àquela aspiração desses seres ainda uma condição, a saber, a de

serem dignos da felicidade, isto é, a *moralidade* desses mesmos seres racionais, única que contém o padrão de medida segundo o qual eles podem esperar, pela mão de um sábio autor, participar da **felicidade**. Pois, como ali *a sabedoria*, considerada teoricamente, significa *o conhecimento do sumo bem e*, **considerada** praticamente, *a adequação* // *da vontade para o sumo bem*, então não se pode atribuir independente a uma sabedoria suprema um fim que estaria fundado meramente na / *bondade*. Pois esse seu efeito (em vista da felicidade de seres racionais) só pode ser pensado como adequado ao sumo bem originário sob as condições restritivas do acordo com a *santidade** da vontade de **Deus**. Por isso aqueles que colocaram o fim da criação na glória de Deus (pressupondo-se que não se pense essa **glória** de maneira antropomórfica, como inclinação a ser louvado) encontraram sem dúvida a melhor expressão. Pois nada glorifica mais a Deus do que aquilo que é mais estimável no mundo**, a saber**, o respeito ao seu mandamento, a observância do dever sagrado que a sua lei nos impõe, se / a isso se acrescenta a sua esplêndida disposição de coroar uma ordem tão bela com a adequada felicidade. Se esse último **aspecto** o torna amável (para falar à maneira dos homens), então, pelo primeiro **aspecto** ele é objeto de culto (adoração). Mesmo os homens podem certamente pela beneficência adquirir amor, mas nunca podem com isso **adquirir** respeito, de modo que a maior beneficência só lhes traz honra ao ser exercida com dignidade.

Que, na ordem dos fins, o homem (e com ele cada ser racional) seja um *fim em si mesmo*, isto é, nunca possa ser usado meramente como meio por alguém (nem mesmo por Deus), sem que seja, ao mesmo tempo, ele próprio fim e que, portanto, a *humanidade* em nossa pessoa tenha de ser para nós mesmos *santa*, segue-se de modo evidente, porque ele é *o sujeito da lei moral* e portanto daquilo que é em si santo, // unicamente devido ao qual e em concordância com o qual algo também pode ser em geral designado santo. Pois essa lei moral se funda na autonomia de sua vontade, enquanto uma vontade livre, a qual tem de poder ao mesmo tempo concordar necessariamente, segundo suas leis universais, com aquilo a que ela deve se *submeter*.

VI
Sobre os postulados da razão prática pura em geral

Todos eles partem do princípio da moralidade, que não é um postulado, mas uma lei, pela qual a razão determina a vontade imediatamente, vontade que exatamente por ser determinada dessa maneira, como vontade pura, exige essas condições necessárias para o cumprimento de seu preceito. Esses postulados não são dogmas teóricos, mas *pressuposições* no modo de consideração necessariamente prático, e, portanto, certamente não ampliam o conhecimento especulativo, mas dão realidade objetiva às ideias da razão especulativa em *geral* (por meio de sua relação com o **conhecimento** prático) e justificam conceitos cuja possibilidade ela sequer poderia, de outro modo, se atrever a afirmar.

Esses postulados são os da *imortalidade*, da *liberdade* considerada positivamente (como causalidade de um ser na medida em que pertence ao mundo inteligível) e a *existência de Deus*. O *primeiro* decorre da condição praticamente necessária da adequação da duração à completude do cumprimento da lei moral; o *segundo* **decorre** da pressuposição necessária da independência em relação ao mundo sensível e da capacidade de determinação de sua vontade segundo a / lei de um mundo inteligível, a saber, da liberdade; o *terceiro* **decorre** da necessidade da condição para que um tal mundo inteligível seja o sumo bem, mediante a pressuposição do sumo bem independente, isto é, da existência de Deus.

O propósito em relação a tal sumo bem **tornado** necessário pelo respeito à lei moral e a pressuposição, dele decorrente, da realidade objetiva do **sumo bem** conduz, portanto, mediante os postulados da razão prática, a conceitos que a razão especulativa propunha certamente como problemas, mas que ela não podia solucionar. **Assim:** 1) ele **conduz ao problema**, em cuja solução // a **razão** não podia senão incorrer em *paralogismos* (a saber, o da imortalidade), porque lhe faltava a característica da persistência, para completar o conceito psicológico de um sujeito último, necessariamente atribuído à alma na autoconsciência, com a representação real de uma substância, o que a razão prática consegue mediante o postulado de uma duração exigida para a adequação à lei moral no sumo bem, como o fim total da razão prática; 2) ele conduz àquilo que a razão especulativa continha apenas como *antinomia*, cuja solução ela só podia fundar em um conceito certamente pensável, de modo problemático, mas não determinável e demonstrável para ela quanto à sua realidade objetiva, a saber, a ideia *cosmológica* / de um mundo inteligível e a

consciência de nossa existência nesse **mundo**, por meio do postulado da liberdade (**liberdade** cuja realidade a **razão prática** mostra mediante a lei moral e, com esta, ao mesmo tempo a lei de um mundo inteligível, para o qual a razão especulativa podia apenas apontar, sem **poder** contudo determinar o seu conceito); 3) ele fornece significação (do ponto de vista prático, isto é, como uma condição de possibilidade do objeto de uma vontade determinada por aquela lei) àquilo que a razão especulativa tinha certamente de pensar, mas que tinha de deixar indeterminado como um mero *ideal* transcendental, ao conceito teológico de um ser originário, como princípio supremo do sumo bem em um mundo inteligível pela legislação moral detentora do poder nesse **mundo**.

Mas desse modo é efetivamente ampliado pela razão prática pura o nosso conhecimento e é agora *imanente*, para a razão prática, aquilo que, para a razão especulativa, era *transcendente*? Sem dúvida, mas apenas do *ponto de vista prático*. Pois com isso nós certamente não conhecemos nem a natureza da nossa alma nem o mundo inteligível, nem tampouco o ser supremo, segundo aquilo que eles são em si mesmos, mas apenas unimos os conceitos deles no conceito *prático* de *sumo bem*, como objeto de nossa vontade, e de modo completamente a priori pela razão pura, mas unicamente mediante a lei moral e também meramente com relação a essa **lei**, em vista do objeto que ela comanda. / No entanto, não se discerne desse modo como é possível a liberdade e como essa espécie de causalidade tem de ser representada de maneira teórica e positiva, mas apenas é postulado, pela lei moral e em função dela, que tal **liberdade** existe. Ocorre o mesmo com as outras ideias, que nenhum entendimento humano jamais perscrutará quanto à sua possibilidade, embora // nenhum sofisma jamais arrebatará a convicção, mesmo a do mais comum entendimento, de que não sejam conceitos verdadeiros.

VII

Como é possível pensar uma ampliação da razão pura, em um propósito prático, sem com isso ampliar ao mesmo tempo seu conhecimento enquanto especulativo?

Para não nos tornarmos muito abstratos, queremos responder a essa questão imediatamente na aplicação ao presente caso. Para ampliar *praticamente* um conhecimento puro, tem de ser dado a priori um *propósito*, isto é, um fim, como objeto (da vontade), **objeto** que é representado necessariamente como prático, independentemente de todos os princípios teóricos[133], por um imperativo (categórico) determinando a vontade imediatamente, e esse **objeto** é aqui o *sumo bem*. Mas esse **sumo bem** não é possível, sem pressupor três conceitos teóricos (para os quais, porque são meros conceitos puros da razão, não se encontra / nenhuma intuição correspondente e, portanto, nenhuma realidade objetiva na via especulativa), a saber, liberdade, imortalidade e Deus. Portanto, a possibilidade desses objetos da razão especulativa pura, cuja realidade objetiva esta não lhes podia assegurar, é postulada pela lei prática, que comanda a existência do sumo bem possível em um mundo; pelo que então o conhecimento teórico da razão pura recebe sem dúvida um acréscimo, que consiste contudo simplesmente em que aqueles conceitos, outrora para ela problemáticos (meramente pensáveis), são agora declarados assertoricamente como **conceitos** aos quais convém objetos efetivamente, porque a razão prática demanda inevitavelmente a existência desses **objetos** para a possibilidade de seu objeto que praticamente é, por certo, absolutamente necessário, o sumo bem, e a **razão** teórica é desse modo justificada a pressupô-los. Mas essa ampliação da razão teórica não é nenhuma ampliação da especulação, isto é, uma **ampliação** da qual **se possa** fazer de agora em diante um uso positivo em um *propósito teórico.* Pois, visto que com isso nada foi afirmado pela razão prática senão que aqueles conceitos são reais e que têm efetivamente seus objetos (possíveis), sem nada nos ser dado da intuição desses **objetos** (o que também não se pode exigir), não é possível nenhuma proposição sintética mediante essa realidade que lhes é concedida. Por conseguinte, / essa abertura não nos ajuda minimamente no propósito especulativo, mas sim // em vista do uso prático da razão pura para a ampliação desse nosso conhecimento. As três ideias da razão especulativa acima mencionadas ainda não são elas mesmas conhecimentos; mas sim *pensamentos* (transcendentes), nos quais nada é impossível. Agora elas recebem realidade objetiva mediante uma lei prática apodítica, como condições necessárias da possibilidade daquilo que essa **lei** comanda adotar como *objeto*, isto é, nós somos instruídos por essa **lei** de que elas *têm objetos*,

sem todavia poder mostrar como seu conceito se refere a um objeto, e isso ainda não constitui conhecimento *desses objetos*; pois não se pode, por isso, de modo algum julgar sinteticamente sobre eles, nem determinar teoricamente a aplicação dessas **ideias**, por conseguinte, nem tampouco fazer delas um uso teórico da razão, no qual consiste propriamente todo conhecimento especulativo da **razão**. Entretanto, dessa maneira foi certamente ampliado não o conhecimento *desses objetos*, mas o da razão em geral na medida em que pelos postulados práticos foram *dados objetos* para aquelas ideias; com isso um pensamento meramente problemático recebeu assim pela primeira vez realidade objetiva. Portanto, não foi uma ampliação do conhecimento *de objetos suprassensíveis dados*, mas sim uma ampliação da razão teórica e / do conhecimento dessa **razão** em vista do suprassensível em geral, na medida em que a **razão** foi necessitada a conceder que *há tais objetos*, sem no entanto determiná-los mais de perto, e, portanto, sem sequer poder ampliar esse conhecimento dos objetos (que lhe foram dados, de agora em diante, a partir do fundamento prático e também apenas para uso prático); acréscimo portanto que a razão teórica, para a qual todas as ideias são transcendentes e sem objeto, deve unicamente à sua faculdade prática pura. Aqui elas se tornam *imanentes* e *constitutivas*, porque são fundamentos da possibilidade de *tornar efetivo* o *objeto necessário* da razão prática pura (o sumo bem), visto que sem isso elas são *transcendentes* e meros princípios *regulativos* da razão especulativa, que lhe impõem não admitir um novo objeto para além da experiência, mas apenas aproximar da completude o seu uso na experiência. Entretanto, uma vez a razão estando em posse desse acréscimo, ela precisará, enquanto razão especulativa, trabalhar com essas ideias de maneira negativa (apenas para assegurar propriamente o seu uso prático), isto é, não para uma ampliação, mas para uma purificação, para afastar, de um lado, o *antropomorfismo* como fonte da *superstição* // ou como a ampliação aparente desses conceitos pela presumida experiência, e, de outro lado, para **afastar** o *fanatismo*[134], que promete a **ampliação desses conceitos** por meio da intuição suprassensível ou / de sentimentos semelhantes. Todos esses casos consistem em obstáculos ao uso prático da razão pura e a defesa contra eles pertence, sem dúvida, à ampliação de nosso conhecimento em um propósito prático, sem que seja contraditório a esse **propósito** ao mesmo tempo confessar que a razão, no propósito especulativo, não tenha ganhado nada com isso.

Para todo uso da razão em vista de um objeto são exigidos conceitos puros do entendimento (*categorias*), sem os quais nenhum objeto pode ser pensado. Esses **conceitos** só podem ser aplicados ao uso teórico da razão, isto é, a semelhante conhecimento, na medida em que sob eles é colocada ao mesmo tempo uma intuição (que é sempre sensível), e portanto meramente para representar por eles um objeto da experiência possível. Ora, mas aqui as *ideias* da razão, que não podem ser dadas em nenhuma experiência, são aquilo que eu teria de pensar pelas categorias, para conhecê-lo. Além disso, não se trata aqui do conhecimento teórico dos objetos dessas ideias, mas apenas de **saber** se elas têm em geral objetos. A razão prática pura fornece essa realidade e, com isso, a razão teórica não tem nada a fazer senão meramente *pensar* aqueles objetos pelas categorias, o que ocorre muito bem, como aliás estabelecemos claramente, sem precisar de intuição (nem sensível, nem suprassensível), porque as / categorias têm sua origem e seu lugar, de maneira independente e anterior a toda intuição, no entendimento puro somente enquanto faculdade de pensar e **porque** elas significam apenas um objeto em geral, *seja qual for o modo pelo qual possa sempre nos ser dado*. Ora, não é, por certo, possível dar às categorias, na medida em que elas devem ser aplicadas àquelas ideias, um objeto na intuição; mas ainda assim lhes é suficientemente assegurado que *um tal **objeto** é efetivo* e **que**, portanto, a categoria, como uma mera forma do pensamento, não é aqui vazia, mas tem significado, mediante um *objeto* que a razão prática fornece indubitavelmente no conceito de sumo bem, e é **suficientemente assegurada** a *realidade dos conceitos* pertencentes à possibilidade do sumo bem, sem todavia efetuar, mediante esse acréscimo, a menor ampliação do conhecimento segundo princípios teóricos.

* * *

Se, depois disso, essas ideias de Deus, de um mundo inteligível (do reino de Deus) e da imortalidade forem determinadas por predicados que são retirados de nossa própria natureza, não é permitido considerar essa determinação nem como *sensificação*[135] daquelas ideias puras da razão (antropomorfismos), nem como conhecimento transcendente de objetos *suprassensíveis*; pois esses predicados não são outros senão / o

entendimento e a vontade, e certamente considerados em relação recíproca de tal maneira que eles têm de ser pensados na lei moral; portanto, apenas na medida em que se faz deles um uso prático puro. Faz-se então abstração de tudo aquilo que adere a esses conceitos psicologicamente, isto é, ao observarmos empiricamente essas nossas faculdades *em seu exercício* (por exemplo, que o entendimento do homem é discursivo, **que**, portanto, suas representações são pensamentos e não intuições, que essas **representações** se seguem umas às outras no tempo, que sua vontade é sempre tomada por uma dependência do contentamento com a existência de seu objeto, e assim por diante, o que não se pode encontrar no ser supremo) e, assim, nada resta dos conceitos pelos quais nós pensamos um puro ser do entendimento senão precisamente aquilo que é exigido para a possibilidade de se pensar uma lei moral e, portanto, certamente um conhecimento de Deus, mas apenas em uma relação prática, pelo que, se nós tentarmos ampliá-lo para um conhecimento teórico, obteremos um entendimento de Deus que não pensa, mas *intui*, uma vontade que se dirige aos objetos de cuja existência o seu contentamento não depende minimamente (eu não pretendo sequer mencionar aqui os predicados transcendentais como, por exemplo, uma grandeza da existência, isto é, uma duração que não se encontra no tempo, enquanto o único meio possível para nós de representar / a existência como grandeza), propriedades puras das quais nós não podemos fazer nenhum conceito apto ao *conhecimento* do objeto, e com isso aprendemos que esses **conceitos** nunca podem ser usados para uma *teoria* de seres suprassensíveis e, portanto, por esse lado, não são de modo algum capazes de fundar um conhecimento especulativo, mas restringem o seu uso unicamente ao exercício da lei moral.

Isso é tão evidente e pode ser provado tão claramente pelo ato[136], que é possível desafiar com segurança todos os presumidos *eruditos em teologia natural*[137] (um nome singular)* a // nomear uma única propriedade determinante desse seu objeto (para além dos predicados meramente ontológicos), seja uma **propriedade** do entendimento ou da vontade, com relação à qual não poderíamos expor irrefutavelmente que, quando abstraímos dela / tudo aquilo que é antropomórfico, resta para nós apenas a mera palavra, sem podermos ligar a esta o mínimo conceito pelo qual seria permitido esperar uma ampliação do conhecimento teórico. Mas em

vista daquilo que é prático resta-nos das propriedades de um entendimento e de uma vontade ainda assim o conceito de uma relação à qual a lei prática (que determina a priori exatamente essa relação do entendimento com a vontade) fornece realidade objetiva. Tendo isso ocorrido, também é dada agora a realidade, mas com relação apenas ao exercício da lei moral (em nenhuma função especulativa), ao conceito do objeto de uma vontade moralmente determinada (ao **conceito** de sumo bem) e, com ele, às condições de sua possibilidade, às ideias de Deus, liberdade e imortalidade.

Ora, após essas advertências é fácil encontrar também a resposta para a importante questão: *se o conceito de Deus é um conceito pertencente à física* (portanto, também à metafísica, enquanto aquela que contém, em sentido geral, apenas os princípios puros a priori da **física**) *ou um* ***conceito*** *pertencente apenas à moral*. *Explicar* as disposições da natureza ou suas modificações, refugiando-se para isso em Deus como autor de todas as coisas, não é, ao menos, uma explicação física**, mas**, em geral, uma confissão de que se chegou ao fim de sua filosofia; porque se é necessitado / a admitir algo, para o qual aliás não se tem nenhum conceito, a fim de poder fazer um conceito da possibilidade daquilo que se vê diante dos olhos. Mas elevar-se pela metafísica, *mediante inferências seguras*, do conhecimento *desse* mundo até o conceito de Deus e à prova de sua existência é impossível porque nós teríamos de conhecer esse mundo como a mais perfeita totalidade possível e, portanto, em função disso, **conhecer** todos os mundos possíveis (para poder compará-los com este), por conseguinte, teríamos de ser oniscientes, // para afirmar que **esse mundo** só foi possível por um Deus (**tal** como temos de pensar esse conceito). Mas pretender conhecer a existência desse ser a partir de meros conceitos é absolutamente impossível, porque toda proposição existencial, isto é, aquela que afirma existir um ser, do qual eu faço para mim um conceito, é uma proposição sintética, isto é, uma proposição pela qual eu ultrapasso aquele conceito e afirmo mais sobre ele do que era pensado no conceito, a saber, **afirmo** que para esse conceito, *no entendimento*, é posto ainda um objeto correspondente, *fora do entendimento*, o que é manifestamente impossível descobrir por qualquer inferência. Portanto, só resta à razão um único procedimento para obter esse conhecimento, a saber, o **procedimento em** que ela, como razão pura, determina / o seu

objeto a partir do princípio supremo de seu uso prático puro (na medida em que esse **uso** se dirige, de todo modo, meramente à *existência* de algo como consequência da razão). E ali mostra-se não apenas em seu problema inevitável, a saber, na direção necessária da vontade ao sumo bem, a necessidade de admitir um tal ser originário em relação à possibilidade desse bem no mundo, mas **mostra-se também**, o que é notável, algo que faltava ao andamento da razão no caminho da natureza, a saber, *um conceito exatamente determinado desse ser originário*. Visto que nós só podemos conhecer uma pequena parte desse mundo e, muito menos, compará-lo com todos os mundos possíveis, podemos inferir muito bem a partir de sua ordem, finalidade e grandeza um autor *sábio, bondoso, poderoso etc.* desse **mundo**, mas não **inferir** sobre sua *onisciência, bondade total, onipotência etc.* Pode-se muito bem até mesmo conceder que estejamos autorizados a completar essa ausência inevitável por uma hipótese permitida **e** totalmente racional, a saber, a de que, se em todas as partes que se oferecem ao nosso conhecimento mais próximo, transparece a sabedoria, a bondade etc., em todas as outras ocorrerá do mesmo modo, e que é portanto racional atribuir ao autor do mundo toda a perfeição possível; mas não se trata de *inferências* pelas quais nós nos vangloriamos de nosso discernimento, mas apenas de autorizações que podem nos ser concedidas, mas que ainda precisam de uma outra recomendação para fazer uso delas. O conceito de Deus no / caminho empírico (da física) permanece, portanto, sempre um *conceito não exatamente determinado* da perfeição do ser primordial, para sustentá-lo como adequado ao conceito de uma divindade (contudo, nada se pode alcançar com a metafísica em sua parte transcendental). //

Eu tento agora comparar esse conceito com o objeto da razão prática e ali eu descubro que o princípio moral o[138] admite apenas como possível sob a pressuposição de um autor do mundo com *suma perfeição*. Ele tem de ser *onisciente*, para conhecer minha conduta até a minha intenção mais íntima em todos os casos possíveis e em todo o futuro; *onipotente*, para outorgar à **minha conduta** as consequências adequadas; e do mesmo modo *onipresente, eterno* etc. Por conseguinte, a lei moral, mediante o conceito de sumo bem como objeto de uma razão prática pura, determina o conceito do ser originário *como ser supremo*, o que o caminho da física (e, indo mais alto, **o caminho da** metafísica), e portanto todo o caminho

especulativo da razão, não pôde fazer. Assim, o conceito de Deus não é um conceito originariamente pertencente à física, isto é, à razão especulativa, mas **pertencente** à moral, e pode-se dizer o mesmo também sobre os outros conceitos da razão, dos quais tratamos acima como postulados **da razão** em seu uso prático.

/ Se na história da filosofia grega não se encontra, além de *Anaxágoras*, nenhum vestígio claro de uma teologia racional pura, o fundamento disso não está em faltar aos filósofos antigos entendimento e discernimento para se elevarem ao caminho da especulação, ao menos com a ajuda de uma hipótese totalmente racional. Poderia existir algo mais fácil e mais natural do que o pensamento, que se oferece por si mesmo a qualquer um, de admitir, em vez do grau indeterminado de perfeição de diferentes causas do mundo, uma única **causa** racional **do mundo**, dotada de *toda a perfeição*? Mas os males no mundo lhes pareciam ser objeções muito mais importantes, para se considerarem justificados a uma tal hipótese. Portanto, eles mostraram entendimento e discernimento precisamente por não permitirem aquela **hipótese** e por procurarem, pelo contrário, em meio às causas da natureza, se não encontrariam dentre elas a constituição e a faculdade exigidas para o ser originário. Mas após esse povo perspicaz ter avançado tão longe nas investigações, ao tratar filosoficamente até mesmo os objetos morais, sobre os quais outros povos não fizeram mais do que tagarelar, encontraram ali, pela primeira vez, uma nova demanda, a saber, uma **demanda** prática, que não faltou em lhes fornecer o conceito determinado de um ser originário, quanto ao qual a razão especulativa era espectadora, ou no máximo tinha ainda o mérito de ornamentar um conceito que não havia crescido em seu solo / e de promover, com o cortejo // de confirmações tiradas da observação da natureza ressaltadas agora pela primeira vez, não a autoridade desse **conceito** (que já estava fundada), mas antes, **para promover**, com um presumido discernimento teórico da razão, apenas o esplendor.

* * *

A partir dessas advertências o leitor da crítica da razão especulativa ficará perfeitamente convencido sobre o quanto aquela difícil *dedução* das categorias foi proveitosa e de máxima necessidade para a teologia e a

moral. Pois unicamente por isso pode-se evitar considerá-las, com Platão, como inatas, quando elas são colocadas no entendimento puro, e **evitar** fundar sobre elas presunções transcendentes com teorias do suprassensível, das quais não se vê fim, fazendo com isso da teologia uma lanterna mágica de quimeras; **e também** evitar, quando forem consideradas como adquiridas, que se restrinja, com Epicuro, todo e qualquer uso dessas **categorias**, mesmo do ponto de vista prático, meramente aos objetos e fundamentos de determinação dos sentidos. Ora, mas **isso só pode ser evitado**[139] depois que a crítica provou naquela dedução, *primeiramente*, que a origem delas não é empírica, mas tem seu lugar e sua fonte a priori no entendimento puro; **e provou** também, *em segundo lugar*, que, visto se referirem *aos objetos em geral*, independentemente da intuição desses **objetos**, elas certamente produzem *conhecimento teórico* apenas na aplicação aos objetos *empíricos*, mas ainda assim servem, aplicadas a um objeto dado pela razão prática pura, para *o pensamento determinado do suprassensível*, mesmo que só na medida em que esse **pensamento** seja determinado meramente por aqueles predicados que pertencem necessariamente ao *propósito prático* puro dado a priori e à sua possibilidade. A restrição especulativa da razão pura e a sua ampliação prática trazem-na pela primeira vez àquela *relação de igualdade*, em que a razão em geral pode ser usada conforme a fins e esse exemplo prova, melhor do que qualquer outro, que o caminho para a *sabedoria*, se ele deve ser assegurado e não intransitável ou desorientador, tem de passar, para nós homens, inevitavelmente pela ciência, quanto à qual, porém, só se pode convencer de que ela conduza àquele fim, após o acabamento desta. //

VIII
Do assentimento[140] a partir de uma demanda da razão pura

Uma demanda da razão / pura em seu uso especulativo conduz somente a *hipóteses*, mas **a demanda** da razão prática pura **conduz** a *postulados*; pois no primeiro caso, a partir do derivado, eu remonto, na série dos fundamentos, tão alto quanto *eu queira* e demando um fundamento originário[141] não para dar realidade objetiva àquele derivado (por exemplo, à ligação causal das coisas e suas mudanças no mundo), mas

apenas para satisfazer completamente a minha razão investigadora em vista desse **derivado**. Assim eu vejo em minha frente a ordem e a finalidade na natureza e não preciso, para me assegurar de sua *efetividade*, passar para a especulação, mas apenas, para *explicá-las*, pressupor uma *divindade* como sua causa; pois não se pode levar uma pressuposição mais longe do que o grau da opinião mais racional para nós homens*, porque é sempre incerta e precária a inferência de uma causa determinada a partir de um efeito, sobretudo de uma causa tão exatamente e tão completamente determinada, tal como temos de pensar Deus. / Em contrapartida, uma demanda da razão *prática* pura está fundada em um *dever* de adotar algo (o sumo bem) como objeto de minha vontade, para promovê-lo com todas as minhas forças; mas para isso tenho de pressupor a possibilidade desse **objeto** e, portanto, também as condições para essa **possibilidade**, a saber, Deus, a liberdade e a imortalidade, porque eu não posso prová-las pela minha razão especulativa, embora também não possa refutá-las. Esse dever se funda por certo em uma lei totalmente independente dessas últimas pressuposições e apoditicamente certa por si mesma, a saber, a lei moral, e nessa medida não precisa de nenhum outro apoio pela // opinião teórica sobre a constituição interna das coisas, sobre o finalismo secreto da ordem do mundo, ou sobre um governante que a presida, para nos obrigar da maneira mais perfeita às ações incondicionalmente conformes à lei. Mas o efeito subjetivo dessa lei, a saber, a *intenção* que lhe é adequada e que é também necessária por essa **lei**, de promover o sumo bem praticamente possível, supõe ao menos que esse último seja *possível*, caso contrário seria praticamente impossível perseguir o objeto de um conceito que seria, no fundo, vazio e sem objeto. Agora, os / postulados acima concernem apenas às condições físicas ou metafísicas, em uma palavra, às **condições** de *possibilidade* do sumo bem**,** que se encontram na natureza das coisas, mas não em função de um propósito especulativo qualquer, e sim **em função** de um fim praticamente necessário da vontade racional pura, que aqui não *escolhe*, mas *obedece* a um comando inflexível da razão, o qual tem o seu fundamento *objetivamente* na constituição das coisas, tal como elas têm de ser julgadas universalmente pela razão pura e, portanto, não se funda em nenhuma *inclinação*, a qual não está de modo algum justificada, em função daquilo que nós *aspiramos* a partir de fundamentos meramente *subjetivos*, a admitir imediatamente como possíveis os meios para isso ou mesmo a **admitir** o objeto como efetivo.

Essa é, portanto, *uma demanda em um propósito absolutamente necessário* e justifica uma pressuposição não meramente como hipótese permitida, mas como postulado do ponto de vista prático; e, concedendo-se que a lei moral pura obriga cada um inflexivelmente, como comando (não como regra da prudência), aquele que é íntegro pode muito bem dizer o seguinte: eu *quero* que exista um Deus, que minha existência nesse mundo seja, também fora da conexão natural, ainda uma existência em um mundo do entendimento puro, e, por fim, também que minha duração seja infinita, e eu insisto nisso e não deixo tirarem de mim essa crença; pois esta é a única coisa em que meu interesse, porque não me é permitido moderá-lo, determina / inevitavelmente meu juízo* sem atender aos sofismas, por menor que sejam as condições de responder-lhes ou contrapor-lhes outros mais verossímeis.

* * *

Que ainda me seja permitido acrescentar mais uma observação, para evitar interpretações errôneas no uso de um conceito ainda tão inabitual como o de uma crença racional / prática pura. Deveria parecer quase como se essa crença racional fosse, ela mesma, anunciada como *comando*, a saber, o de admitir o sumo bem como possível. Mas uma crença que é comandada é um absurdo. Basta lembrar, porém, a discussão feita acima sobre aquilo que se pretendia admitir no conceito de sumo bem, para se compreender que não é de modo algum permitido comandar a admissão dessa possibilidade, e que nenhuma intenção prática exige *admiti*-la, mas antes que a razão especulativa tem de fornecê-la sem requerimento; pois ninguém pode pretender afirmar que uma dignidade, dos seres racionais no mundo, de serem felizes de maneira adequada à lei moral, seja em si *impossível* em ligação com uma posse dessa felicidade proporcional a essa **dignidade**. Agora, em vista da primeira parte do sumo bem, a saber, no que concerne a moralidade, a lei moral nos dá apenas um comando, e duvidar da possibilidade dessa parte constitutiva seria o mesmo que colocar em dúvida a própria lei moral. Mas, no que concerne à segunda parte daquele objeto, a saber, a felicidade continuamente adequada a essa dignidade, não é de modo algum preciso um comando para admitir em geral a sua possibilidade, pois a própria razão teórica não tem nada contra

isso; apenas / o *modo como* nós devemos pensar uma tal harmonia das leis da natureza // com as **leis** da liberdade, tem em si algo, em vista do qual nos convém uma *escolha*, porque a razão teórica não decide sobre isso com certeza apodítica e, em vista dessa **certeza**, pode haver um interesse moral que seja decisivo.

Eu havia dito acima que, segundo um simples curso natural no mundo, a felicidade exatamente adequada ao valor moral não pode ser esperada e há de ser considerada como impossível e que, portanto, nesse aspecto, a possibilidade do sumo bem pode ser concedida unicamente sob a pressuposição de um autor moral do mundo. Eu me contive deliberadamente quanto a restringir esse juízo às condições *subjetivas* de nossa razão, para fazer uso disso, pela primeira vez, apenas quando eu devesse determinar mais de perto o modo de seu assentimento. De fato, essa impossibilidade é *meramente subjetiva*, isto é, nossa razão considera, *para ela, impossível* compreender, segundo um simples curso natural, um nexo tão adequado e continuamente conforme a fins entre dois acontecimentos do mundo que ocorrem segundo leis tão diferentes, embora ela também não possa provar, assim como em tudo aquilo que é conforme a fins na natureza, a impossibilidade desse **nexo**, segundo as leis universais / da natureza, isto é, não possa expô-la suficientemente a partir de fundamentos objetivos.

Mas agora entra em jogo um fundamento de decisão de outro gênero, capaz de resolver a hesitação da razão especulativa. O comando de promover o sumo bem é fundado objetivamente (na razão prática) e a possibilidade do **sumo bem** em geral é igualmente fundada objetivamente (na razão teórica, que nada tem contra isso). Mas a razão não pode decidir objetivamente sobre o modo como nós devemos representar essa possibilidade, se **é** segundo leis universais da natureza sem um autor sábio que presida a natureza, ou se **é** apenas sob a pressuposição desse **autor**. Aqui entra uma condição *subjetiva* da razão: o único modo possível teoricamente para ela, e ao mesmo tempo o único proveitoso para a moralidade (que está submetida a uma lei *objetiva* da razão), de conceber a exata consonância do reino da natureza com o reino da moral como condição de possibilidade do sumo bem. Ora, visto que a promoção do **sumo bem** e, portanto, a pressuposição de sua possibilidade é *objetivamente* necessária (contudo apenas como consequência da razão

prática), mas visto que, ao mesmo tempo, o modo como nós pretendemos pensá-lo como possível é uma escolha nossa, na qual entretanto um livre interesse da // razão prática pura decide pela admissão de um sábio autor do mundo; então o princípio que determina aqui o nosso / juízo é certamente *subjetivo* enquanto demanda, mas enquanto meio de promoção daquilo que é *objetivamente* (praticamente) necessário, é ao mesmo tempo o fundamento de uma *máxima* do assentimento do ponto de vista moral isto é, uma *crença racional prática pura*. Essa crença não é, portanto, comandada, mas se origina de uma intenção moral, na medida em que é uma determinação voluntária de nosso juízo, proveitosa para o propósito moral (comandado) e, além disso, concordante com a demanda teórica da razão, a saber, uma determinação de admitir aquela existência e também de colocá-la como fundamento para o uso da razão; assim, ela pode hesitar frequentemente, mesmo no caso dos bem-intencionados, mas nunca cair em descrença.

IX
Da proporção das faculdades do homem sabiamente adequada à sua destinação prática

Se a natureza humana é destinada a esforçar-se pelo sumo bem, então também a medida de suas faculdades de conhecer, sobretudo sua relação entre si, têm de ser admitidas como apropriadas a esse fim. Ora, a Crítica da razão *especulativa* prova a extrema insuficiência / dessa razão para solucionar, de maneira apropriada ao fim, os mais importantes problemas que lhe foram colocados, embora essa Crítica não desconheça as indicações naturais dessa mesma razão, as quais não se deve desconsiderar, bem como o grande passo que ela pode dar para se aproximar dessa grande meta que lhe é posta, mas sem jamais alcançá-la por si mesma, nem com ajuda do mais elevado conhecimento da natureza. Aqui, portanto, a natureza parece nos ter provido, *tal como uma madrasta*, apenas com uma das faculdades necessárias ao nosso fim.

Agora, supondo que a natureza tivesse sido condescendente com a nossa aspiração e que ela nos tivesse outorgado aquela capacidade de discernimento ou aquela luz que nós gostaríamos muito de possuir, ou

cuja posse alguns imaginam efetivamente ter, quais seriam, em todos os aspectos, as consequências disso? A não ser que toda a nossa natureza fosse ao mesmo tempo alterada, as *inclinações*, que têm por certo sempre a primeira palavra, // ansiariam primeiro por sua satisfação e, ligadas à reflexão racional, **ansiariam** por sua maior e mais duradoura satisfação sob o nome de *felicidade*; **e** depois **disso** falaria a lei moral, para manter essas **inclinações** em suas fronteiras convenientes e até mesmo para submeter todas elas, conjuntamente, a um fim mais elevado que não leve em conta nenhuma inclinação. Mas ao invés do conflito com as inclinações que a intenção moral agora tem de conduzir, no / qual, depois de algumas derrotas, a força moral da alma tem de ser adquirida gradualmente, estariam *perante nossos olhos* incessantemente *Deus* e a *eternidade* com sua *terrível majestade* (pois aquilo que nós podemos perfeitamente provar vale, quanto à certeza, tanto quanto aquilo de que nos asseguramos por nossos próprios olhos). A transgressão da lei seria certamente evitada, o que foi comandado seria feito; contudo, visto que a *intenção*, a partir da qual devem ocorrer as ações, não pode por ser inspirada por um comando, mas aqui o incitamento da atividade está imediatamente à mão e é *externo*, **e visto que** não é, portanto, permitido à razão primeiramente elevar seu empenho, a fim de juntar, mediante a representação viva da dignidade da lei, forças para resistir contra as inclinações, então a maioria das ações conformes à lei ocorreria por medo, apenas algumas **ocorreriam** por esperança e absolutamente nenhuma por dever, e um valor moral das ações, unicamente do qual depende o valor da pessoa e mesmo o valor do mundo aos olhos da suprema sabedoria, não existiria de modo algum. A conduta dos homens, caso a sua natureza permaneça tal como ela é agora, se transformaria em um mero mecanismo, onde, como no teatro de marionetes, tudo *gesticularia* muito bem, mas nas figuras não se encontraria *vida* alguma. Agora, visto que conosco se passa algo totalmente outro, já que nós temos, apesar de todo o empenho de nossa razão, / apenas uma perspectiva muito obscura e ambígua do futuro, **de modo que** o governante do mundo nos permite apenas conjecturar e não apreender ou provar claramente sua existência e seu esplendor, e visto que, em contrapartida, a lei moral em nós, sem nos prometer nem ameaçar algo com certeza, exige de nós um respeito altruísta, permitindo contudo, uma vez tornado ativo e dominante esse respeito, pela primeira vez e apenas desse modo, perspectivas do reino do

suprassensível, embora apenas com uma visão fraca; pode então ter lugar a intenção moral verdadeira, imediatamente consagrada à lei, e a criatura racional pode se tornar digna de participar no sumo bem, que é adequado ao valor moral de sua pessoa e não meramente às suas ações. // Portanto, aqui poderia muito bem estar certo aquilo que o estudo da natureza e do homem nos ensina suficientemente, **a saber**, que a sabedoria insondável, pela qual nós existimos, não é menos digna de veneração por aquilo que ela nos recusou do que por aquilo que ela nos permitiu fazer parte.

Segunda parte
Doutrina do método da razão prática pura

Por *doutrina do método* da razão *prática* pura não se pode entender o modo de proceder (tanto na reflexão quanto na exposição) com princípios práticos puros tendo como propósito um conhecimento *científico* dessa **razão**, único aliás que se denomina, propriamente, método no **conhecimento** *teórico* (pois o conhecimento popular demanda uma *maneira*, ao passo que a ciência **demanda** um *método*, isto é, um procedimento *segundo princípios* da razão, unicamente pelo qual o diverso de um conhecimento pode se tornar um sistema). Por doutrina do método entende-se, pelo contrário, o modo como **se pode** proporcionar às leis da razão prática pura a *entrada* no ânimo humano, a *influência* sobre as máximas desse **ânimo**, isto é, **como** se pode fazer da razão objetivamente prática também *subjetivamente* prática.

Agora está bem claro que aqueles fundamentos de determinação da vontade, únicos que tornam as máximas propriamente morais e **que** dão a elas um valor moral, **a saber**, a representação imediata da lei e o cumprimento objetivamente necessário da lei enquanto dever, têm de ser representados como os verdadeiros móbiles das ações, porque senão seria certamente gerada a *legalidade* das / ações, mas não a *moralidade* das intenções. Mas não é tão claro a cada um e, pelo contrário, tem de parecer à primeira vista muito improvável, que aquela apresentação da virtude pura possa ter, também subjetivamente, mais *poder* sobre o ânimo humano e fornecer um móbil mais forte, mesmo para gerar aquela legalidade das ações e para produzir resoluções mais enérgicas que prefiram a lei frente a qualquer outra consideração, a partir do respeito por ela, do que poderiam provocar todas as seduções provenientes das miragens do deleite e, em geral, de tudo o que possa contar como felicidade // ou também do que todas as ameaças de dor e dos males. Todavia assim se passa efetivamente e se a natureza humana não fosse constituída dessa maneira, nenhum modo de representação da lei, feito por rodeios e por meios que a recomendam, produziria a moralidade da intenção. Tudo seria mera hipocrisia, a lei seria odiada ou até mesmo desprezada, ao ser cumprida em vista da vantagem própria. A letra da lei (legalidade) seria encontrada em nossas ações, mas o seu[142] espírito não seria encontrado de modo algum em nossas intenções (moralidade) e, nesse caso, visto que nós não poderíamos, com todo o nosso empenho, nos livrar completamente da razão em nosso juízo, teríamos então de nos parecer, aos nossos olhos, inevitavelmente como

homens / indignos e repugnantes, mesmo se tentássemos nos proteger dessa humilhação perante o tribunal interior, regozijando-nos com o deleite que uma lei natural ou divina, admitida por nós, teria ligado, segundo o nosso delírio, ao mecanismo de sua polícia, que se guiaria somente por aquilo que é feito, sem se preocupar com os motivos pelos quais é feito.

Certamente não se pode negar que, para colocar, pela primeira vez, nos trilhos do bem moral, um ânimo ou ainda não formado ou mesmo degenerado, seja preciso algumas orientações preparatórias para atraí-lo pela sua vantagem própria ou para amedrontá-lo quanto aos prejuízos. Mas, assim que esse instrumento mecânico, esse andador[143], tenha produzido algum efeito, tem de ser trazida inteiramente à alma o motivo moral puro, pois esse **motivo**, não apenas por ser o único a fundar um caráter (um modo de pensar prático consequente, segundo máximas imutáveis), mas também por ensinar o homem a sentir a sua própria dignidade, fornece ao ânimo uma força, que lhe é inesperada, para se desprender de toda a dependência sensível, por mais que esta queira ser dominante, e para encontrar, na independência da sua natureza inteligível e na grandeza da alma, à qual / ele se vê destinado, uma rica compensação pelo sacrifício que ele faz. Nós queremos, portanto, provar, mediante observações que qualquer um pode fazer, que essa propriedade do nosso ânimo, essa receptividade de um interesse moral puro e, por conseguinte, a força motriz da representação pura da virtude, caso seja trazida de maneira conveniente ao coração humano, é o **móbil** mais poderoso e, quando se trata da duração e da exatidão no cumprimento das máximas morais, o único móbil para o bem; // no entanto, com isso tem de ser ao mesmo tempo lembrado que, se essas observações provam apenas a efetividade de um tal sentimento, mas não provam o melhoramento moral produzido por ele, isso não traria nenhum prejuízo, tal como uma fantasmagoria vazia, ao único método de tornar subjetivamente práticas, mediante a mera representação pura do dever, as leis objetivamente práticas da razão pura. Com efeito, visto que esse método nunca foi posto em prática, a experiência ainda não pode mostrar nada sobre o seu resultado, mas pode-se exigir provas da receptividade de tais móbiles, **provas** que eu pretendo agora oferecer brevemente, para, em seguida, esboçar em poucas palavras o método de fundação e de cultivo das intenções morais genuínas.

Quando se presta atenção no curso das conversas em sociedades mistas, que se constituem não somente por eruditos / e sofistas[144], mas também por homens de negócio ou por mulheres[145], nota-se que, para além da narrativa e do gracejo, tem lugar ainda outro entretenimento, a saber, a discussão[146], porque a **narrativa**, devendo trazer consigo a novidade e com ela o interesse, esgota-se rapidamente, ao passo que o **gracejo** facilmente se torna insosso. Dentre todas as discussões nenhuma suscita maior adesão de pessoas, que aliás logo se entediam com todo o sofismar, e que traz certa vivacidade à sociedade, do que a **discussão** sobre o *valor moral* desta ou daquela ação, pelo qual o caráter de uma pessoa qualquer deve ser constituído. Aqueles para quem é, de resto, seco e enfadonho tudo aquilo que é sutil e meticuloso nas questões teóricas, logo entram **na discussão** quando se trata de decidir sobre o conteúdo moral de uma ação narrada **como** boa ou má, e são muito mais exatos, meticulosos e sutis para encontrar tudo aquilo que poderia diminuir ou mesmo tornar suspeita a pureza de propósito e, por conseguinte, o grau de virtude dessa **ação**, do que se poderia esperar deles com relação a um objeto da especulação. Nesses julgamentos frequentemente pode-se ver transparecer o caráter das próprias pessoas que julgam os outros, **pessoas** dentre as quais algumas se inclinam sobretudo a exercer a função de juiz, principalmente dos mortos, defendendo o bem, / com relação àquilo que é narrado sobre este ou aquele ato, contra todas as objeções humilhantes de impureza e **defendendo**, por fim, todo o valor moral da pessoa contra a repreensão de dissimulação e de maldade secreta, ao passo que outras se dirigem mais a acusar e incriminar, // contestando esse valor. No entanto, nem sempre se pode atribuir a essas últimas o propósito de querer sofismar contra a virtude a partir de exemplos **dados** pelos homens, para torná-la assim um nome vazio, mas frequentemente se trata apenas de um rigor bem-intencionado na determinação do conteúdo moral genuíno segundo uma lei incomplacente, em comparação com a qual, e não **mediante a comparação** com exemplos, diminui-se muito a arrogância na moral e a humildade não é apenas ensinada, mas sentida por cada um no autoexame preciso. Todavia, pode-se observar muitas vezes que os defensores da pureza de propósito nos exemplos dados gostariam muito, ali onde eles têm a seu favor a presunção da integridade, de limpar a menor mancha proveniente do motivo, de modo que, caso seja contestada a veracidade de

todos os exemplos e negada a pureza de toda a virtude humana, essa **virtude** não acabe por ser tomada como uma simples quimera e assim todo o esforço em direção à ela não seja depreciado como mera afetação e arrogância enganosa.

/ Eu não sei por que os educadores da juventude não fizeram uso, já há muito tempo, dessa propensão da razão de empreender, com deleite, o exame, mesmo o mais sutil, de questões práticas levantadas, e por que depois de colocarem como fundamento um mero catecismo moral, eles não percorreram as biografias dos tempos modernos e antigos, com o propósito de terem à mão referências para os deveres propostos, **referências** a partir das quais eles colocariam em atividade o julgamento de seus alunos, sobretudo pela comparação de ações semelhantes sob diferentes circunstâncias, a fim de notar o menor ou maior conteúdo moral dessas **ações**. Com isso os **educadores** descobririam que mesmo a primeira juventude, que ainda é aliás imatura para qualquer especulação, logo se torna perspicaz e não menos interessada, ao sentir o progresso de sua faculdade de julgar, **e** eles poderiam, o que é o mais importante, esperar com segurança que o exercício frequente de conhecer e de aprovar a boa conduta em toda a sua pureza e de notar, pelo contrário, com desgosto e desprezo, mesmo a menor divergência em relação a essa **conduta**, embora até então isso funcione apenas como um jogo da faculdade de julgar, no qual as crianças podem competir umas com as outras, deixará todavia para trás uma impressão duradoura na estima profunda de um lado e a de aversão de outro lado, as quais, mediante o simples hábito de considerar frequentemente essas ações como dignas de / aprovação ou censura, constituiriam uma boa base para a integridade // do modo de vida futuro. Eu apenas aspiro que eles dispensem os exemplos das assim chamadas ações *nobres* (mais do que meritórias), às quais nossos escritos sentimentais tanto se dedicam, e que tudo se refira ao dever e ao valor que um homem pode e tem de se dar, aos seus próprios olhos, mediante a consciência de não tê-lo transgredido, porque aquilo que acaba em vazias aspirações e nostalgias por uma perfeição inalcançável produz apenas heróis de romances que, valendo-se de seu sentimento pela grandeza transcendente, dizem-se livres da observância do encargo comum e corrente, que então lhes parece insignificantemente pequeno*.

/ Se, no entanto, for questionado o que é propriamente a moralidade *pura*, com a qual, como pedra de toque, tem-se de examinar o conteúdo moral de cada ação, eu tenho de confessar que apenas os filósofos podem tornar duvidosa a decisão dessa questão; pois na razão humana comum já está decidida há muito tempo, certamente não a partir de fórmulas universais abstratas, mas sim pelo uso ha-bitual, por assim dizer, tal como a distinção entre a mão direita e a esquerda. Nós queremos, portanto, primeiramente mostrar a partir de um exemplo a característica distintiva da virtude pura e, ao conceber que esse **exemplo** foi colocado a um garoto, digamos, de dez anos, para julgamento, **queremos** ver se esse **garoto** teria de julgar necessariamente assim também por si mesmo, sem ser instruído a isso pelo professor. Conta-se a história de um homem honesto, que pretende-se motivar a juntar-se aos difamadores de um inocente, sendo este aliás uma pessoa pobre (assim como Ana Bolena sob acusação de Henrique VIII da Inglaterra). Oferece-se ganhos, isto é, grandes presentes ou uma posição elevada e ele os recusa. Isso provocará na alma do ouvinte simples aprovação e consentimento, // porque se trata de ganhos. Agora, começa-se a ameaça de perdas. Dentre os difamadores / estão seus melhores amigos que agora lhe recusam sua amizade, parentes próximos que ameaçam deserdá-lo (ele que já é pobre), poderosos que podem persegui-lo e ofendê-lo em qualquer lugar e situação, um príncipe que o ameaça com a perda da liberdade ou até mesmo de sua própria vida. Mas para fazê-lo também sentir dor, de modo que a medida do sofrimento seja completa, **uma dor** que apenas o coração moralmente bom pode sentir da maneira mais íntima, imagine-se sua família ameaçada com a mais extrema miséria e indigência, *suplicando-lhe que ceda*, **imagine-se** ele mesmo, ainda que íntegro, nem por isso dotado de um órgão invulnerável e insensível ao sentimento de compaixão e ao de sua própria miséria, em um momento em que ele aspire nunca ter vivido esse dia que lhe provoca uma dor tão inexprimível, permanecendo ainda assim fiel ao seu intuito de honestidade, sem fraquejar ou duvidar: então meu jovem ouvinte se elevará gradualmente do mero consentimento à admiração, desta à estupefação e, por fim, à máxima veneração e a uma aspiração vívida de poder ser, ele próprio, este homem (embora, por certo, não em sua situação); e aqui todavia a virtude tem tanto valor unicamente porque ela custa muito, não porque ela traz alguma coisa. Toda a admiração a esse caráter, e mesmo o esforço por lhe ser semelhante, consiste aqui /

inteiramente na pureza do princípio moral, que só pode ser representado aos olhos de maneira imediatamente evidente, ao se retirar dos móbiles da ação tudo aquilo que os homens possam contar como felicidade. Portanto, a moralidade tem de exercer tanto mais força sobre o coração humano quanto mais puramente for apresentada. Disso se segue que, se a lei dos costumes, e com ela a imagem da santidade e da virtude, deve exercer em geral alguma influência sobre a nossa alma, ela só pode exercê-la na medida em que é colocada como móbil no coração, de maneira pura, não misturada com propósitos de seu bem-estar, porque é no sofrimento que ela se mostra de maneira mais predominante. Mas aquilo, cuja retirada aumenta o efeito de uma força motriz, tem de ser um obstáculo. Por conseguinte, toda a mistura de móbiles, que são tomados da própria felicidade, constitui um obstáculo para proporcionar à lei moral influência sobre o coração humano. Eu afirmo, além disso, que mesmo naquela ação admirada, se o motivo a partir da qual ela aconteceu foi a profunda estima // por seu dever, então precisamente esse respeito pela lei, e não a pretensão à opinião interna de magnificência e de um modo de pensar nobre e meritório, exerce a máxima força diretamente sobre o ânimo do espectador, e **eu afirmo**, por conseguinte, que o dever, e não o mérito, tem sobre o ânimo não só influência mais determinante, mas também a mais penetrante, quando ele é representado sob a luz / mais evidente de sua inviolabilidade.

Em nossa época, na qual se espera, com sentimentos amolecidos e ternos e com presunções ambiciosas e insufladas que tornam o coração antes débil do que forte, influir mais sobre o ânimo do que mediante a representação seca e severa do dever, mais adequada à imperfeição humana e ao progresso para o bem, é mais necessária do que nunca a indicação desse método. Colocar como modelo para as crianças as ações **tomadas** como nobres, magnânimas, meritórias, acreditando que elas se interessem por **essas ações** inspiradas por um entusiasmo, é totalmente contrário ao fim pretendido. Pois, visto que elas estão ainda muito longe da observância do dever mais comum e mesmo de julgá-lo de maneira certa, isso significa o mesmo que torná-las desde cedo extraordinárias. Mas mesmo na fração mais instruída e experimentada dos homens, esse presumido móbil, se não exerce um **efeito** prejudicial sobre o coração, ao menos **não exerce nenhum** efeito moral genuíno, que se pretende produzir a partir dele.

Todos os *sentimentos*, sobretudo aqueles que devem gerar um empenho tão inabitual, fazem efeito no momento em que eles estão em seu vigor, e antes de esvanecerem, senão não fazem nada, pois / o coração retorna naturalmente ao seu movimento vital moderado e natural, recaindo assim na fraqueza que antes lhe era próprio, porque foi trazido a **esse coração** certamente algo que incitava, mas nada que o fortalecesse. Os *princípios* têm de ser edificados sobre conceitos; sobre qualquer outra base podem surgir veleidades que não podem conferir às pessoas nenhum valor moral, nem mesmo uma confiança em si própria, sem a qual não se pode de modo algum ter lugar a consciência de sua intenção moral e um caráter **moral**, **a saber**, o sumo bem nos homens. Agora esses conceitos, se devem tornar-se subjetivamente práticos, não têm de se deter nas leis objetivas da moralidade, para admirá-las e estimá-las profundamente em relação à humanidade, mas **têm de** considerar a representação dessas **leis** em relação ao homem e ao seu indivíduo; porque aquela lei // aparece em uma forma certamente digna de supremo respeito, mas não em **uma forma** tão aprazível, como se pertencesse ao elemento com o qual **o homem** está naturalmente habituado, mas ao contrário como necessitando-o frequentemente a abandonar **esse elemento**, não sem renegar a si mesmo, e a dirigir-se para outro **elemento** mais elevado, no qual **esse homem**, com a preocupação incessante de recaída, só pode se manter com muito empenho. Em uma palavra, a lei moral requer o cumprimento por dever e não por uma predileção que não se deve, nem se pode, pressupor de modo algum.

/ Vejamos agora, em um exemplo, se na representação de uma ação como nobre e magnânima encontra-se uma força motriz subjetiva para um móbil **que seja** maior do que se essa **ação** fosse representada meramente como dever em relação à severa lei moral. A ação pela qual alguém tenta, com grande risco à sua vida, salvar pessoas de um naufrágio, perdendo por fim também a sua vida, é imputada de um lado ao dever, mas de outro lado, e em grande parte, também à ação meritória, contudo, nossa estima profunda pela **ação** é bastante enfraquecida pelo conceito de *dever para consigo mesmo* que aqui parece ser prejudicado. É mais decisivo o sacrifício magnânimo de sua vida para a salvação da pátria e, no entanto, permanece ainda algum escrúpulo quanto a **saber** se é mesmo um dever tão perfeito consagrar-se, por si próprio e sem ser mandado, a esse

propósito e a ação não tem, em si, toda a força de um modelo e de um impulso para a imitação. Mas, se se trata de um dever imprescindível, cuja transgressão fere a lei moral em si, sem considerar o bem-estar humano, e, por assim dizer, pisoteia a santidade (tais deveres costumam ser chamados deveres para com Deus, porque nós concebemos nele o ideal da santidade em substância), então nós dedicamos o respeito supremo e mais perfeito ao seu cumprimento, sacrificando tudo aquilo que possa alguma vez ter / valor para a mais íntima de todas as nossas inclinações, e consideramos nossa alma fortalecida e elevada por tal exemplo, se com ele podemos nos convencer de que a natureza humana é capaz de uma elevação tão grande sobre tudo aquilo que a natureza pode produzir como móbiles em sentido contrário. *Juvenal* propõe um tal exemplo em uma gradação que faz o leitor sentir vivamente a força do móbil que está presente na lei pura do dever enquanto dever:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citaber testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas[147].

Se nós podemos trazer às nossas ações algo de lisonjeiro **quanto ao que é** meritório, então o móbil já está um pouco misturado ao amor-próprio, tendo, portanto, algum auxílio por parte da sensibilidade. Mas subordinar tudo unicamente à santidade do dever e tornar-se consciente de que se *pode* fazê-lo, porque nossa própria razão reconhece isso como seu comando e diz que se *deve* fazê-lo, significa, por assim dizer, elevar-se totalmente para além do próprio mundo sensível e isso está inseparavelmente ligado, nessa mesma consciência da lei como **sendo** móbil, a uma capacidade *dominando a sensibilidade*, / ainda que nem sempre esteja **ligado** ao efeito; o qual, mediante a ocupação mais frequente com esse **móbil** e mediante as tentativas, de início pequenas, de seu uso, dá a esperança da efetivação dessa **capacidade** para produzir em nós, pouco a pouco, o maior interesse, mas puramente moral.

O método adota, portanto, o seguinte caminho. *Primeiro* tratase apenas de fazer do julgamento segundo leis morais uma ocupação natural que acompanhe tanto todas as nossas próprias ações livres como também a

observância de ações livres alheias, e **tratase**, por assim dizer, de torná-lo habitual e aguçado, na medida em que se pergunta primeiramente se a ação é objetivamente conforme à *lei moral* e a qual **lei ela** é conforme; com isso, a atenção àquela lei que fornece simplesmente um *fundamento* para a obrigação é distinguida daquilo que no ato[148] é *obrigante* (*leges obligandi a legibus obligantibus*[149]) (como, por exemplo, a lei daquilo que a *carência* dos homens exige de mim, em contraposição àquilo que o *direito* dos homens **exige de mim**, dentre os quais o último prescreve deveres essenciais, ao passo que a primeira prescreve deveres apenas extraessenciais) e assim se aprende a distinguir os diferentes deveres que se encontram em uma ação. O outro ponto ao qual a atenção tem de ser dirigida é a seguinte questão: se a ação ocorreu também (subjetivamente) *devido à lei moral*, / e portanto se ela tem, não apenas a retidão moral, enquanto ato, mas também o valor moral enquanto intenção, segundo a sua máxima. Agora, não há dúvida de que esse exercício, e a consciência de um cultivo, dele proveniente, de nossa razão que julga meramente sobre o que é prático, tenha de produzir pouco a pouco certo interesse pela sua própria lei // e, portanto, pelas ações moralmente boas. Pois nós acabamos por amar aquilo cuja consideração nos permite sentir o uso ampliado de nossos poderes de conhecimento, **uso** que é promovido sobretudo por aquilo no qual encontramos retidão moral, porque em uma tal ordem das coisas a razão, com sua capacidade de determinar a priori, segundo princípios, só pode achar bom aquilo que deve acontecer. Assim, um observador da natureza acaba por amar os objetos que inicialmente chocam os seus sentidos, se ele descobre a grande finalidade de sua organização e assim nutre sua razão ao observá-los; e Leibniz, após ter observado cuidadosamente um inseto ao microscópio, colocou-o de maneira atenciosa novamente sobre uma folha, porque se considerou instruído ao contemplá-lo e fruiu, por assim dizer, de um benefício **dado por** ele.

Mas essa ocupação da faculdade de julgar que nos permite sentir nossos próprios poderes de conhecimento ainda não é / o interesse pelas ações e por sua própria moralidade. Ela faz unicamente com que se entretenha, de bom grado, em **fazer** tal julgamento, e ela dá à virtude ou ao modo de pensar segundo leis morais uma forma de beleza, que é admirada, mas que nem por isso é procurada (*laudatur et alget*[150]); e assim como tudo aquilo,

cuja consideração provoca subjetivamente uma consciência da harmonia de nossos poderes de representação, e em que nós sentimos fortalecida, em seu todo, a nossa faculdade de conhecimento (entendimento e imaginação), produz um comprazimento que se deixa também comunicar aos outros, permanecendo todavia a nós indiferente a existência do objeto, na medida em que esse **objeto** é considerado apenas como a ocasião pela qual nos damos conta da pré-disposição dos nossos talentos que nos eleva acima da animalidade. Agora entra em cena o *segundo* exercício de nossa ocupação, a saber, fazer notar, na apresentação viva da intenção moral em exemplos, a pureza da vontade, inicialmente só como perfeição negativa desta, na medida em que, em uma ação por dever, os móbiles das inclinações não a influenciam de modo algum, como fundamentos de determinação; dessa maneira, porém, o aluno é mantido atento à consciência de sua *liberdade* e, embora essa renúncia suscite uma sensação inicial de dor, ela anuncia no entanto a esse aluno, ao retirar dele a própria coerção dessas carências verdadeiras, ao mesmo tempo uma libertação do descontentamento / múltiplo, no qual todas essas carências o enredam, e o ânimo é tornado receptivo // à sensação de contentamento a partir de outras fontes. O coração é assim liberto e aliviado de um peso que o pressiona sempre em segredo, quando, em resoluções morais puras, para as quais são propostos exemplos, descobre-se ao homem uma faculdade interior, que aliás ele nunca conheceu direito, a *liberdade interior*, de se desatar da impetuosa impertinência das inclinações de tal modo que nenhuma, nem mesmo a preferida, tenha influência sobre uma resolução, para a qual devemos nos servir agora de nossa razão. Se *só* eu sei que a injustiça está do meu lado e se eu, apesar de a livre confissão dessa **injustiça** e a proposta de reparação encontrarem tão grande oposição na vaidade, no egoísmo e mesmo na não ilegítima repugnância para com aquele que subtrai de mim o direito, ainda assim posso me elevar acima de todas essas dúvidas, **então** nesse caso está contida a consciência de uma independência das inclinações e das circunstâncias da fortuna e **a consciência** da possibilidade de bastar a si mesmo, **possibilidade** que é em geral proveitosa para mim também em outro propósito. E agora a lei do dever encontra, mediante o valor positivo que o cumprimento **da lei** nos permite sentir, acesso mais fácil pelo *respeito por nós mesmos* na consciência de nossa liberdade. Sobre esse **respeito**, se ele é bem / fundado, se o homem nada teme com mais força do que se considerar

depreciável e repudiável aos seus próprios olhos, em seu autoexame interno, pode ser agora enxertada toda intenção moral boa, pois aí está o melhor e mesmo o único guardião para evitar a entrada no ânimo de impulsos vulgares e corrompidos.

Com isso eu quis apenas indicar as máximas mais gerais da doutrina do método de uma formação e de um exercício morais. Visto que a variedade dos deveres exige ainda determinações particulares para cada espécie dessas **máximas** e que isso constituiria uma empresa ainda muito vasta, serei então considerado desculpado por eu ter me contentado com esses traços fundamentais, em um escrito como esse que é apenas um exercício preliminar.

1. *reinen praktischen Vernunft*. Considerando que a *Crítica da razão prática* examina a razão pura em seu uso prático em contraposição ao seu uso especulativo, seria possível traduzir *reinen praktischen Vernunft* por "razão pura prática", tal como o fazem Capra, Morão, Wismann e Granja. No entanto, há bons argumentos oferecidos por Rohden e Fussler para optar por "razão prática pura". Em primeiro lugar, embora se trate de uma e a mesma "razão pura" em seu uso prático e em seu uso especulativo, a investigação que Kant apresenta na Analítica é sobre a "razão prática em geral" que possui dois modos de operar: a razão prática empírica e a "razão prática pura". Nota-se, além disso, que Kant também utiliza a forma de adjetivação *praktischen reinen Vernunft* referindo-se à razão pura em seu uso prático. Esses casos ocorrem em Ak 75.21, 76.23, 90.10, 91.30 e foram traduzidos por "razão pura prática". Em segundo lugar, a própria estrutura da adjetivação alemã requer a tradução *reinen praktischen Vernunft* por "razão prática pura". Nesse sentido, a expressão *reinen praktischen Princip*, por exemplo, não é traduzida por "princípio puro prático", mas por "princípio prático puro".

2. *durch die That.* De acordo com o dicionário Grimm o termo *That* consiste na substantivação do verbo *thun* (agir, fazer) e pode ser traduzido pelos termos em latim "*actio, actus, actum, effectus, factum, gestum*". Nesse sentido, *That* poderia ser traduzido por ato, ação, fato ou feito. Por isso, os tradutores divergem quanto à tradução dessa ocorrência: Morão, Fussler, Capra e Granja optam por "fato", Rohden por "ato" e Gregor por "by what it does", apontando em nota a possibilidade de tradução por "by a deed". Optou-se aqui por verter *durch die That* para "pelo ato" por duas razões. Em primeiro lugar, pela própria definição que Kant oferece sobre o conceito *That* na *Metafísica dos costumes*: "Denomina-se *ato (That)* uma ação que esteja submetida às leis da obrigação e na qual, portanto, o sujeito seja considerado segundo a liberdade de seu arbítrio. Por meio de tal ato (*Act*), o agente é considerado *autor* do efeito, e este, juntamente com a ação mesma, podem ser a ele *imputados* se se conhece de antemão a lei em virtude da qual pesa sobre ele uma obrigação" (MS Ak VI 223). Em segundo lugar, a tradução de *durch die That* por "pelo ato", e não por "fato" ou "feito", explicita que Kant se refere aqui à consciência da *atividade* da razão prática pura que, uma vez exposta, prova a sua realidade e a de seus conceitos. Dessa maneira torna-se possível também diferenciar o "ato" (*That*) da razão prática pura do "fato" (*Factum*) da razão e mostrar ao mesmo tempo a relação entre esses dois termos, já que o "fato da razão" significa não apenas que se trata de um fato dado, mas também que este fato consiste na própria atividade da razão prática. Esse sentido da atividade da razão prática pura também será ressaltado pela tradução da expressão *in der That*, em algumas ocorrências, por "pelo ato". Sobre isso conferir a nota referente a *in der That* em Ak V 42.07. A expressão *durch die That* aparece também nas seguintes ocorrências: Ak V 77.08, 118.25, 137.33. Para a discussão sobre o "ato" da razão entendida enquanto fato ou feito, cf.: WILLASCHEK, M. *Praktische Vernunft* – Hanglungstheorie und Moralbegründung bei Kant. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1992. • ALMEIDA, G. "Kant e o 'fato da razão': 'cognitivismo' ou 'decisionismo' moral". In: *Studia Kantiana*, vol. I, n. 1, p. 53-81. • KLEINGELD, P. "Moral consciousness and the 'fact of reason'". In: REATH, A. (org.). *Kant's Critique of Practical Reason* – A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

3. *Schlussstein.* A "pedra angular", também designada como "chave", consiste em uma pedra cortada em ângulo, colocada por último para fechar um arco e sem a qual ele não teria sustentação. Nesse sentido, é preciso notar a diferença dessa metáfora com relação à da "pedra fundamental", a primeira pedra simbolicamente colocada em uma nova construção. Rohden opta por "fecho de abóboda".

4. *einzusehen*. O verbo *einsehen* é de difícil tradução, pois trata-se da capacidade de compreender algo de maneira completa, não com base nos sentidos, mas internamente, mediante o uso das faculdades intelectuais. De acordo com o dicionário Grimm, *einsehen* teria como equivalentes em latim os verbos *inspicere, introspicere, perspicere, intelligere.* Nesse mesmo sentido o substantivo *Einsicht* significa uma compreensão completa a partir do intelecto ou da inteligência. Ainda segundo o dicionário Grimm, o equivalente em latim para *Einsicht* seria *intelligentia ou judicium.* Considerando a origem histórica do termo *perspicientia* em latim, que teria sido utilizado por Kant no mesmo sentido que Cícero o faz – como o conhecimento completo de algo, vinculado à prudência e à sabedoria –, Rohden opta por traduzir *einsehen* por "ter perspiciência" e *Einsicht* por "perspiciência", acrescentando que essa é também a opção de Born, tradutor da *Crítica da razão prática* para o latim. Contudo, o próprio Rohden admite a dificuldade de se adotar um termo alheio ao uso comum. Tendo como preocupação maior a compreensão do texto em português, optamos por traduzir *einsehen* por "discernir" e *Einsicht* por "discernimento" seguindo a opção adotada por Guido de Almeida na tradução da *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, que leva em conta a diferenciação feita por Kant entre os diferentes graus de conhecimento e a aproximação do significado de *einsehen* e *begreifen* (compreender ou tornar compreensível). Nesse sentido, traduzimos o verbo *einsehen* por "discernir" tendo em mente as duas acepções do dicionário Houaiss: "2. compreender (conceito, situação etc.); perceber, entender" e "3. formar juízo; apreciar, julgar, avaliar". Fussler e Morente optam por "penetração", Capra por "perspicácia", Gregor por "insight" e Granja por "comprensión".

***** Para que não se suponha encontrar aqui *inconsequências*, quando denomino agora a liberdade como condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral é a condição pela qual nós podemos primeiramente nos *tornar conscientes* da liberdade, eu quero apenas lembrar que a liberdade é certamente a *ratio essendi* da lei moral, mas a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois, se a lei moral não fosse pensada *previamente* com clareza em nossa razão, nós nunca nos consideraríamos justificados a *admitir* algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas se não houvesse liberdade, então a lei moral *não* poderia de modo algum *ser encontrada* em nós.

5. *Wirklichkeit.* O termo *Wirklichkeit* foi traduzido por "efetividade", guardando "realidade" para *Realität*. Essa opção foi utilizada também para *wirklich*, vertido para "efetivo" ou "efetivamente".

6. *erweitert.* Optei por traduzir o verbo *erweitern* e o substantivo *Erweiterung* por "ampliar" e "ampliação", guardando o verbo "estender" para *ausdehnen* e o substantivo "extensão" para *Umfang*.

7. Kant se refere a Horácio, *Sátiros*, Livro I, 19. "Ora sus! que esperais? – Ninguém se move/Pois só deles pendia a dita sua!" HORÁCIO/OVÍDIO. *Sátiras, Os Fastos*. Rio de Janeiro: Clássicos Jackson, 1960, p. 4 [Trad. António Luís Seabra e António Feliciano Castilho].

8. *ihnen*. Erdmann propõe a correção de *ihnen* por *ihm*, referindo o pronome ao uso suprassensível das categorias.

9. *des letzteren*, desse último [uso da razão prática]. Correção de Adickes em relação à edição original (A), em que consta *der letzteren*, dessa última [razão prática].

10. *Factum.*

***** A união da causalidade como liberdade com a **causalidade** como mecanismo da natureza, a primeira sendo estabelecida pela lei moral, a segunda pela lei da natureza, e certamente em um e o mesmo sujeito, o homem, é impossível sem representar esse **homem** como ser em si mesmo, em relação à **lei moral**, mas como fenômeno, em relação à **lei da natureza**, e **sem representar**

aquela na consciência *pura*, esta na consciência *empírica*. Sem isso a contradição da razão consigo mesma é inevitável.

11. *Grundsätze*. Rohden e Fussler optam por traduzir o termo *Grundsatz* por "proposição fundamental" para distingui-lo de *Princip*, vertido para "princípio". Rohden argumenta que "Kant entendeu o princípio como uma espécie de proposição fundamental reservando-lhe um sentido preferencialmente objetivo" (ROHDEN, 2002, p. 20-21, nota). Fussler, por sua vez, argumenta que Kant "utiliza em geral o termo *Grundsatz* para designar o enunciado da lei fundamental da moralidade, a fórmula primeira, nela mesma, dos deveres em geral, ao passo que o termo *Prinzip* designa o fato de que essa lei encontra sua origem na razão pura" (FUSSLER, 2003, p. 308). No entanto, seguindo a maioria dos tradutores, optamos por traduzir *Grundsatz* e *Princip* indistintamente por "princípio", pois se tornou evidente, ao longo da tradução, que na vasta maioria das ocorrências Kant intercala os dois termos, considerando-os como sinônimos. É o que ocorre, por exemplo, quando se refere ao princípio da moralidade, apresentando como equivalentes *Princip der Moralität/Sittlichkeit* (Ak V 8.30, 32.07, 35.07, 40.02, 41.36) e *Grundsatz der Sittlichkeit* (Ak V 8.31, 42.07). Apenas em alguns casos Kant parece de fato apresentar uma distinção entre *Grundsatz* como um princípio fundamental e *Princip* enquanto princípio em sentido geral. Esses casos foram indicados em nota. As ocorrências de *Grundsatz* e *Princip* constam no glossário.

12. *und Begriffe [...] zu lassen*. Adotou-se aqui a edição original (A) e não a da Academia, que corrige por *um Begriffe [...] zu lassen*.

13. *derselben*. O pronome remete à liberdade. Na segunda edição (A2) consta a correção pelo pronome *desselben*, remetendo ao conceito.

***** Um crítico que queria dizer algo censurando essa obra acertou melhor o ponto do que ele mesmo poderia pretender, ao dizer que com ela não se colocou um novo princípio da moralidade, mas apenas uma *nova fórmula*. Mas quem queria introduzir um novo princípio de toda a moralidade e descobri-la, por assim dizer, pela primeira vez? Como se, antes dele, o mundo tivesse sido ignorante quanto àquilo que é dever, ou **estivesse** em permanente equívoco **quanto a isso**. Mas aquele que sabe o que significa para o matemático uma *fórmula* que determine exatamente o que é preciso fazer para resolver um problema e que evite o erro, não tomará como algo insignificante e supérfluo uma fórmula que faz isso em vista de todo dever em geral.

***** **Alguém** poderia ainda me objetar por que eu também não defini, anteriormente, o conceito de *faculdade de desejar* ou o **conceito** de *sentimento de prazer*; se bem que essa repreensão seria injusta, porque se deveria poder pressupor justamente essa definição como dada na psicologia. Mas ali a definição poderia estar, por certo, disposta de tal maneira que o sentimento de prazer fosse colocado como fundamento para a determinação da faculdade de desejar (como também costuma, em geral, efetivamente acontecer), desse modo, porém, o princípio supremo da filosofia prática teria de acabar sendo necessariamente *empírico*, o que se tem ainda de decidir primeiramente e o que será inteiramente refutado nessa Crítica. Por isso, quero fornecer aqui essa definição tal como ela tem de ser, a fim de deixar esse ponto conflituoso em aberto, como é justo no início. ***Vida*** é a faculdade, de um ser, de agir segundo leis da faculdade de desejar. *A* ***faculdade de desejar*** *é a sua faculdade de ser, mediante suas representações, a causa da efetividade dos objetos dessas representações.* ***Prazer*** *é a representação do acordo do objeto ou da ação com as condições* ***subjetivas*** *da vida*, isto é, com a faculdade da *causalidade de uma representação em vista da efetividade de seu objeto* (ou **em vista** da determinação das forças do sujeito para a ação de produzir **o objeto**). Não preciso de mais nada, em função da Crítica, dos conceitos que foram emprestados da psicologia; o resto a própria Crítica fornece. Percebe-se

facilmente que, com essa definição, permanece em aberto a questão de saber se o prazer tem de ser colocado sempre como fundamento da faculdade de desejar ou se também, sob certas condições, ele se segue apenas da determinação dessa faculdade; pois essa definição é composta unicamente a partir de características do entendimento puro, isto é, de categorias, que não contêm nada de empírico. É muito recomendável em toda a filosofia, ainda que frequentemente negligenciada, a seguinte precaução: não se precipitar em seus juízos mediante uma definição arriscada, antes da análise completa do conceito que, frequentemente, é alcançada apenas muito mais tarde. Também se notará ao longo de todo o percurso da crítica (tanto da razão teórica quanto da razão prática) que encontram-se nele diversas ocasiões para suprir algumas deficiências no antigo caminho dogmático da filosofia e para corrigir erros que não são notados antes de se fazer, com os conceitos, um uso da razão *que se volte a essa razão em seu todo*.

***** Aqui eu me preocupo mais (do que com essa obscuridade) com a eventual má-interpretação em vista de certas expressões que eu procurei com o maior cuidado para que não se errasse o conceito ao qual elas remetem. Assim, na tábua das categorias da razão *prática*, sob o título da modalidade, o *permitido e o não permitido* (o que é possível e impossível praticamente e objetivamente) têm, no uso comum da linguagem, quase o mesmo sentido que as categorias do *dever* e do *contrário ao dever*, que vêm logo em seguida; mas aqui o **permitido e o não permitido** devem significar aquilo que está em concordância ou conflito com um preceito prático meramente *possível* (como, por exemplo, a solução de todos os problemas da geometria e da mecânica), ao passo que o dever e o contrário ao dever devem significar aquilo que, nessa relação, se baseia em uma lei que repousa *efetivamente* na razão em geral; e essa distinção de significado também não é de todo estranha ao uso comum da linguagem, embora não seja muito habitual. Assim, por exemplo, *não é permitido* a um orador, enquanto tal, forjar palavras ou construções novas, ao passo que isso é em certa medida *permitido* ao poeta; em nenhum dos dois casos pensa-se aqui em dever. Pois ninguém pode impedir alguém que queira arruinar sua fama de orador. Trata-se aqui apenas da distinção dos *imperativos* em fundamentos de determinação *problemáticos, assertóricos* e *apodíticos*. Do mesmo modo, naquela nota em que contrapus as ideias morais de perfeição prática em diferentes escolas filosóficas, distingui a ideia de *sabedoria* da ideia de *santidade*, embora as tenha explicado como sendo no fundo, e objetivamente, idênticas. Mas nesse lugar eu compreendo como sabedoria unicamente aquela que o homem (o estoico) se arroga, portanto, atribuída *subjetivamente*, como propriedade, ao homem. (Talvez a expressão *virtude*, com a qual o estoico também se ostentava, pudesse designar melhor o que é característico de sua escola). Mas sobretudo a expressão de um *postulado* da razão prática pura podia ocasionar má-interpretação quando se confundia com ela o significado que os postulados da matemática pura possuem e que trazem consigo certeza apodítica. Estes, contudo, postulam a *possibilidade de uma ação* cujo objeto foi conhecido antes como *possível* teoricamente, a priori e com toda a certeza. Já aquele postula a possibilidade de um *objeto* mesmo (Deus e imortalidade da alma) a partir de leis apodíticas *práticas*, portanto, apenas em função de uma razão prática; pois essa certeza da possibilidade postulada não é de modo algum necessidade teórica e, portanto, tampouco apodítica, ou seja, não é necessidade conhecida em vista do objeto, mas uma pressuposição necessária em vista do sujeito para o cumprimento das leis objetivas, mas práticas dessa razão, e, portanto, meramente hipótese necessária. Eu não soube encontrar nenhuma expressão melhor para essa necessidade subjetiva da razão, mas ainda assim verdadeira e incondicionada.

14. Kant se refere aqui a Plautus: “Tirar água de pedra-pomes”. PLAUTUS. *Persa*. Ato I, cena 1,41.

15. Segundo Natorp, Kant se refere ao anatomista inglês William Cheselden (1688-1752), autor do livro *Anatomy of the human body* (1713). Na "carta sobre os cegos", Cheselden também é mencionado por Diderot, que, por sua vez, faz referência às objeções de Condillac às experiências do anatomista, relatadas também por Voltaire. Sobre isso: DIDEROT, D. "Carta sobre os cegos para o uso dos que veem". In: *Os pensadores* – Diderot. São Paulo: Abril, 1979, p. 24.

***** Nomes que designam um pertencimento a uma seita conduziram sempre a muita chicana; seria mais ou menos como se alguém dissesse: N. é um *idealista*. Pois, embora com isso ele não apenas admita, mas até mesmo alegue que nossas representações de coisas externas correspondam a objetos efetivos de coisas externas, ele pretende todavia que a sua forma da intuição não dependa dessas **coisas**, mas apenas do ânimo humano.

16. *Richtschnur*. Em uma tradução mais literal, acompanhando as metáforas ligadas à arquitetura, o termo "Richtschnur" poderia ser traduzido como "linha de prumo".

17. *Erklärung*. É estranho que Kant inicie a Analítica da razão prática pura com uma "definição", seguindo um modelo matemático de exposição, pois na Disciplina da razão pura da *Crítica da razão pura* havia afirmado que a filosofia não deve imitar a matemática em seu método, já que ela consiste no conhecimento racional por conceitos e, ao contrário da matemática, não possui a intuição sensível a partir da qual poderia construir conceitos. Nesse sentido, Kant recusa a possibilidade de uma investigação filosófica estabelecer uma definição em seu início. Pelo contrário, ele estabelece que "em filosofia a definição, com clareza apropriada, deve antes terminar do que iniciar a obra" (*Crítica da razão pura* A731, B 759). É para isso que Kant aponta também no prefácio à *Crítica da razão prática*, com o intuito de responder às objeções de seus contemporâneos que exigiam definições dos conceitos, de acordo com o antigo método dogmático das escolas. Em nota, Kant afirma que é recomendável em toda a filosofia a precaução de "não se precipitar em seus juízos mediante uma definição arriscada, antes da análise completa do conceito que, frequentemente, é alcançada apenas muito mais tarde" (Ak V 10). Nesse sentido, é importante perguntar por que, contrariando suas afirmações, Kant não apenas inicia a Analítica com uma definição como parece propor uma exposição filosófica composta por escólios, teoremas, corolários e problemas, imitando o método matemático à maneira dos metafísicos dogmáticos. Poderíamos concluir que se trata de uma ironia destinada aos metafísicos dogmáticos que não compreenderam o método de exposição utilizado por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*? Ou essa exposição segundo o modelo matemático seria aqui permitida, uma vez que a investigação filosófica do princípio supremo da moral já estaria completamente realizada na *Fundamentação*? Seja qual for a resposta a essa questão, procuramos explicitar que nos oito primeiros parágrafos da Analítica Kant se vale do modelo matemático de exposição, optando pela tradução de *Erklärung* por "definição", *Anmerkung* por "escólio", *Lehrsatz* por "teorema", *Folgerung* por "corolário" e *Aufgabe* por "problema".

18. *Praktische Grundsätze sind Sätze*. Fussler e Rohden traduzem por "proposições práticas fundamentais são proposições [...]". Com a tradução para "princípio" perde-se o jogo entre os termos *Grundsatz* e *Satz*.

19. *Anmerkung*. O dicionário Grimm apresenta os termos em latim *annotatio, observatio* como sinônimos para *Anmerkung*, seguindo essa indicação, Rohden traduz *Anmerkung* por "anotação", Mathieu por "nota" e Granja por "Observación". Levando em consideração a analogia da exposição dos oito primeiros parágrafos da Analítica com o modo de exposição matemático mencionado na nota acima, traduzi *Anmerkung* por "escólio", seguindo assim a maioria dos

tradutores. Em outros contextos *Anmerkung* foi vertido para "observação". As referências constam no glossário.

20. *ein Sollen*. A construção do imperativo em alemão utiliza o verbo "sollen". Por isso Kant utiliza o substantivo "Sollen" como a maneira pela qual se expressa um comando. Como isso não ocorre em português, optamos por traduzir por "pelo verbo dever", assim como o faz Fussler para o francês "le verbe devoir". Morão opta simplesmente por "dever" e Rohden por "dever-ser".

21. *Zu ihrer Gesetzgebung*. É possível outra interpretação: "para que seja estabelecida como lei".

22. *Sie*. Esse pronome se refere à razão (e não à vontade).

23. Seguindo as correções de Grillo, que propõe a substituição de *ihrer* e *diese* por *seiner* e *dieses*, Rohden traduz essa frase da seguinte maneira: "em verdade pode servir, para o sujeito que possui essa condição, como sua *máxima*, mas não servir a esta mesma como *lei*". Optamos por manter o texto original de Kant, de acordo com Fussler, Morão e Capra.

24. *oberes* é acréscimo no exemplar de Kant.

25. *[...] nicht vermittelst eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze [...]*. Acompanho aqui a maioria dos tradutores. No entanto, outra interpretação possível seria "não por meio de um sentimento de prazer e desprazer inserido **entre elas**, nem mesmo **de um sentimento** por essa lei". Essa é a opção adotada por Fussler.

26. *Gesetzmässigkeit.* De acordo com o dicionário Duden, há dois sentidos para *geseztsmässig*: "1) segundo uma lei interna; por exemplo: um desenvolvimento legiforme; 2) legal, conforme ao direito (*rechtsmässig*); por exemplo: aquele que tem a posse conforme a lei". É importante deixar claro que na Analítica da razão prática pura Kant utiliza *gesetzmässig* no primeiro sentido como "seguir a forma da lei" ou "ser legiforme". Em suas obras sobre o direito, contudo, utilizará também o termo *gesetzmässig* no segundo sentido, "ser legal" ou "conforme à lei". Seguindo essa distinção talvez seria interessante traduzir *Gesetzmässigkeit* por "legiformidade" para evitar a compreensão de que se trata de agir apenas conforme à lei e não segundo a lei, pois nesse contexto o termo *Gesetzmässigkeit* não pode ser confundido com a mera legalidade, como ocorrerá no âmbito jurídico em que Kant identifica *Gesetzmässigkeit* com o termo *Legalität*. No entanto, tendo em vista a ambiguidade do termo "conformidade" em português que pode significar tanto "ter a mesma forma" quanto "estar de acordo com" ou "ser semelhante à" forma, decidimos traduzir *Gesetzmässigkeit* por "conformidade à lei", seguindo a opção adotada por Fussler, Capra, Rohden, Morão e Guido de Almeida na tradução da *Fundamentação*.

***** Proposições que são denominadas *práticas* na matemática ou na física deveriam ser propriamente chamadas de *técnicas*. Pois essas ciências não têm a ver com a determinação da vontade; elas indicam apenas o diverso da ação possível que é suficiente para a produção de um determinado efeito e são, portanto, tão teóricas quanto todas as proposições que expressam a conexão da causa com um efeito. Ora, quem almeja **o efeito** tem de se aprazer também com a **causa**.

27. *sie ist* é acréscimo no exemplar de Kant.

28. *sich denken*.

29. *sich denken*.

30. Seguimos aqui a correção proposta por Adickes. O pronome "es", que consta no original e poderia ser traduzido como "isso", foi corrigido por "sie" que se remete à máxima. Assim acompanhamos, como sugere Fussler, os termos marcados em itálico pelo próprio Kant.

31. *beziehungsweise auf einander.* Rohden e Fussler optam por "relações sucessivas", ressaltando a ordem de sucessão dos fenômenos na série temporal.

32. *Wechselsweise auf einander.* Fussler propõe que essa expressão seja traduzida por "alternadamente". No entanto, de acordo com o dicionário Duden o termo *wechselweise*, em sua antiga acepção, era sinônimo de *wechselseitig* ou *gegenseitig*. Rohden e Gregor adotam "reciprocamente", Morão opta por "uma à outra".
33. *Es.* Adota-se aqui a correção proposta por Vorländer do pronome *es*, utilizado na edição original, pelo pronome *sie* para remeter à *Erkenntniss* (conhecimento).
34. A edição da Academia corrige *sein* por *ihr*.
35. No original consta *aus dem letzteren*, que poderia ser traduzido por "da última", referindo-se à "consciência dos princípios teóricos puros", como sugere Fussler. No entanto, adotamos a correção proposta por Natorp que substitui *dem* por *den* para remeter aos princípios teóricos puros, seguida também por Morão. Rohden opta por "do último".
36. *reine, an sich praktische Vernunft.*
37. *Factum der Vernunft.* Essa referência a um "fato da razão pura" consiste em uma das passagens mais importantes e controversas da *Crítica da razão prática*, em que Kant introduz a consciência da lei moral como sendo um "fato", mediante o qual é possível provar a efetividade da razão pura prática e, com isso, a realidade de seus conceitos. Diversas objeções quanto ao recurso a um "fato da razão" foram feitas por seus contemporâneos a Kant, aprofundadas por Schopenhauer e Hegel e retomadas mais recentemente por Henrich, Prauss, Bittner e Ameriks, por exemplo. Vale notar, entretanto, que o termo *Factum* comporta uma ambiguidade da qual Kant se vale nessa apresentação da consciência da lei moral. Ainda que seja usualmente entendido como *Tatsache* (um fato ou acontecimento dado), na *Metafísica dos costumes* e nos escritos sobre a religião Kant atribui ao termo *Factum* também um significado que denota atividade. Ali *Factum* é entendido como um feito ou ato imputável (*Tat*). De acordo com Willaschek, "é a razão que aqui determina a vontade. Nessa medida, a determinação da vontade é seu 'ato' (*Tat*) ou seu 'feito' (*Factum*). Essas passagens não deixam dúvida alguma de que o 'fato (*Factum*) da razão pura' não é simplesmente um fato (*Tatsache*) independente da razão, que se tem de admitir passivamente, mas uma atividade ou exercício 'da razão'". WILLASCHEK, M. *Praktische Vernunft. Hanglungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, p. 180. Sobre isso conferir a passagem Ak VI 223 da *Metafísica dos costumes* já citada na nota sobre a ocorrência de *That* em Ak V 3.12. Conferir também os artigos de ALMEIDA, G. "Kant e o 'fato da razão': 'cognitivismo' ou 'decisionismo' moral" e de KLEINGELD, P. "Moral consciousness and the 'fact of reason'". As ocorrências de *Factum* foram marcadas em notas e indicadas no glossário.
38. *Datis.*
39. *Factum der reinen Vernunft.*
40. Kant se refere ao verso 223 da Sátira VI de Juvenal: "*Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*". "Quero, e mando, e por Lei tenho a vontade". JUVENAL. *Sátiras.* Ediouro, 1988, p. 54 [Trad. Francisco Antônio Martins Bastos].
41. *Factum*.
42. *an der reinen Willen halte, d.i. an sich selbst [...]* a pluralidade de sentidos do verbo *halten* traz dificuldades para a tradução desse período. A opção adotada aqui compreende que Kant afirma que a razão toma como medida ou padrão para a sua máxima a vontade pura. Não se trata, portanto, apenas de comparar ou confrontar a máxima com a vontade pura, mas de dirigir ou orientar o princípio de ação com base na vontade pura ou na própria razão pura, considerada como prática a priori. Essa interpretação está baseada em uma das acepções oferecidas pelo Duden: "*8.e) sich nach etw. richten, an etwas orientieren*". Morão adota "confronta a máxima [...] com a vontade pura", Rohden "atém a máxima [...] à vontade pura", Fussler "mesure la máxime [...] à la volonté" e Gregor "holds the maxim [...] up to the pure will".

43. *die*. Rohden e Morão também interpretam que "a razão prática finita" é a "faculdade adquirida naturalmente". Fussler e Gregor entendem que se trata da "virtude".
44. *die Freiheit.* Na edição original consta *der Freiheit* (da liberdade).
45. *sittlichen Gesinnung*. O termo *Gesinnung* é de difícil tradução e ocasiona muitas divergências entre os tradutores. De acordo com a definição oferecida na *Fundamentação, Gesinnungen* são "máximas da vontade, que dessa maneira estão prontas a se manifestar em ações mesmo que o resultado também não as tenha fornecido" (Ak IV 435, trad. São Paulo: Barcarolla 2009, p. 267 [Trad. Guido de Almeida]). O conceito de *Gesinnung* está ligado, portanto, a um modo de determinar a vontade a agir não buscando resultados, utilidade ou vantagem, mas segundo o próprio dever. Assim como na *Fundamentação*, na *Crítica da razão prática* o termo aparece tanto no singular quanto no plural, indicando que ainda não possui o sentido apresentado em A *religião nos limites da simples razão*, quando passa a ser usado apenas no singular, sendo definido como um fundamento único para a adoção de máximas. Ali Kant afirma que a *Gesinnung* é "o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas" e que "só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade" (Ak VI 25. Lisboa: Ed. 70, p. 31 [trad. Artur Morão]). Nesse sentido mais específico, a *Gesinnung* passa a ser compreendida como caráter ou modo de pensar (cf. verbete *Gesinnung* in: WILLASCHEK, M. (org.). *Kant-Lexikon*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015, p. 837). Tendo em vista essa diferença da segunda *Crítica* em relação à *Religião*, optamos por traduzir *Gesinnung/Gesinnungen* por intenção/intenções, como o fazem Morente e Capra. Rohden, Morão e Gregor optam por "disposição", Fussler por "resolução" e Granja por "convicção". Uma vez tomada a decisão de traduzir *Gesinnung* por "intenção", fez-se necessária a tradução de *Absicht* por "propósito", que segundo a primeira acepção do dicionário Houaiss significa "intenção de (fazer algo); projeto, desígnio". O termo *Vorsatz* foi traduzido por intuito. Sobre a tradução de *Gesinnung* por "intenção" conferir também a nota 5 dos tradutores da *Metafísica dos costumes*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 193. [Trad. Hulshof, Nadai e Trevisan].
46. *sympathetische Sinnesart.* Morão e Fussler: disposição para a simpatia; Rohden: índole simpatética.
47. No original consta *dieses*. Contudo, visto que logo em seguida Kant irá identificar a felicidade com objeto da vontade, adotou-se aqui a correção, proposta por Vorländer, do pronome "dieses" por "diese", para remeter à felicidade. Fussler afirma que "dieses" se refere ao "ato de promover a felicidade" e, portanto, a correção não seria necessária.
48. *konnte.* Correção de Natorp à edição original, em que consta *könnte* (poderia).
49. *meiner Selbstliebe*. Rohden opta por "meu amor de si".
50. *so aber kann sie sich [...] erhalten.* Rohden e Morão traduzem o pronome feminino "sie" por "ele", remetendo diretamente ao conflito (*der Widerstreit*), o que em alemão exigiria, porém, um pronome masculino. Prestando atenção ao gênero feminino, é preciso reportar "sie" à moralidade que seria arruinada pelo conflito. Nessa direção, Fussler traduz por "a moralidade não pode subsistir sob esta forma [...]". Para tornar a frase mais clara, optei por traduzir "so" (dessa forma) por "nesse conflito", recuperando assim sua referência.
51. *gelegt [...] muss.* Natorp nota a ausência do verbo *werden* na construção da frase.
52. *was man empfiehlt.* Hartenstein corrige por *was man empfindet* (naquilo que se sente).
No entanto, Natorp nota que é plausível manter "naquilo que se recomenda", já que Kant explicará no parágrafo seguinte que se trata de um princípio que apenas aconselha (*räth blos an*).
53. *gestimmte.* Na sexta edição consta *bestimmte* (determinada), correção adotada também por Hartenstein.

54. *Es muss also zu der Beurtheilung [...].* Natorp cogita corrigir de *zu der* por *die*. Nesse caso, a tradução seria "O julgamento daquilo que se há de fazer a partir dessa lei não pode ser tão difícil [...]".
55. *Weltklugheit.* Rohden e Morão: experiência do mundo.
56. *was er will.* Na segunda edição consta *was er thun will* (o que ele quer fazer).
57. *Richtmass.* Assim como "Richtschnurr", "Richtmass" também será traduzido por "norma".
58. *Strafwürdigkeit.* Rohden e Morão traduzem por punibilidade.
59. *moralisch Böse.*
60. *moralischen Sinn.*
61. *derselben*. Vorländer corrige para *demselben* (à lei).
62. *Seelenunruhe.* Na segunda edição corrigiu-se por *Seelenruhe* (quietude da alma). Natorp chama atenção para a contraposição feita no início do parágrafo entre *Zufriedenheit* (contentamento) e *Seelenunruhe* (inquietude da alma) para optar pela edição original.
63. *einem einzigen formalen.* Optou-se por reportar *formalen* a "princípio", seguindo a interpretação de Natorp, e não por "caso", como propõe Rohden.
64. *thut dar.* A tradução de *darthun* por "expor", segundo a primeira acepção do dicionário Grimm "*vor augen stellen, darbringen, gewähren, leisten, praebere, praesentare, offerre"*, procura salientar que Kant não oferece propriamente uma demonstração da razão prática pura em sentido forte, mas apenas atesta ou põe em evidência a sua efetividade. O termo "provar" fica reservado para *beweisen* e "apresentar" para *darstellen*. Rohden, Morão e Capra traduzem *darthun* por "demonstrar", Fussler e Granja optam por "estabelecer" e Gregor por "mostrar".
65. *Factum.*
66. *in der That.* Em geral, a expressão *in der That* significa "de fato" ou "com efeito". É nesse sentido que Rohden, Morão e Capra interpretam essa passagem, traduzindo *in der That* respectivamente por "deveras", "efetivamente" e "realmente". No entanto, é preciso notar aqui uma ambiguidade, pois Kant também utiliza *That* para designar um ato ou ação. Optou-se por traduzir *in der That* por "pelo ato" com o intuito de ressaltar que a razão pura se prova prática em sua atividade de determinar, mediante princípios puros, a vontade a agir, ou seja, ao ato. Dessa maneira, torna-se possível manter o paralelo com o termo de *That* (ato) que aparece ao final do período. Nesse contexto, Fussler traduz in der That por "actualement", Gregor por "actualy". Sobre a tradução de That, conferir a nota em Ak V 3.12. A expressão in der That também foi traduzida por "pelo ato" mais à frente, em Ak V 43.30.
67. *zur That.* "determina a vontade à ação" ou "à agir". Optei por "ao ato" para manter o paralelo com *in der That*.
68. *Factum.*
69. *Datum.*
70. *Factum.*
71. *Gegenbild.* Fussler, Capra e Granja optam por "cópia", Rohden e Morão por "equivalente" e Gregor por "counterpart". A tradução de *Gegenbild* por "antítipo" tem como intuito manter o paralelo com "arquétipo" (*Urbild*) e "ectípica" (*nachgebildete*), para este último termo, Morão opta por "reprodução".
72. *in der That.* Rohden e Morão: "efetivamente". Fussler: "c'est un fait". Capra: "invero". Gregor: "in fact".
73. *nach einem Gesetze derselben.* Rohden: "segundo uma lei da mesma", Morão: "segundo uma lei sua". Fussler: "dont elle serait la loi".

74. no original *als Gesetzes* (enquanto lei). Seguimos, contudo, a correção de Vorländer para o plural *als Gesezte*.
75. *spekulativen*. Na edição original consta *praktischen*. Seguimos Natorp, que adota a correção proposta por Grillo e Kehrbach.
76. *Ihres Daseins*. Wille propõe a correção por *eines Daseins* (de uma existência).
77. *durch dieselbe*. Referimos o pronome *dieselbe* à razão (die *Vernunft*), tendo em vista duas outras ocorrências em que Kant utiliza a expressão *durch dieselbe* para afirmar que a razão prática pura exerce por si mesma uma causalidade ou que ela pode por si mesma ter um conhecimento, a saber, em AA 91.09: [...] *von einer reinen praktischen Vernunft und durch dieselbe allein haben können*; e em AA V 92.09: *der Gesetzgebung der praktischen Vernunft [...] durch dieselbe allein*. Hartenstein propõe a correção por *dasselbe*, remetendo a conhecimento, já que Kant atribui também o gênero feminino a *Erkenntnis*. Rohden opta por remeter *dieselbe* à "existência" (*die Existenz*).
78. *Factum der reinen Vernunft.*
79. *Creditiv des moralischen Gesetzes*. Não optamos pela tradução literal "credencial da lei moral" para evitar a ambiguidade do caso genitivo. De acordo com a exposição feita por Kant até aqui, compreende-se que não se trata de uma carta de confirmação para a lei moral, mas antes de uma confirmação que a lei moral fornece para o conceito de liberdade. Sobre isso cf. TIMMERMAN, J. "Das Creditiv des moralischen Gesetzes". In: *Studi Kantiani* 20, 2007, p. 111-115.
80. A dificuldade de tradução do termo *Bedürfnis* evidencia-se pela escolha deste termo, na introdução do Kant-Index dedicado à *Crítica da razão prática*, como um exemplo de conceito que deveria ser objeto de uma investigação mais profunda nos estudos kantianos. Delfosse e Oberhausen afirmam que o termo *Bedürfnis* aparece muito raramente no período pré-crítico, passando a ser utilizado frequentemente por Kant apenas a partir da *Crítica da razão prática*. Eles sustentam que a significação pretendida por Kant está ligada ao sentido moderno que o termo *Bedürfnis* adquire na língua alemã, entre os anos 1740 e 1770, com a nova ciência da economia política, a saber, como um "sentimento de ausência, ligada ao esforço (ou pretensão) de supri-la". Eles afirmam que o termo *Bedürfnis* estaria ligado a três componentes de sentido. Em sua significação moderna continua carregando seu sentido original como aquilo que é fisicamente necessário para a sobrevivência, adquirindo porém o sentido econômico de esforço por ultrapassar estas necessidades a partir de uma melhora das condições de vida. Para além deste significado de um esforço ou pretensão de suprir as necessidades em sentido físico, *Bedürfnis* adquire um sentido psicológico, passando a ser semelhante ao termo "desejo" (*Begierde*). Por fim, a este significado acrescenta-se o sentido de um "problema prático". Tendo em vista esta complexidade de significações, optei por traduzir *Bedürfnis* de acordo com três contextos distintos: 1) Nos casos em que Kant usa o termo *Bedürfnis* para designar as necessidades físicas que determinam o ser racional enquanto "ser sensível", optei por verter *Bedürfnis/bedürfen* por "carência/carecer". 2) Em diversas ocorrências, o termo *Bedürfnis* é utilizado por Kant para designar uma "necessidade subjetiva da razão", que busca *suprir* a impossibilidade de conhecimento especulativo dos objetos suprassensíveis, a partir de "postulados" e de uma "crença racional", válida apenas subjetivamente, para o uso prático da razão. Para estas ocorrências, não foi possível utilizar o termo "necessidade" – opção adotada por Almeida na tradução da *Fundamentação* – pois Kant utiliza o termo *Notwendigkeit* (que traduzimos por "necessidade") exatamente nos momentos em que procura definir o termo *Bedürfnis*, no contexto de um problema prático da razão como uma "necessidade subjetiva" (*subjektive Notwendigkeit*). Nesse caso, decidimos não optar pelo termo "carência", como o faz

Rohden, por dois motivos. Em primeiro lugar, esse termo não abarca a componente positiva da significação moderna de *Bedürfnis* pretendida por Kant no contexto prático de uma "Bedürfnis der Vernunft", como uma ausência que se pretende ou se deseja suprir. O termo "carência" em português é, em geral, entendido em um sentido negativo, de acordo com a primeira acepção do Houaiss "falta de algo necessário; privação; necessidade". Em segundo lugar, a expressão "carência da razão" poderia conduzir a uma ambiguidade, pois o termo "carência" na linguagem figurada designa uma "necessidade afetiva". Considerando estas dificuldades, optei pela tradução de *Bedürfnis* por "demanda", que comporta tanto o sentido negativo de carência, quanto positivo de esforço ou desejo por suprir uma carência. É o que podemos observar a partir das três primeiras acepções apresentadas no dicionário Houaiss: "1) manifestação de um desejo, pedido ou exigência; solicitação"; "2) necessidade premente; carecimento, precisão"; "3 ação de procurar alguma coisa; busca, diligência". 3) Em algumas ocorrências Kant utiliza o verbo *bedürfen* sem pretender um significado técnico, mas apenas como sinônimo de "brauchen" (precisar) ou de "benöthigen" (necessitar). Nestes casos, optei por traduzir *bedürfen* como "precisar".

81. *Verstandeswesen.* Rohden: ente inteligível; Fussler: ser dotado de entendimento.

82. *der letzteren*. Hartenstein corrige a edição original *des letzteren*, para referir o pronome a "mundo sensível".

83. *alle Anfechtung.* Vorländer propõe a correção para o plural *Anfechtungen*, a fim de concordar com o verbo *machten*.

84. *Factum.*

85. *im theoretischen Gebrauche.* No original consta *im praktischen Gebrauche*. Adotamos a correção proposta por Schöndorfer, Vörlander e Natorp.

86. *annimmt*. Adotamos o acréscimo do verbo *annehmen* (admitir) ao final da frase, desconsiderado pelo texto da Academia. Esse acréscimo atribuído a Hartenstein seria, de acordo com Rohden, uma correção de Vogel no exemplar de Erlangen.

87. *Begriffe der praktischen Vernunft.* Seguimos aqui a edição original. A edição da Academia segue a correção de Vorländer para *Begriffe eines Gegenstandes der praktischen Vernunft* (conceito de um objeto da razão prática).

88. *Subjecte.* Na edição original consta *Objecte* (objetos).

89. "não desejamos nada, senão em razão de um bem, não temos aversão a nada, senão em razão de um mal".

***** Além disso, a expressão *sub rationi boni* também é ambígua. Pois ela pode tanto querer dizer que nós nos representamos algo como bom, se e *porque nós o desejamos* (queremos), quanto **pode querer dizer** também que nós desejamos algo porque *o representamos como bom*, de modo que ou o desejo é o fundamento de determinação do conceito do objeto como um bem ou o conceito de bem é o fundamento de determinação do desejar (da vontade); sendo assim o *sub rationi boni* significaria então, no primeiro caso, que nós queremos algo *sob a ideia* do bem, mas no segundo caso, **que nós queremos algo** *como consequência dessa ideia*, a qual tem de preceder o querer enquanto seu fundamento de determinação.

90. O mesmo problema de ambiguidade dos termos latinos *bonum* e *malum* apontado por Kant ocorre também em português, de modo que as substantivações *das Gute* e *das Wohl* deveriam ser traduzidas ambas por "o bem" e *das Böse* e *das Übel* por "o mal". No entanto, com o intuito de oferecer uma diferenciação entre os dois termos, optamos por traduzir *das Gute* como "o bem" e *das Wohl* como "o bem-estar" e, seguindo a mesma direção, das *Böse* como "o mal" e das *Übel* como "o mal-estar". Rohden também adota "bem-estar" para *Wohl* e "mal-estar" para *Übel*. Morão opta por manter a ambiguidade de bem e mal, diferenciando apenas com os termos em

alemão entre parênteses. Fussler adota "bem-estar" para *Wohl* e "males" (no plural) para *Übel*. Em algumas ocorrências *Übel* foi traduzido por "males".

91. "sofrimento".

92. *das Gute und Böse.*

93. *Wohl und Weh (Übel).*

94. Klemme indica a passagem de *Tusculanae disputationes* de Marcus Tullius Cicero, livro II, parágrafo 61, e também *De finibus* 5, parágrafo 94.

95. *Im moralischen Gefühle*. Adotamos a correção da edição original, na qual consta *im moralischen Gesetze*.

96. *modi.*

97. *die Handlung.* No original consta *der Handlung* (da ação).

98. *gemeinsten*. Adotamos a correção de Hartenstein e Natorp do texto original em que consta *reinste* (mais puro).

***** Sobre cada ação conforme à lei, mas que não aconteceu pela própria lei, pode-se dizer que ela é moralmente boa apenas segundo a *letra*, mas não segundo o *espírito* (a intenção).

99. *Sinnlichkeit.* No exemplar original consta *Sittlichkeit*. Rohden, Morão e Fussler propõem a manutenção de *Sittlichkeit*.

100. *Selbst.*

101. *unser ganzes Selbst.*

102. *der ersteren*. Correção proposta por Adickes e Wille à edição original em que consta *des ersteren*.

103. *Sinnlichkeit*. Adotamos a correção de Wille e Natorp do original *Sittlichkeit* (moralidade).

104. *Thunlichkeit.* Morão, Rohden e Fussler: "praticabilidade". Capra: "possibilidade de executá-la".

105. *anschlaulich gemacht*.

***** Quando se pondera com precisão sobre o conceito de respeito pelas pessoas, tal como ele foi mostrado anteriormente, percebe-se que ele sempre repousa na consciência de um dever que um exemplo exibe a nós e que, portanto, o respeito nunca pode ter outro fundamento senão o moral; e **percebe-se** que para o conhecimento dos homens é muito bom e mesmo muito útil, do ponto de vista psicológico, prestar atenção, onde quer que possamos empregar essa expressão, na consideração secreta e digna de admiração, mas também de ocorrência frequente, que os homens têm pela lei moral em seus julgamentos.

***** O princípio da felicidade própria, que alguns pretendem adotar como o princípio supremo da moralidade, está em um estranho contraste com essa lei; esse **princípio** se exprimiria da seguinte maneira: *ame a si mesmo acima de tudo, mas a Deus e a seu próximo por sua própria vontade*.

106. *ihn*. Embora a edição da Academia mantenha a edição original, adotamos a correção proposta por Hartenstein para *es*, remetendo a *das Geschöpf* (a criatura).

107. Fussler segue a indicação de Romundt (Kant-Studien, XIII, 1908, p. 313-316) e corrige *welches von selbst* por *welches nicht von selbst* (que não encontra por si mesma acesso o ânimo).

108. *ein Gesetz derselben*. Rohden e Fussler traduzem por "uma lei da intuição".

109. *eine Kritik der Analytik derselben* (uma crítica da analítica da razão). Parte dos tradutores optam por "uma Crítica da analítica da razão" (p. ex. Gregor). A correção que adotamos é proposta por Fussler em discussão com as correções propostas por Vorländer e Nolte (cf. nota 302).

110. *Factum.*

111. *Diese Rechtfertigung der moralischen Principien als Grundsätze einer reinen Vernunft* […]. Essa é uma das orações utilizadas por Rohden para justificar a distinção entre *Principien* e *Grundsätze*.
112. *Saltzgeist.* Também conhecido como ácido muriático ou ácido clorídrico. Nota-se aqui a importância que Kant atribui ao método da química como modelo para a investigação sobre a moral. Na conclusão da obra (em Ak V 163), na ausência de um método matemático, um procedimento de separação análogo ao da química é proposto para a moral, que deve separar os princípios racionais de quaisquer elementos empíricos.
113. *Gewissen*. Costuma-se traduzir *Gewissen* por "consciência moral" para traçar a diferença em relação ao termo *Bewusstsein*, sempre traduzido como "consciência". Na *Doutrina da Virtude* trata-se de uma distinção muito relevante, dada a especificidade do termo *Gewissen*, em relação ao termo *Bewusstsein*. Fussler opõe-se à tradução de *Gewissen* por consciência moral, chamando atenção para a maior generalidade do termo e para o fato de Kant utilizar a palavra germânica *Gewissen* para traduzir o termo latino *conscientia*. Ele opta por indicar artificialmente *Gewissen* com a letra "c" em maiúsculo e *Bewusstsein* com a letra c em minúsculo. Gregor também opta por "consciência" apenas, mas sem fazer qualquer distinção na grafia do termo. Entretanto, optamos por não fazer distinções artificiais e também por não perder a ligação com a *Doutrina da Virtude*. Por isso, *Gewissen* foi traduzida por "consciência moral", tal como o fizemos na tradução da *Doutrina da Virtude*. Essa é a única ocorrência do termo na *Crítica da razão prática*.
114. *Phänomen.*
115. *Erscheinungen.*
116. Travessões inexistentes no original.
117. *dieses* Können *in ein* Sein.
118. *Factum.*
119. *Transzendent (überschwänglich*). De acordo com o dicionário Grimm, Kant utiliza os termos *transzendent* e *überschwänglich* como sinônimos. Por isso, ambos foram vertidos para transcendente, exceto nessa passagem em que *überschwänglich* foi traduzido por "exorbitante", para evitar a repetição dos termos.
120. *höchste.*
121. *oberste.*
122. *vollendete.*
123. *oberste Gut.* A partir da distinção apresentada por Kant, optamos por traduzir *oberste Gut* por "bem supremo" e *höchste Gut* por "sumo bem". Quando ligados a outros substantivos, a tradução dos adjetivos *oberste* e *höchste* variam de acordo com o contexto. Optou-se, por exemplo, pela tradução de *höchstes Wesen* por ser supremo.
124. "*unpartheiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich selbst betrachtet*". Nota-se aqui a dificuldade de referência do pronome feminino "jene", que pode se remeter a diferentes substantivos femininos: *die Tugend, die Glückseligkeit, die Person*. Essa dificuldade conduz os tradutores a diferentes interpretações. Gregor considera a referência à "pessoa": "impartial reason, which regards a person in the world generally as an end in itself". Rohden entende como "felicidade": "razão imparcial, que considera aquela felicidade no mundo como fim em si mesmo". Morente mantém a dificuldade, não oferecendo a referência do pronome: "una razón imparcial, que la considera en el mundo como fim en sí". Morão, Fussler, Picavet e Wismann referem o pronome ao termo "virtude" que se encontra no período anterior. Como Kant se refere aqui a uma razão imparcial que levará em conta não apenas a felicidade, mas a articulação entre virtude e felicidade no mundo, consideramos correto referir "jene" a "virtude", já que essa é especificada no período anterior como a "dignidade de ser feliz". Assim,

a "razão imparcial" considera como fim em si mesmo não a felicidade unicamente, mas a virtude enquanto dignidade de ser feliz.

125. *des sinnlichen Bedürfnisses.* Na edição original consta *der sinnlichen Bedürfnis*.

126. *sie*. Rohden e Morão optam por não especificar a referência do pronome, mantendo a ambiguidade da frase. Para melhor compreensão do sentido, optei por referi-lo a *Tugendgesinnung* (intenção de virtude), acompanhando as opções de Fussler e Gregor.

127. *nicht so niedrig gesinnt.*

128. *nichts.* Na edição original consta *nicht.*

***** A *convicção* quanto à imutabilidade de sua intenção no progresso para o bem parece todavia ser, em si, impossível para uma criatura. Devido a isso, a doutrina da religião cristã a fez proceder unicamente do mesmo espírito que efetua a santificação, isto é, esse firme intuito e, com ele, a consciência da persistência no progresso moral. Mas, naturalmente, aquele que é consciente de ter se mantido, em grande parte de sua vida e até o fim dela, em um progresso para o melhor e **fazendo-o** certamente por motivos morais genuínos, também pode muito bem ter a esperança consoladora, embora não a certeza, de que, mesmo em uma existência que progrida para além dessa vida, ele irá persistir nesses princípios; e mesmo que aqui ele jamais esteja justificado, aos seus próprios olhos, nem nunca possa esperar **ser justificado** pela expectativa de crescimento futuro de sua perfeição natural e, com ela, também de seus deveres, **ele pode** ainda assim **ter** uma perspectiva *de um futuro bem-aventurado*, nesse progresso que embora se refira a uma meta postergada até o infinito, vale todavia para Deus como uma posse; pois essa **perspectiva de um futuro bem-aventurado** é a expressão da qual a razão se serve para designar um *bem-estar* completo, independente de todas as causas contingentes do mundo, consistindo, assim como a *santidade*, em uma ideia que pode estar contida apenas em um progresso infinito e cuja totalidade, portanto, nunca é alcançada completamente pela criatura.

129. *oberste Ursache der Natur.* Na primeira edição consta apenas *oberste der Natur*, ao passo que na segunda edição consta *oberste Natur*. *Ursache* é acréscimo de Grillo e de Hartenstein, adotado também pela edição da Academia.

130. *Es*. Fussler refere o pronome a "relação" (*das Verhältnis*).

***** Supõe-se usualmente que o preceito cristão da moral não tenha, quanto à sua pureza, vantagem alguma frente ao conceito moral dos estoicos; no entanto, a distinção entre ambos é muito visível. O sistema estoico adotava a consciência das forças da alma como eixo em torno do qual deveriam girar todas as intenções morais e ainda que os partidários desse sistema falassem de deveres, e mesmo os determinassem inteiramente, colocavam ainda assim o móbil e o verdadeiro fundamento de determinação da vontade em uma elevação da maneira de pensar acima dos móbiles dos sentidos, **móbiles** que são inferiores e que têm poder apenas mediante as fraquezas da alma. Para eles a virtude era, portanto, certo heroísmo do *sábio*, que se eleva sobre a natureza animal do homem e que basta a si mesmo, propondo certamente aos outros os deveres, mas elevando-se ele mesmo acima destes e não estando submetido à tentação de transgressão da lei moral. Mas eles não poderiam ter feito tudo isso se tivessem representado essa lei com a pureza e o rigor que o faz o preceito do evangelho. Se eu entendo por *ideia* uma perfeição para a qual nada pode ser dado adequadamente na experiência, nem por isso as ideias morais são algo transcendente, isto é, **ideias** sobre as quais nós não podemos sequer determinar suficientemente o conceito ou sobre as quais é incerto se lhe corresponde em geral um objeto, como as ideias da razão especulativa, mas servem, enquanto arquétipos da perfeição prática, de norma imprescindível da conduta moral e ao mesmo tempo de *padrão de medida da comparação*. Agora, se eu considero a *moral cristã* segundo o seu lado filosófico, ela apareceria, comparada às ideias das escolas gregas, da seguinte maneira: as ideias dos *cínicos*, dos *epicuristas*, dos

estoicos e dos *cristãos* são a *simplicidade natural*, a *prudência*, a *sabedoria* e a *santidade*. Os filósofos gregos se distinguem entre si quanto ao caminho para obter êxito nisso, já que os cínicos consideram o *entendimento humano comum* e os outros apenas o caminho da *ciência* como suficiente para isso, mas todos eles, porém, **consideram suficiente** o mero *uso das forças naturais*. A moral cristã, por estabelecer seu preceito (como aliás tem de ser) de maneira tão pura e incomplacente, retira do homem a confiança de ser-lhe completamente adequado, ao menos nessa vida, mas restaura novamente essa **confiança** ao podermos esperar que, quando agimos tão bem quanto somos *capazes*, aquilo do que não somos capazes nos ocorrerá de outra maneira, saibamos nós ou não de que modo. *Aristóteles* e *Platão* se distinguem apenas em vista da *origem* de nossos conceitos morais.

131. *Endzweck.*

132. *Geboten.* Apenas em contextos em que Kant se refere especificamente à religião o termo *Gebot* foi traduzido por "mandamento". Em outros contextos optou-se pela tradução por "comando", exatamente com o intuito de dissociar a imposição da razão expressa em um imperativo categórico de um sentido religioso ao qual o termo "mandamento" está usualmente associado.

***** Quanto a isso, e para tornar cognoscível aquilo que é próprio a esses conceitos, observo ainda o seguinte: visto que se atribui a Deus diferentes propriedades, cuja qualidade se considera também adequada às criaturas, sendo ali somente elevadas ao grau mais elevado, por exemplo, o poder, a ciência, a presença, a bondade etc. sob as denominações de onipotência, onisciência, onipresença, bondade total etc. existem, por certo, três que podem ser atribuídas a Deus exclusivamente e sem adição de grandeza e que são, em seu todo, morais: ele é o *único santo*, o *único bem-aventurado*, o *único sábio*, porque esses conceitos já trazem consigo a ausência de restrições. Segundo a ordem desses **conceitos** ele é, portanto, também o *legislador santo* (e criador), o *governante bondoso* (e mantenedor) e o *juiz justo*; três propriedades que contêm em si tudo aquilo pelo qual Deus se torna o objeto da religião e em adequação com as quais as perfeições metafísicas se acrescentam, por si mesmas, na razão.

133. *theoretischen.* A edição da Academia adota a correção proposta por Hartenstein da edição original, em que constava *theologischen*, recusando assim a correção proposta por Grillo como *theleologischen*.

134. *Fanatizismus.* O termo *Schwärmerei* também foi traduzido por "fanatismo".

135. *Versinnlichung.*

136. *Durch die That.* Morão opta por "de fato", Rohden "pelo fato de que […]", Fussler "par le fait" e Capra "mediante il fato".

137. *natürliche Gottesgelehrte.* Segundo o dicionário Grimm, *Gottesgelehrtheit* é sinônimo de ciência da religião (*Religionswissenschaft*) ou teologia (*Theologie*).

***** *Erudição* é propriamente apenas o conjunto de ciências *históricas*. Por conseguinte, apenas o professor da teologia revelada pode se chamar um *erudito em teologia*. Mas se pretendêssemos chamar de erudito também aquele que tem a posse de ciências racionais (matemática e filosofia), embora isso já entraria em conflito com o significado da palavra (visto que conta como erudição só aquilo que tem de ser inteiramente *ensinado* e que não se pode descobrir por si mesmo, pela razão), o filósofo, com seu conhecimento de Deus enquanto ciência positiva, faria uma péssima figura ao se deixar chamar por isso de *erudito*.

138. *ihn.* Mantive a ambiguidade pois há duas interpretações possíveis desse período. A primeira interpretação consiste em manter o texto original (A), reproduzido pela Academia (Ak), no qual consta o pronome "ihn", que na frase só poderia se referir a "conceito". Nesse caso, Kant estaria afirmando que o princípio moral admite o *conceito* de Deus apenas como possível a partir da

determinação desse conceito de uma maneira específica, a saber, de sua representação como sendo o autor do mundo com suma perfeição. Contudo, uma segunda interpretação é possível a partir da correção proposta por Natorp, que substitui "ihn" por "es", que na frase remeteria a "objeto". Nesse caso, Kant estaria afirmando que o princípio da moral só pode admitir o *objeto* da razão prática [o sumo bem] mediante a pressuposição do autor do mundo [Deus].

139. Na frase consta apenas "Nun aber, nachdem [...]". De acordo com a edição da Academia a frase estaria incompleta. No entanto, Fussler argumenta que ela adquire sentido se for lida em continuidade com o início do período anterior "*dadurch allein kann verhütet werden*" ("unicamente por isso pode-se evitar..."). Por isso optei por recuperar a frase anterior, introduzindo "isso só pode ser evitado [...]".

140. *Fürwahrhalten*. Em uma tradução literal, *Fürwahrhalten* significaria "ato de tomar por verdadeiro". Para exprimir esse sentido de maneira mais explícita Fussler traduz por "actede-tenir-pour-vrai" e Granja por "tener por verdadero". Optei por "assentimento", de acordo com a quarta acepção do dicionário Houaiss "na filosofia moderna, aceitação da verdade de uma proposição", seguindo, portanto, Morão e Rohden, que traduzem por "assentimento".

141. *Urgrund*. Na edição original lê-se *Ungrund*.

***** Mas mesmo aqui também não poderíamos alegar uma demanda da *razão*, se não estivesse diante dos olhos um conceito problemático, mas ainda assim inevitável, da razão, a saber, o **conceito** de um ser absolutamente necessário. Pretende-se agora determinar esse conceito e esse é, quando se acrescenta a ele o impulso para a ampliação, o fundamento objetivo de uma demanda da razão especulativa, a saber, a de determinar mais de perto o conceito de um ser necessário, que deve servir de fundamento originário aos outros **seres** e, portanto, a de assim caracterizar esse ser. Sem tais problemas necessários precedentes não há *demandas*, ao menos não da *razão pura*; as outras são demandas da *inclinação*.

***** No *Deutsches Museum* de fevereiro de 1787 encontra-se um tratado de um espírito muito refinado e lúcido, o falecido Winzenmann, cuja morte prematura é lamentável, em que ele contesta a autorização para inferir, a partir de uma demanda, a realidade objetiva do objeto dessa **demanda** e explana seu assunto mediante o exemplo de um *apaixonado* que, ao enlouquecer por uma ideia de beleza, que era apenas sua quimera, pretendia inferir que esse objeto efetivamente existia em algum lugar. Quanto a isso, eu lhe dou perfeitamente razão em todos os casos em que a demanda se funda na *inclinação*, que não pode jamais postular necessariamente, para aquele que é afetado por ela, a existência de seu objeto, e muito menos contém uma exigência válida para todos, sendo, por isso, um mero fundamento subjetivo das aspirações. Mas trata-se aqui de uma *demanda da razão*, que se origina de um fundamento *objetivo* de determinação da vontade, a saber, da lei moral, que obriga necessariamente todo o ser racional e, portanto, justifica a priori a pressuposição das condições que na natureza lhe são adequadas e torna inseparáveis do uso prático completo da razão essas **condições**. É dever efetivar, tanto quanto formos capazes, o sumo bem **e**, por isso, ele tem também de ser possível; por conseguinte, é também inevitável para todo o ser racional no mundo pressupor aquilo que é necessário à possibilidade objetiva do **sumo bem**. A pressuposição é tão necessária quanto a lei moral, e ela só é válida em relação a essa **lei**.

142. *desselben*. No original (A) lê-se *derselben*, Rohden traduz por "o espírito das mesmas".

143. *Gängelband*. Kant utiliza aqui a metáfora das fitas que eram amarradas às crianças para conduzi-las quando estavam aprendendo a andar. Esse mesmo termo aparece na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* AA VII 229.06. Em um sentido semelhante, a imagem de um *Gängelwagen*, um carrinho que auxilia o bebê a dar seus primeiros passos, é utilizada por Kant em diferentes obras, como a *Crítica da razão pura* e "Resposta à pergunta: o que é

Esclarecimento?", para descrever a saída do homem de sua menoridade e marcar a passagem de uma maneira de agir ainda mecânica para ações provenientes de um caráter moral.

144. *Vernünftlern*. De acordo com o dicionário Grimm, *Vernünftler* é "aquele que sustenta algo a partir de argumentos racionais aparentes".

145. *Frauenzimmer.* Nota-se que Kant não utiliza o termo *Frauen*, mas *Frauenzimmer*. Em sua origem, esse termo designa um cômodo no qual a conversa entre as mulheres era permitida e passa, então, a designar o conjunto de todas as mulheres. Posteriormente o termo adquire uma conotação pejorativa.

146. *Räsonniren*. Optei pelo termo "discussão" e não apenas por "raciocinar" devido ao contexto descrito por Kant que não envolve o uso isolado do raciocínio, mas um debate entre argumentos racionais, realizado em sociedade.

***** É inteiramente aconselhável louvar as ações nas quais transparece a humanidade e a intenção grande, altruísta e compassiva. Mas tem-se aqui de chamar atenção não tanto para a *elevação da alma*, que é muito fugidia e passageira, quanto para a *submissão do coração ao dever*, da qual pode-se esperar uma impressão mais duradoura, porque ela traz consigo princípios (ao passo que a **elevação da alma traz consigo** apenas exaltações). Basta refletir um pouco para encontrar sempre uma falta, da qual se sente de certa maneira culpado em relação ao gênero humano (mesmo que **essa falta** seja apenas a de fruir, por meio da desigualdade dos homens na constituição civil, de certas vantagens, devido às quais os outros têm de sofrer tanto mais privações), a fim de que o pensamento do *dever* não seja reprimido pela presunção de mérito, **feita a partir do** amor-próprio.

147. Kant se refere à Sátira VIII, versos 79 a 84, de Juvenal: "Honrado militar, Tutor virtuoso/Juiz inteiro sê: se porventura/A testemunha convocado assomes/De fato dúbio na importante causa,/Mais depressa, de Fálaris, o Touro/Te engula aceso, que uma vez perjures./*É crime, a vida preferir sem honra!/Culpa não há maior, que pela vida,/Perder da vida mesmo o alto preço!*" JUVENAL. *Sátiras*. Op. cit. [Trad. de Francisco Antônio Martins Bastos].

148. *in der That.*

149. "Leis para obrigar das leis que obrigam".

150. Kant se refere aqui à Sátira I de Juvenal, verso 74: "*Probitas laudatur et alget*". "Louva-se a honra, mas perece à míngua". JUVENAL. Op. cit. p. 19 [Trad. de Francisco Antônio Martins Bastos].

151. *Selbst.*

152. *Weltbetrachtung*.

153. *Stein der Weisen*.

CONCLUSÃO

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e de reverência sempre renovadas e crescentes quanto mais frequente e continuamente a reflexão se ocupa delas: *o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim*. Eu não preciso buscá-las e simplesmente supô-las como mergulhadas em obscuridades // ou no transcendente, fora de meu horizonte; eu / as vejo diante de mim e as conecto imediatamente à consciência de minha existência. A primeira se inicia no lugar em que eu ocupo no mundo sensível externo e amplia a conexão em que eu me encontro até o imensamente grande, com mundos dos mundos e sistemas dos sistemas, e, além disso, a tempos ilimitados de seu movimento periódico, em seu início e duração. A segunda se inicia no meu próprio eu[151] invisível, na minha personalidade, e apresenta-me em um mundo que tem verdadeira infinitude, mas é perceptível apenas ao entendimento, e com o qual (e desse modo, porém, ao mesmo tempo também com todos aqueles mundos visíveis) eu me reconheço não **em uma conexão** meramente contingente, como **na primeira**, mas em uma conexão universal e necessária. A primeira contemplação de uma quantidade inumerável de mundos aniquila, por assim dizer, a minha importância como *criatura animal* que tem de devolver ao planeta (um mero ponto no universo) a matéria da qual era feita, depois de ter sido dotada de força vital por um curto **período de** tempo (não se sabe como). A segunda **contemplação**, ao contrário, eleva infinitamente o meu valor enquanto *inteligência*, mediante a minha personalidade, na qual a lei moral manifesta uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensível, ao menos tanto quanto se deixa concluir a partir da determinação conforme a fins da minha existência por essa lei, **determinação** que não se restringe às condições e limites dessa vida, / mas vai ao infinito.

Entretanto, a admiração e o respeito podem certamente incitar a investigação, mas não podem substituir a sua ausência. O que se há então de fazer para implementar essa **investigação** de maneira útil e adequada à

sublimidade do objeto? Os exemplos podem servir aqui para advertência, mas também para imitação. A observação do mundo[152] se iniciou com a mais esplêndida contemplação que os sentidos humanos possam alguma vez oferecer e que nosso entendimento possa suportar perseguir em sua ampla extensão, e terminou – com a astrologia. A moral se iniciou com a mais nobre propriedade da natureza humana, cujo desenvolvimento e cultivo visam a infinita utilidade e terminou – com o fanatismo ou a superstição. Assim se passa com todas as tentativas ainda rudimentares, nas quais a parte principal do trabalho depende do uso da razão, o qual não se adquire por si mesmo, assim como o uso dos pés, mediante o exercício frequente, sobretudo quando ele concerne às propriedades // que não se deixam apresentar tão imediatamente na experiência comum. Mas depois que foi posta em voga, ainda que tarde, a máxima de refletir previamente muito bem **sobre** todos os passos que a razão se propõe a dar, e de não deixá-la seguir seu caminho senão no trilho de um método muito bem ponderado anteriormente, / o julgamento do sistema do mundo recebeu então uma direção totalmente outra e com esta obteve, ao mesmo tempo, um êxito incomparavelmente mais feliz. A queda de uma pedra, o movimento de uma funda, analisados em seus elementos e nas forças que nesta se manifestam e elaborados matematicamente, produziram por fim aquele discernimento claro, e imutável em todo o futuro, quanto ao sistema do mundo, **discernimento** que, pela observação progressiva, pode esperar ampliar-se sempre, sem no entanto jamais precisar temer **que** tenha de voltar atrás.

Esse exemplo pode nos ser aconselhável para seguir igualmente essa via no tratamento das pré-disposições morais de nossa natureza e **pode** nos dar a esperança de semelhante bom resultado. Nós temos, por certo, à mão os exemplos da razão julgando moralmente. Agora, a análise desses **exemplos** em seus conceitos elementares, adotando, nos repetidos ensaios sobre o entendimento humano comum, um procedimento, que na ausência da *matemática* assemelha-se ao da *química*, de *separar* aquilo que é empírico daquilo que se possa encontrar de racional nesses **exemplos**, permite-nos conhecer ambos com certeza em sua *pureza* e naquilo que cada um pode alcançar por si mesmo, evitando assim, em parte, o extravio de um julgamento ainda *rudimentar*, não exercitado, e, em parte (o que é de longe mais necessário), as *extravagâncias do gênio*, pelas quais, como

costuma ocorrer com os adeptos da pedra filosofal[153], são prometidos tesouros imaginários, sem qualquer investigação metódica / e conhecimento da natureza, e desperdiçados os **tesouros** verdadeiros. Em uma palavra, a ciência (buscada criticamente e introduzida metodicamente) é a porta estreita que leva à *doutrina da sabedoria*, se por esta entende-se não meramente o que se deve *fazer*, mas o que deve servir aos *professores* como norma para trilhar notoriamente e bem a via da sabedoria, que cada um deve seguir, e **para** prevenir os outros de vias equivocadas; uma ciência, cuja guardiã tem de permanecer sempre a filosofia, em cuja investigação sutil o público não tem de tomar parte, tomando porém parte nas *doutrinas*, que unicamente após um tal empenho podem aparecer para ele de maneira mais clara.

GLOSSÁRIO*

Abbruch – prejuízo 43.26, 72.30, 73.01

Abruch thun – prejudicar – 25.04, 38.01, 43.13, 73.15, 73.25, 74.23, 74.24, 74.33, 78.33, 112.31, 120.29, 153.06, 158.17 Eintrag thun – 73.04

ableiten – derivar 38.24, 38.39, 58.11, 63.12, 91.04, 101.21, 109.31, 113.06, 125.23, 128.24, 142.06, 142.08

Ableitung – derivar 10.11

Abneigung – repugnância 86.24

Abscheu – aversão 35.27, 61.02, 154.35

Verabscheuungsvermögen – faculdade de aversão 58.08

verabscheuen – ter aversão 60.12

Absicht – propósito 3.07, 4.20, 5.05, 5.08, 7.20, 20.08, 21.04, 25.38, 28.11, 28.13, 37.02, 37.26, 58.37, 60.21, 62.18, 65,21, 66.06, 70.14, 74.08, 74.20, 87.24, 113.33, 132.30, 134.05, 134.09, 134.29, 134.35, 136.05, 136.07, 141.25, 143.12, 143.20, 146.07, 151.03, 153.27, 154.02, 154.09, 154.22, 156.30, 158.20, 161.16; ponto de vista 95.37

in Absicht auf – em vista de 6.23, 15.05, 56.27, 61.28, 95.36, 127.09

in praktischer Absicht – do ponto de vista prático 41.14, 49.30, 54.37, 57.06, 57.11, 105.21, 106.09, 121.05, 121.15, 126.10, 133.19, 133.26, 141.14, 143.22; in moralischer Absicht – do ponto de vista moral 146.05; in psychologischer Absicht – do ponto de vista psicológico 81.34

Privatabsicht – propósito privado 10.01; Endabsicht – propósito final 38.09

absichtlich – propositalmente 103.17

ächt – genuíno 13.31, 37.04, 79.26, 82.20, 85.24, 88.21, 98.32, 117.13, 123.27, 153.11, 154.04, 157.20

unächte – não genuíno 117.14, 128.07

Achtung – respeito
achtungswürdig – merecedor de respeito
Angenehme – o agradável 24.37, 58.24, 58.33
Unangenehme – desagradável 24.37, 58.25
angenehm – agradável 59.08, 88.14, 111.03, 117.23
Angemessenheit – adequação 38.28, 86.16, 87.33, 122.06, 122.09, 122.14, 122.27, 123.09, 128.15, 131.01, 132.22, 133.06
Anlage – pré-disposição 160.25, 163.13
Anlockungen – seduções 88.34, 151.26
Anmassung – presunção 3.09, 16.05, 50.27, 73.23, 141.10, 157.09
anmassen – arrogar-se 11.25, 16.08, 57.02, 108.30, 108.37, 109.04
atrever-se – 82.22, 132.18
Anmerkung – escólio 19.13, 22.32, 25.11, 26.31, 27.20, 29.23, 31.01, 32.01, 34.01, 35.06
observação 64.06, 70.27, 144.03
Annehmlichkeit – agrado 22.15, 22.18, 23.04, 23.14, 23.30, 23.32, 23.37, 59.10, 60.10, 88.19, 88.27, 116.09, 116.35
mit Annehmlichkeit – de maneira agradável 23.10
Unannehmlichkeit – desagrado 23.30, 58.34, 60.10, 75.06
Anrathung – conselho 26.19
anrathen – aconselhar 36.25
anräthig – aconselha 36.27, 81.07, 163.14
anrathungswürdig – aconselhável 71.10
Ansehen – autoridade (da lei) 38.25, 76.08, 82.27, 82.37, 141.02
Anspruch – pretensão 52.17, 73.19, 74.14, 76.07, 79.04, 93.13, 108.31, 157.02
Anstalt – disposição 131.12
Naturanstalt – disposição natural 62.02
Disposition – disposição 44.07
Natureinrichtung – disposição da natureza 138.20
Antrieb – impulso 25.04, 33.26, 72.30, 72.34, 76.01, 85.26, 116.34, 117.01, 158.21 161.24
antreiben – impelir 23.15, 79.33, 107.28

Trieb – impulso 142.31; treiben – impulsionar 96.07, 96.09

Anweisung – instrução 60.06, 108.16, 130.18
Anweisen – instruir 108.01, 129.01, 130.04, 135.07, 155.22
Unterweisung – instrução 27.22
Anleitung – direção 70.22, orientação 152.21

Anzeige – indício 43.07

Aufgabe – problema 5.11, 8.35, 25.22, 25.28, 28.29, 29.11, 44.36, 45.17, 45.33, 89.35, 112.34, 112.35, 124.08, 125.01, 132.33, 139.15, 146.21
Problem – problema 5.02, 11.11, 25.17, 30.11, 72.23, 96.16, 126.15, 142.35
aufgegebenen – posto como problema 126.09
Em diversas passagens Kant intercala os termos *Problem* e *Aufgabe*, considerando-os no mesmo sentido (cf. Ak 5, 25)

Aufhebung – supressão 114.11
aufheben – suprimir 39.02, 93.29, 94.19, 97.23, 111.36, 120.30
aufhebend – supressor 38.10

Auflösung – solução 11.11, 16.19, 45.08, 96.17, 102.14, 103.03, 109.12, 119.01, 126.15, 132.34, 133.09; decomposição 113.02 auflösen – solucionar 25.29, 96.17, 108.04, 124.11, 132.34, 146.22, resolver 5.11; analisar 163.08

Aufopferung – sacrifício 83.31, 85.19, 158.18, 158.27

Aufrichtigkeit – sinceridade 103.07

Aussicht – perspectiva 43.03, 43.04, 68.26, 88.31, 107.30, 123.34, 147.28, 147.33

ausweisen – confirmar 121.04

Autonomie – autonomia 33.08, 33.19, 36.28, 39.06, 42.07, 43.18, 43.22, 43.23, 87.23, 110.04, 126.01, 129.09, 132.03

Bearbeitung – empenho 52.34, 125.02,126.01, 163.34
bearbeiten – elaborar 15.27, 163.09
Anstrengung – empenho 47.16, 147.27, 157.22

bedürfen – carecer 34.23

precisar 3.08, 142.11, 61.02, 126.20, 21.01, 32.31, 45.24, 47.08, 47.28, 62.01, 85.15, 105.11, 117.31, 136.23, 139.33, 152.21 demandar 3.17, 4.26, 6.01, 16.02, 34.35, 134.26, 142.07

Bedürfnis – carência – 25.20, 25.31, 32.19, 34.24, 61.31, 79.32, 108.08, 112.12, 118.34, 159.27, 160.34, 160.36
demanda 5.04, 48.05, 48.22, 83.32, 91.05, 107.30, 121.26, 125.26, 125.32, 126.10, 140.33, 142.02, 142.04, 142.19, 142.28, 142.32, 142.35, 142.36, 143.20, 143.34, 144.26, 146.03, 146.08, 151.05
Vernunftbedürfnis – demanda da razão 144.29
Cf. Forderung, cf. Nöthigung, cf. Nothwendigkeit

bedürftig – carente 25.17, 61.25
precisar (de) 110.28, 143.03, 144.21

Befolgung – cumprimento 11.38, 25.37, 33.27, 36.36, 38.26, 77.08, 78.26, 79.17, 79.27, 80.01, 80.15, 84.09, 86.27, 117.35, 123.03, 128.08, 128.18, 129.12, 129.13, 132.12, 151.16, 152.37, 158.06, 158.26, 161.17
befolgen – cumprir 47.14, seguir (exemplo) 78.09
cf. Beobachtung – observância
Befördern – promover 34.33, 62.22, 93.19, 112.15, 114.07, 119.34, 122.09, 125.04, 125.25, 130.24, 141.04, 142.21, 143.06, 145.23, 160.04
Beförderung – promoção 41.24, 75.16, 79.09, 109.25, 114.02, 126.02, 130.04, 145.34
Bedörderungsmittel – meios de promover 103.16, 146.03
befförderlich – que promove 75.26

Befriedigung – satisfação 61.31, 73.10, 118.02, 147.01, 147.02
befriedigen – satisfazer 142.10
befriedigend – satisfatório 5.10, 6.02
cf. zu leisten, cf. Gnüge thun

Befugen – estar autorizado 28.15, 56.10, 69.26, 114.34, 139.27
Befugnis – autorização 4.26, 50.15, 56.07, 57.06, 73.21, 101.23, 125.26, 139.31, 143.34

Begebenheit –acontecimento 28.36, 47.32, 48.37, 51.32, 65.18, 68.23, 68.29, 94.30, 95.06, 95.12, 97.08, 97.12, 99.04, 104.37, 114.15, 114.16, 114.21, 145.16

Begehren – (o) desejar 22.10, 20.33, 23.03, 59.34, 90.21, 117.35

begehren – desejar 20.22, 20.25, 20.33, 21.18, 33.13, 34.09, 37.05, 59.30, 59.31, 60.04, 60.11, 116.35

Begehrung – (o) desejar 65.24

Begehrungsvermögen – faculdade de desejar 9.10, 9.14, 9.20, 9.20, 9.29, 12.02, 20.05, 21.14, 21.17, 21.23, 22.16, 22.28, 22.30, 22.34, 23.17, 23.22, 24.34, 24.35, 24.38, 25.01, 25.13, 25.18, 25.25, 26.04, 34.16, 45.16, 55.12, 57.26, 58.08, 58.14, 59.02, 61.01, 62.12, 62.19, 72.19, 74.10, 110.23, 116.27, 116.33, 117.20, 124.27, 127.07

Begierde – desejo 21.18, 25.35, 26.20, 28.04, 33.22, 59.32, 83.30, 84.04, 92.02, 96.14, 113.24

beglaubigen – certificar 51.19, 91.23, 120.26, 121.11

Beifall – aprovação 52.18, 61.12, 98.34, 155.27

Beifall geben – aprovar 37.20, 154.31

Beifallswürdig – digno de aprovação

Beistimmung – anuência 52.17

Beleuchtung – elucidação 89.09, 89.11

Belieben – a bel-prazer 85.31, 96.14

belieben – almejar 26.39, 30.23, 77.29, 81.28

beliebig – a bel-prazer 5.04, 47.02, 83.06, 86.22, 121.21, 126.26, – qualquer 143.12

beliebter – de quem se gosta 35.19

beliebteste – preferida 161.06

Bemerkung – observação 36.06, 106.20

Bemühung – empenho 10.29, 152.09, trabalho 12.06; cf. Mühe – empenho

bemühen – empenhar-se 77.29, 14.10

Beobachtung – observância (da lei) 155.09, 114.01, 157.15, 159.20

observação 105.04, 106.26, 129.15, 131.11, 153.01, 153.02, 163.11

Beobachten – observação – 53.14

Beobachter – observador 52.19, Naturbeobachter – observador da natureza 160.07

beobachten – observar – 35.23, 137.11

Cf. Befolgung – cumprimento

Beschaffenheit – constituição 8.15, 8.18, 20.01, 20.26, 23.09, 28.31, 46.31, 56.02, 79.30, 86.13, 100.11, 140.30, 143.01, 143.15
qualidade 41.03, 41.11
Naturbeschaffenheit – constituição natural 100.04

Bestimmung – determinação/destinação

Bestreben – esforço 77.26, 114.27; cf. streben – esforçar-se, cf.
Mühe – empenho
bestreben – esforçar-se 74.15, 108.20
Bestrebung – esforço 84.15, 84.32, 109.03, 111.11, 129.25, 154.14, 156.21

Betrug – engano 69.31
betrügen – enganar 13.28, 69.26
betrogen – trapaceado (jogo) 37.15
betrügerisch – enganador 51.12, cf. trüglich – enganoso

Bewegungsgrund – motivo 115.36, 123.27, 125.13, 128.07, 152.17, 152.24, 154.11, 156.37

Bewegursache – causa motriz 32.19, 41.27, 60.18, 88.33, 113.24, 117.34

beweisen – provar 3.11, 3.25, 4.05, 5.16, 5.16, 6.17, 12.09, 13.02, 13.24, 15.22, 27.30, 39.09, 41.31, 42.07, 42.19, 44.06, 46.25, 47.17, 47.19, 47.24, 47.29, 48.06, 49.16, 53.29, 54.23, 65.15, 77.08, 91.17, 103.08, 104.33, 110.21, 113.27, 114.05, 114.16, 125.37, 137.34, 141.16, 141.28, 142.24, 145.19, 146.20, 147.10, 147.29, 153.01, 153.04,
demonstrar (respeito) 78.12
Beweis – prova 13.03, 47.06, 55.23, 94.04, 138.27
Beweisthum – prova 153.09

Bewerbung – procura (pela felicidade) 110.20, 111.12, 119.06
bewerben – procurar (pela felicidade) 112.25

bewirken – provocar 60.13, 72.15, 73.05, 75.25, 76.17, 78.02, 96.14, 118.22, 160.21
fazer 33.03, 140.11; gerar 54.21, 151.18, 151.23, 157.22; efetuar 129.33, 136.35

Bewirkung – efetivação 15.12, 109.25, 122.04, 159.16

Bewunderung – admiração 76.28, 76.32, 78.03, 78.11, 156.16, 156.21, 161.34, 162.24

Bildung – formação 117.24, 161.26

billig – justamente 7.08, 9.12, justo 9.19
unbillig – injusta 9.11
Billigkeit – equidade 99.33

billigen – aprovar 9.07, missbiligen – desaprovar 9.08
Billigung – consentimento 155.27, 156.16
Selbstbilligung – aprovação de si mesmo 81.02

Blendwerk – embuste – 53.05, 94.20, 106.35
Böse – mal 37.35, 38.05, 58.07, 58.22, 58.25, 58.26, 59.28, 60.02, 60.14, 60.19, 60.28, 60.30, 61.01, 62.08, 63.01, 63.16, 63.34, 65.05, 66.18, 67.25, 70.31, 75.23, 90.03, 90.05, 127.11; böse – mau

Bösewicht – malvado 99.37

Bosheit – maldade 99.35

Cultur – cultivo 24.05, 78.06, 78.07, 153.11, 159.36, 162.32 cultivieren – cultivar 24.09, 38.38, 117.10

darbieten – oferecer 29.35, 36.31, 74.02, 119.23, 139.28, 140.23 fornecer 136.32, propor 120.20

darlegen – mostrar 81.30, 91.10, 133.14

darstellen – apresentar 5.15, 30.02, 34.14, 56.25, 67.11, 68.09, 69.08, 69.16, 71.08, 83.23, 119.23, 124.20, 127.11, 156.27, 162.08, 163.01

Darstellung – apresentação 7.24, 10.08, 15.20, 16.19, 103.04, 128.21, 151.21, 160.27
apresentar 94.20
Darstellungsart – modo de apresentação 85.32

darthun – expor 3.06, 10.34, 15.24, 16.01, 42.04, 53.32, 91.20, 105.34, 138.03, 145.20

Demuth – humildade 86.21, 128.08, 154.07
Demüthigung – humilhação 75.11, 77.22, 78.35, 79.03, 79.05, 79.16
demüthigen – humilhar 73.32, 74.24, 74.24, 74.28, 85.05

Denkungsart – modo de pensar 6.02, 7.02, 71.13, 85.14, 99.37, 127.14, 152.26, 157.03, 160.18
maneira de pensar 99.13, 116.08, 116.11, 127.25

edel – nobre 84.37, 85.20, 86.30, 155.02, 157.02, 157.13, 158.09, 162.31

Ehre – glória (Deus) 131.07, honra (homen) 131.18

ehren – honrar 88.07, glorificar (Deus) 131.10

Ehrfurcht – reverência 82.12, 161.34

ehrlich – honrado 30.29, 38.32, 87.36, 92.36, 92.37; cf.
rechtschaffen – íntegro

Ehrwürdigkeit – majestade 89.01
Majestät – majestade 77.25, 147.09

Eigendünkel – arrogância 73.14, 73.18, 73.27, 73.30, 74.19, 74.22, 74.23, 75.36, 77.06, 77.33, 78.08, 79.16, 82.37, 84.36, 86.19, 87.34, 108.29, 154.06, 154.15
Arroganz 86.05, arrogantia 73.13

Eigenliebe – amor-próprio 73.14, 73.15, 86.20, 159.06
eigenliebig – do amor-próprio 82.28, 155.37

Eigennutz – egoísmo 35.34, 161.11
eigennützig – egoísta 130.21, 130.24
Uneigennützig – altruísta 115.31, 124.14, 129.27, 147.31, 155.28

Eigenschaft – propriedade 11.25, 15.22, 57.03, 58.17, 67.07, 94.10, 117.08, 131.27, 131.36, 137.27, 138.02, 138.07, 152.33, 162.32, 162.37

einschränken – restringir 15.25, 32.15, 32.34, 34.28, 34.39, 55.33, 58.29, 73.17, 75.02, 78.28, 87.24, 108.21, 112.31, 130.03, 131.05, 137.32, 141.15, 162.22

Einschränkung – restrição 35.02, 42.36, 59.16, 78.27, 121.16, 128.15, 141.25, 145.10
Einschränktheit – restrição 79.30
Uneinschränktheit – 131.33
Unbeschränkt – irrestrito 13.32

einsehen – discernir 4.08, 4.15, 4.20, 7.24, 7.27, 8.01, 13.30, 19.20, 36.29, 53.07, 53.19, 54.01, 55.24, 58.15, 58.37, 73.03, 73.37, 74.34, 78.35,

80.06, 90.27, 93.33, 93.36, 94.04, 119.05, 130.13, 133.34

Einsicht – discernimento 5.11, 26.27, 46.21, 46.37, 49.10, 56.34, 84.28, 91.03, 99.14, 120.12, 120.16, 121.14, 139.31, 140.20, 140.28, 163.10
Einsichtsfähigkeit – capacidade de discernimento 146.30

Einstimmung – concordância 11.10, 13.05, 28.10, 28.27, 41.25, 87.23, 69.30, 73.17, 78.33, 132.01
einstimmen – concordar 132.04
einstimmig – concordar 28.08, concordante 26.24, 124.35, 146.08
stimmen – concordar 84.07, stimmt (zu) – dispor 85.01
gestimmt – concordante 36.34, 75.27

einwilligen – consentir 100.18

eitel – vã 55.09, 86.05, vaidoso 85.16, mera 154.15
Eitelkeit – vaidade 161.10

Empfänglichkeit – receptividade 21.33, 22.11, 58.28, 152.33, 153.09
Receptivität – receptividade 58.20

Empfindung – sensação 22.15, 38.32, 38.40, 58.21, 58.28, 59.07, 59.08, 61.21, 62.29, 63.20, 75.31, 75.33, 76.35, 78.03, 78.28, 92.08, 98.30, 99.05, 160.33, 160.37
Empfindungszustand – estado da sensação 60.20
empfinden – sentir 22.23, 77.18, 116.24, 158.35, 160.03, 161.17
empfindsam – sentimental 155.03

entspringen – originar-se 20.37, 30.08, 32.28, 33.32, 34.32, 35.04, 44.21, 46.02, 55.29, 65.04, 78.30, 79.19, 80.30, 87.25, 91.33, 100.07, 107.14, 107.23, 115.26, 126.13, 144.30, 146.10, resultar 61.13, 116.20, proceder 159.36

Erfolg – resultado 45.35, 69.01, 95.31, 113.31, 153.09, 163.15; cf. Folge – consequência.

Erfüllung – cumprimento 93.17, 132.23; cf. Befolgung – cumprimento

Ergötzung – regozijo 24.06
ergötzen – regozijar 24.08, 38.22, 152.14

erhaben – sublime 7.37, 84.37, 85.20, 86.22
elevado 77.37, 82.02, 127.29, 160.25

Erhabene – sublime 117.03
Erhabenheit – sublimidade 71.11, 87.31, 88.23, 162.26
erklären – explicar 5.24, 7.27, 11.24, 30.13, 45.06, 46.13, 62.37, 64.07, 91.30, 94.09, 95.26, 98.19, 115.29, 138.20, 138.22, 142.13; definir 9.10, 24.03
declarar 50.28, 53.05, 56.16, 61.07, 61.09, 98.23, 98.33, 134.23
proclamar – 32.10, 88.31
in Acht erklären – banir 53.14
Erklärung – explicação 30.18, 45.16, 48.37, 93.31, 94.10, 99.25 definição 9.11, 9.18, 9.31, 19.06, 24.01, 138.22
Definition – definição 9.13, 9.36, 108.31
Erklärungsgrund – fundamento de explicação 126.07
erkünsteln – forjar 24.29, 112.01
künsteln – forjar 10.27, usar artifícios 98.15
Erlaubte/nicht Erlaubte – permitido/não permitido – 11.06, 66.34
Erläuterung – explanação 67.12
erläutern – explanar 144.23
Eröffnung – abertura 94.14, 94.16, 134.35
eröffnen – oferecer-se 6.01, abrir 68.26
Erörterung – exposição 9.08
erprüften – provado 123.14
Selbstprüfung – autoexame 88.08, 154.07, 161.20
erweislich – demonstrável 122.23, 133.10
erweitern – ampliar 5.01, 35.04, 49.16, 50.27, 56.35, 132.14, 133.24, 134.06, 134.09, 135.15, 135.24, 135.36, 137.21, 160.03, 162.04, 163.11
Erweiterung – ampliação 5.32, 12.32, 35.36, 50.16, 103.22, 120.08, 121.14, 134.04, 134.27, 134.28, 135.01, 135.18, 135.19, 136.01, 136.05, 136.35, 138.06, 141.26, 142.31
Erzieher – educador 86.09, 154.17
Erziehung – educação 40.05, 99.34
Exposition – exposição 46.16

Factum – fato 6.12, 31.24, 31.33, 32.02, 42.06, 42.09, 43.07, 47.12, 55.17, 91.27, 104.33. Cf. That

Fehler – erro 9.40, 64.26, 64.37, 116.03, 116.21

Folge – consequência 37.35, 37.36, 37.37, 49.19, 51.27, 53.33, 59.36, 65.05, 70.32, 98.03, 98.26, 100.12, 111.07, 117.13, 117.23, 119.04, 119.10, 119.17, 129.13, 139.13, 140.06, 145.35, 146.32; a seguir 56.36; cf. Erfolg – resultado

Folgerung – corolário 22.26, 31.35, 91.28

Forderung – exigência 4.20, 6.22, 128.01, 144.28; cf. Bedürfnis fordern – exigir 31.03, 32.15, 45.15, 51.20, 61.21, 80.22, 81.10, 83.05, 84.04, 84.10, 103.34, 109.08, 109.19, 115.34, 122.12, 123.10, 128.03, 128.10, 132.13, 134.33, 147.31, 153.10, 144.10, 159.28

erfordern – exigir 3.04, 112.04

erforderlich – exigido 20.25, 120.05, 127.01, 133.07, 137.18, 140.29

erfordert – exigido 20.40, 31.30, 36.30, 36.33, 45.06, 51.29, 62.30, 100.27, 104.13, 110.24, 136.10, 161.28

fortfahren – continuar 99.36

fortschreiten – progredir 52.07, 89.24, 129.03

Fortschreiten – progresso 33.01

Fortschreitung – progressão 122.16

Fortschritt – progresso 122.27, 123.15, 123.21, 123.27, 123.33, 128.10, 154.28, 157.10

Progressus – progresso 32.39, 83.27, 122.13, 122.17, 123.06, 123.25, 123.37

fortsetzen – prosseguir 95.07, 106.18, 106.24, 108.01, 123.29, ir mais alto 140.10

Fortsetzung – prosseguimento 123.17

freiwillich – espontâneo 84.31, 85.15, voluntário 100.12, 146.06

Freude – alegria 24.06, 115.32, 117.12; feliz 23.27

froh – alegre 116.16

fröhlich – alegre 88.32, 115.35

Furcht – medo 74.11, 76.26, 76.32, 82.01, 129.28, 147.19; cf. Ehrfurcht – reverência

Fürwahrhalten – assentimento 4.23, 12.37, 142.02, 145.12, 146.05

Gang – caminho 7.07, 9.39, 46.29, 106.24, 140.11, 159.18, 163.05, curso 153.13
in Gang bringen – pôr em prática 153.08
Gedankengange – curso de pensamento 10

Gebot – comando 16.10, 36.40, 37.05, 76.23, 80.34, 82.06, 82.24, 82.25, 83.13, 83.14, 83.16, 83.19, 83.21, 84.13, 85.16, 119.13, 122.08, 123.10, 143.14, 143.23, 144.04, 144.16, 144.21, 145.23, 147.14, 159.10
mandamento – 83.05, 84.23, 129.19, 129.22, 131.11

gefällig – aprazível 85.31

Gelehrte – eruditos 52.31, 78.16, 138.32, 138.37, 153.14
Gottesgelehrter – erudito em teologia 137.37

Gelehrtsamkeit – erudição 137.36, 138.35

Gemüth – ânimo 12.02, 14.13, 72.26, 84.36, 85.15, 86.24, 86.26, 100.04, 119.32, 151.10, 151.22, 152.20, 152.28, 152.33, 157.03, 157.06, 157.09, 160.36, 161.24, 161.33
Gemütskraft – forças do ânimo 120.01
Gemütsunruhe – inquietude do ânimo 38.19

Genuss – fruição 24.08, 88.32, 116.09, 117.15, 117.25, 118.31
geniessen – fruir 30.25, 155.36, 160.13
Genussarten – modos de fruição 115.32
Lebensgenuss – fruição da vida

Gerechtigkeit – justiça 37.31, 38.03, 49.02, 61.04, 123.10, 124.02

Geschicklichkeit – habilidade 20.18, 25.38, 41.13, 78.06, 93.16 geschickt – habilidoso 36.34

Gesetzgebung – legislação 20.40, 27.14, 27.18, 27.21, 27.33, 28.02, 28.23, 30.39, 31.15, 32.02, 33.16, 37.36, 41.33, 46.01, 64.24, 74.06, 74.12, 74.37, 80.36, 82.16, 92.08, 124.18, 133.22
gesetzgebend – legislativa (forma) 28.30, 29.03, 29.08, 29.20, 29.21, 33.14, 33.29, 34.14, 35.10, 109.19; legislador 74.18, 82.33
legisladora (razão) 25.10, 31.10, 31.33, 92.06, 118.22
Gesetzgeber – legislador 75.10, 131.35
gesetzlich – legal 5.07, 34.38, 48.11, 62.13, 63.31

Gesetzmässigkeit – conformidade à lei 25.36, 32.03, 45.28, 70.13, 71.06, 85.10
gesetzmässig – conforme à lei 33.32, 45.36, 72.35, 111.05, 128.05, 143.03, 147.18
Gesinnung – intenção 33.32, 44.01, 56.25, 71.15, 72.37, 73.21, 75.29, 82.16, 83.15, 83.22, 83.24, 84.01, 84.08, 84.20, 84.25, 84.29, 84.33, 84.35, 85.10, 86.03, 88.37, 98.30, 99.09, 109.27, 113.32, 114.28, 115.03, 116.03, 116.07, 116.11, 116.25, 117.32, 122.06, 123.14, 123.21, 125.13, 125.15, 127.22, 128.05, 128.13, 140.05, 143.06, 144.09, 146.10, 147.06, 147.13, 147.35, 151.18, 152.05, 152.08, 153.11, 155.28, 157.32, 159.34, 160.27, 161.22 gesinnen – ter intenção 115.28
Tugendgesinnung – intenção de virtude 114.29
wohlgesinnt – bem-intencionado 116.01, 146.11
Gewissen – consciência moral 98.14
Gewissenhaftigkeit – conscienciosidade 99.32
Gewohnheit – hábito 12.19, 13.09, 51.13, 52.15, 53.14, 98.25, 154.36, 159.21
Glaube – crença 126.10, 143.27, 144.05
Vernunftglaube – crença racional 126.11, 144.02, 144.04, 146.06
Gleisnerei – hipocrisia 72.15, 152.05
Glück – sorte 59.24, 116.16
Gnüge thun – dar satisfação 9.03, satisfazer 84.18, 85.09, 128.02
genugthuend de maneira satisfatória 48.07
Grenze – limite 8.21, 10.04, 12.03, 15.07, 36.04, 49.17, 50.27, 54.06, 55.08, 85.35, 85.37, 86.20, 120.30, 121.24, 121.26, 162.22, cf. Einschränkung – restrição
Grenzbestimmung – determinação dos limites 50.30
grenzlos – ilimitado 79.36, 162.06
unbegrenzt – ilimitado 130.02
begrenzen – limitar 55.07
Grundsatz – princípio 7.05, 7.34, 7.37, 8.31, 13.07, 13.22, 16.23, 16.25, 16.29, 16.34, 19.04, 19.07, 19.16, 20.03, 20.14, 20.20, 24.29, 30.05, 31.22, 32.13, 32.14, 35.28, 39.05, 42.02, 42.07, 42.22, 42.25, 42.35, 45.11, 46.16, 46.19, 46.23, 48.23, 51.26, 52.14, 52.20, 52.23, 52.31,

63.07, 64.18, 83.34, 85.33, 85.35, 89.25, 90.01, 90.03, 90.17, 90.18, 91.21, 90.28, 91.31, 91.34, 93.24, 93.26, 100.13, 105.05, 105.07, 105.09, 105.11, 105.13, 107.20, 119.02, 119.06, 123.30, 124.35, 126.29, 132.09, 134.11, 136.35, 140.02, 151.03, 155.32, 156.23, 157.28; cf. Princip
– princípio

Gunst – favorecimento 37.29, 52.19

günstig – favorável 68.26, 71.23, 116.16
Begünstigung – favorecimento 118.05

Gute – bem 9.01, 58.07, 58.10, 58.25, 58.26, 59.03, 59.05, 59.09, 59.33, 59.35, 60.02, 60.14, 60.19, 62.08, 63.01, 63.16, 63.27, 63.33, 64.02, 64.04, 64.16, 65.05, 66.18, 67.25, 68.09, 68.19, 69.10, 70.31, 70.35, 74.03, 75.23, 77.11, 82.19, 90.03, 90.04, 90.36, 109.07, 109.30, 111.01, 112.30, 115.31, 123.22, 139.17, 152.21, 152.37, 153.33, 157.11; gut – bom

Gütig – bondoso 131.35, 129.23, 129.34, 139.23

Gütigkeit – bondade 37.32, 131.03, 139.28

Habsucht – ganância 27.36

Hang – propensão 73.24, 74.15, 74.26, 74.35, 85.31, 128.06, 154.17

herrlich – esplêndida 94.14, 131.12 162.28

hervorbringen – produzir 9.27, 15.11, 20.26, 26.37, 43.32, 49.37, 66.11, 76.04, 78.28, 80.15, 81.05, 81.08, 81.21, 85.13, 96.12, 96.31, 111.17, 113.10, 114.28, 114.30, 116.28, 118.11, 118.29, 119.07, 151.24, 152.05, 155.08, 159.17, 160.01, 160.23, 163.09 Hervorbringung – produção 23.15, 58.13, 119.13, 126.02

Hindernis – obstáculo 24.04, 48.36, 75.15, 75.36, 76.13, 79.09, 79.33, 103.16, 136.03, 156.33, 156.35

Hoffnung – esperança 74.10, 100.20, 103.09, 123.13, 123.28, 128.11, 129.07, 129.28, 130.08, 130.27, 147.19, 159.15, 163.15

Irrthum – equívoco 8.33, 106.34, 108.04

Lebenskraft – força vital 23.17, 162.16

Lebenswandel – modo de vida 79.18, 155.01
Lehrer – professor 103.07, 137.37, 155.22, 163.29; cf. Meister – mestre; cf. weisheitslehrer
Lehrling – aluno 160.31, 160.34; cf. Schüler – discípulo
Leisten (zu) – satisfazer 36.40
Lust – prazer
Unlust – desprazer

Mässigung – comedimento 126.31
Massregeln – regras de conduta 35.28, 37.08, 37.11, 130.21
Masstab – padrão de medida 77.15, 108.31, 127.38, 130.34
Meister – mestre 101.09, 108.35; cf. Lehrer – professor
Mitleid – compaixão 118.18, 156.12
mitteilen – comunicar 58.27, 160.23
mitwirken – cooperar 72.17
Mitwirkung – cooperação 72.29
Mühe – empenho 8.05, 10.16, 106.35, 158.05
Cf. Bemühung – empenho; cf. Bestreben – esforço
Mühsam – difícil 141.07
Muster – modelo 43.36, 157.13, 158.21

Nachsicht – complacência 124.01
nachsichtlich – complacente 122.32; cf. unnachsichtlich
Nöthigung – necessitação
nöthigen – necessitar
Nothwendigkeit – necessidade
Nutzen – utilidade 88.02, 93.28, 122.28, 162.33

Obliegenheit – incumbência 16.04, 24.26
obliegen – incumbir 83.17, 84.30, 92.22
offenbar – manifesto 13.27, 36.06, 37.39, 41.01, 44.03, 44.09, 107.26, 139.09

offenbaren – manifesta-se 4.05, 13.31, 162.20 revelar 35.24, revelada 137.37

Offenheit – franqueza 106.24, 106.36

Öffenherzigkeit – franqueza 98.34

Pflicht – dever

Preisen – louvar 85.20, 106.22, 131.09, 155.29

Princip – princípio 8.10, 8.21, 8.30, 9.02, 9.15, 12.01, 13.12, 13.20, 14.02, 14.08, 19.23, 19.24, 21.14, 21.20, 21.20, 21.31, 21.32, 22.02, 22.06, 22.07, 22.19, 22.20, 22.21, 22.24, 24.02, 24.23, 24.32, 24.39, 25.33, 25.37, 26.01, 26.11, 26.20, 26.27, 27.04, 27.07, 27.15, 27.31, 30.39, 32.07, 32.13, 33.08, 33.11, 33.15, 33.31, 34.11, 35.07, 36.09, 36.21, 36.28, 37.18, 37.36, 38.01, 39.07, 39.10, 40.02, 41.02, 41.22, 41.26, 41.28, 41.29, 41.30, 41.31, 41.36, 45.31, 46.18, 47.22, 47.23, 48.02, 48.34, 50.18, 51.24, 55.19, 58.09, 59.02, 62.13, 63.05, 64.09, 65.06, 66.07, 66.22, 66.23, 67.09, 67.13, 69.36, 71.22, 74.19, 74.21, 81.21, 82.13, 83.07, 83.33, 85.08, 85.11, 86.16, 90.04, 90.32, 91.04, 91.14, 91.34, 92.04, 92.19, 93.20, 93.30, 94.09, 106.18, 109.27, 109.31, 109.32, 110.04, 111.22, 111.36, 112.07, 112.10, 112.29, 113.07, 115.28, 116.02, 119.22, 119.33, 119.35, 120.03, 120.06, 120.14, 120.33, 121.06, 122.14, 126.20, 126.25, 126.36, 129.08, 129.29, 133.21, 135.30, 138.18, 139.12, 146.02, 151.07, 160.06

Prüfung – exame 5.15, 7.06, 10.13, 154.19

prüfen – examinar 44.02, 155.14

Recht – direito 12.35, 42.32, 50.33, 52.01, 159.28, 161.12; correto 37.30, 61.14

mit Recht – corretamente 24.06, 32.32, 87.28, 91.02, 98.08, 115.37

recht – correto 35.35, 53.06, 60.29, 126.20; direito 161.04

recht geben – dar razão 144.25

Unrecht – injustiça 161.09, 98.22; unrecht – injusto 60.35

rechtmässig – legítima 99.02

nicht rechtmässig – ilegítima 51.18

rechtschaffen – íntegro 88.04, 116.05, 143.24, 156.10

Rechtschaffenheit – integridade 77.02, 77.10, 116.06, 116.15, 116.20, 154.10, 154.37
redlich – honesto 155.23; cf. ehrlich – honrado
Redlichkeit – honestidade 156.14
Unredlichkeit – desonestidade 24.29
regulativ – regulativo 48.34, 135.30
Reich – reino 71.02, 82.35, 128.01, 128.22, 130.24, 137.02, 145.32, 147.33
Reiz – incentivo 88.27
reizen – incitar 83.30, 157.27, 162.25
Anreiz – estímulo 92.15
Stachel – incitamento 147.15
richtig – correto 8.07, 20.30, 21.07, certo 59.14
de maneira certa 10.10, 20.30, 32.39, 126.37, 157.16 gerecht – justo 82.19, 131.36
Richtmass – norma 37.20
Richtschnurr – norma 16.03, 63.15, 127.37, 129.01, 163.30
Rücksicht – consideração 38.23, 60.05, 62.12, 62.24, 63.31, 81.36, 84.07, 93.15, 99.30, 106.13, 106.32, 111.04, 118.17, 132.14, 151.25, 122.29, 158.23
in praktischer Rücksicht – no modo de consideração prático 105.20, 132.14
in Rücksicht nehmen – levar em conta 9.04, 49.22, 147.05

Schätzung – estima 78.25, 79.06
schätzen – estimar 23.26, 38.27, 116.12
schatzbarste – estimável 131.10
hochschätzen – estimar profundamente 84.16, 157.36
Hochschätzung – estima profunda 79.36, 154.35, 156.37, 158.15; apreciação 5.15

Schein – aparência 16.19, 107.15, 107.23, 108.05, 111.37
scheinbar – aparente 97.21, 115.09, 136.01
dem Scheine nach – aparentemente 104.23
dem Anschein nach – aparentemente 63.02

Scheu – temor 84.18, 112.04
scheuen – temer 84.17, 88.09, 161.20
schicken – convir 27.18, 27.21
schickend – conveniente 56.20
schicklich – conveniente 27.36, 76.21; apropriada 68.37, 146.19
schliessen – inferir 12.24, 29.31, 51.27, 139.23, 143.35; concluir 50.34, 102.08, 115.29, 144.24
Schluss – inferência 12.16, 12.31, 52.02, 138.27, 139.09, 139.30, 142.13
conclusão 8.02, 13.12, 13.17, 13.27, 41.30
Schlusssatz – conclusão 90.34
Vernunftschluss – raciocínio 12.16; silogismo 90.31
Schmerz – dor 26.08, 38.16, 58.23, 58.34, 60.11, 60.27, 60.31, 60.34, 73.05, 80.14, 92.02, 99.01, 152.01, 156.08, 156.13, 160.33
Schranke – restrição 86.17, 127.03; fronteira 86.21, 147.04
Schüler – discípulo 108.33; cf. Lehrling – aluno
schwärmen – exaltar-se 57.11, 86.19
schwärmen – fanático 123.01
Schwärmerei – fanatismo 71.24, 84.26, 84.36, 85.34, 85.36, 86.11, 86.12, 162.33
Religionsschwärmerei – fanatismo religioso 84.24
Fanatizismus – fanatismo 136.02
Selbstbewusstsein – autoconsciência 29.26, 74.28, 101.10, 116.23, 133.03
Selbstbilligung – aprovação de si mesmo 81.02
Selbstschätzung – autoestima 73.19, 73.24, 79.04, 108.31, 128.09; cf. Schätzung – estima
Selbstliebe – amor de si mesmo 22.08, 22.21, 22.24, 25.38, 26.11, 34.35, 35.04, 36.04, 36.25, 38.01, 70.33, 73.12, 73.18, 74.17, 74.21, 74.30, 74.32, 74.36, 75.35, 76.07, 85.26
Selbstsucht – egocentrismo 73.11
Selbstverdammung – autocondenação 116.09
Seligkeit – bem-aventurança 25.15, 118.33, 129.01

selig – bem-aventurado 123.34, 131.33, falecido 143.33

Sinnenwelt – mundo sensível 21.11, 29.16, 42.11, 42.17, 43.05, 43.10, 43.25, 43.33, 47.33, 48.17, 48.28, 49.35, 50.20, 50.26, 61.25, 65.18, 67.04, 67.07, 68.06, 68.24, 68.28, 68.30, 70.10, 71.07, 86.35, 86.37, 87.07, 94.03, 94.13, 100.16, 100.27, 100.31, 101.35, 102.21, 102.24, 104.19, 104.26, 104.28, 104.37, 105.02, 105.16, 105.24, 105.29, 105.34, 106.06, 114.20, 114.31, 115.02, 115.06, 115.24, 119.16, 119.19, 122.11, 132.24, 159.11, 162.04, 162.19

Sinnenwesen – ser sensível 49.23, 61.32, 98.02, 99.28, 99.29, 105.03

sinnliche Wesen – ser sensível 61.20, 74.09

Stimme – voz 35.13, 35.17, 80.01, 127.15

Strafe – punição 37.24, 37.26, 37.27, 37.31, 37.34, 37.40, 38.02, 38.07

strafen – punir 37.25

strafwürdig – merecedor de punição 37.33, 60.36, 100.14

Strafwürdigkeit – merecimento de punição 37.23

Streben – esforçar-se 83.16, 83.27, 123.03, 146.17

Bestrebung – esforço 84.15, 84.32, 109.03, 111.11, 129.25, 154.14, 156.21

Tadel – censura 8.28, 46.05, 77.22

tadeln – censurar 24.17

Selbsttadel – censura de si mesmo 98.27

tadelnswürdig – digno de censura 154.37

Täuschung – ilusão 10.13, 38.18, 101.12, 117.02, 117.05

Illusion – ilusão 116.22

That – ato 49.37, 85.08, 85.20, 95.30, 97.31, 98.29, 99.04, 153.34, 159.34

durch die That – pelo ato 3.12, 77.08, 118.25, 137.33

In der That – de fato 13. 16, 15.23, 29.25, 34.30, 47.31, 53.28, 69.24, 98.35, 100.22, 101.04, 104.27, 107.26, 110.02, 116.05, 120.32, 145.13; pelo ato 42.07, 43.30; na verdade 5.18; no ato 159.25; zur That – ao ato 42.08

Thäter – agente 20.33; autor 37.38; cf. handelnde Wesen – ser agente

Thätig – ativo 105.34, 106.04, 147.32

Thätigkeit – atividade 23.15, 38.09, 78.01, 78.31, 79.09, 79.10, 79.11, 79.17, 79.33, 116.34, 147.15, 154.25

Thun und Lassen – fazer e omitir 5.08, feitos e omissões 100.01

Triebfeder – móbil 35.03, 71.27, 72.01, 72.04, 72.05, 72.13, 72.16, 72.19, 72.25, 72.33, 72.33, 75.24, 75.28, 76.05, 76.06, 76.19, 78.21, 78.36, 78.37, 79.17, 79.19, 79.21, 79.23, 79.28, 82.13, 83.21, 85.12, 85.25, 86.02, 88.21, 88.27, 94.11, 99.15, 116.04, 117.01, 117.12, 117.13, 124.08, 124.27, 127.24, 127.26, 129.12, 129.28, 151.17, 151.22, 152.37, 153.10, 156.25, 156.30, 156.34, 157.19, 158.10, 158.32, 158.34, 159.06, 159.12, 160.30

trüglich – enganoso 53.05, 107.19, 154.15

Typus – tipo 69.19, 69.36, 70.06, 70.10, 70.25, 70.34; cf. Urbild

Übel – mal-estar 37.27, 37.34, 60.02, 60.09, 60.29, 61.06, 61.08, 61.12, 62.09, 103.19
males 38.05, 127.10, 140.25, 152.01; cf.
Böse Übereinkommen – chegar a um acordo 67.19

Übereinstimmung – acordo 9.23, 13.03, 63.17, 73.20, 81.11, 82.04, 124.23, 124.26, 125.07, 125.08, 129.26, 129.33, 131.05
übereinstimmen – estar de acordo 73.22, 79.32, 98.13,

überschwänglich – transcendente 48.13, 57.11, 71.03, 103.32, 120.21, 127.33, 137.05, 141.10, 155.09, 162.01; exorbitante 105.21
transzendent – transcendente 16.09, 48.14, 94.17, 104.21, 105.21, 133.24, 135.03, 135.26, 135.30

übertretten – transgredir 93.19, 155.05
Überschreitung – transgressão 85.35, 85.36

Übertrettung – transgressão 37.23, 38.29, 82.01, 116.23, 127.29, 128.06, 147.12, 158.22

Umfang – extensão 8.21, 12. 03, 43.06, 90.11, 103.14, 162.30; cf.
Erweiterung – ampliação

Umstand – circunstância 88.11, 91.29, 96.13, 100.19, 126.32, 154.24; cf.
Zustand – situação

unerforschlich – insondável 47.23, 148.03

unnachlasslich – inflexivelmente 5.09, 123.10, 143.23, inflexível 86.32, 143.14

unnachsichtlich – incomplacente 123.04, 128.02, 128.33, 154.05 cf. nachsichtlich

unterlassen – omitir-se 38.04, 95.34, 95.35, 98.08; escapar 88.03
Unterlassen – omissão 66.28

unterlegen – colocar (sob) 69.12, 69.18, 103.32, 136.13
colocar (como base) 55.36, 71.02, 117.13

unterschieben – introduzir sub-repticiamente 12.20, 71.20, 126.27

Üppigkeit – opulência 35.36

Urbild – arquétipo 32.36, 83.25, 127.36, 129.03
urbildliche – arquetípico 43.27
nachgebildete – ectípica 43.29
Gegenbild – antítipo 43.25

Urheber – autor 102.35, 115.04, 125.21, 128.24, 130.35, 138.21, 139.23, 145.27
Welturheber – autor do mundo 129.34, 139.29, 140.03, 145.09, 146.01

Urtheilskraft – faculdade de julgar 14.07, 67.24, 67.30, 68.10, 68.21, 68.27, 69.18, 69.20, 70.25, 70.29, 71.04, 154.28, 154.33, 160.14
Vermögen zu urtheilen – capacidade de julgar 12.21

Urwesen – ser originário 100.33, 101.22, 102.02, 133.18, 139.16, 139.20, 140.29, 140.35

verachten – desprezar 37.16, 88.03, 152.06
Verachtung – desprezo 75.12, 154.32

veranlassen – ocasionar 11.29, 52.35, 64.08, 91.02, 96.13, 110.13
Veranlassung – ocasião 9.38, 60.34, 160.24; conjuntura 99.16

verbinden – ligar 5.36, 21.29, 23.01, 33.23, 37.25, 37.32, 37.35, 37.36, 38.16, 42.10, 42.28, 53.24, 56.06, 58.22, 58.30, 80.07, 80.21, 82.02, 88.25, 88.28, 88.33, 93.37, 111.06, 112.21, 113.17, 116.26, 117.37, 119.27, 120.15, 122.22, 124.19, 125.27, 125.29, 126.06, 128.08, 128.19, 129.37, 138.05, 147.01, 152.18, 159.14
obrigar 143.04, 143.24, 144.31; ser grato 10.35
verbindend – obrigante 47.30, 159.26

Verbindung – ligação 12.25, 51.06, 51.08, 53.25, 56.31, 57.03, 80.10, 93.08, 111.09, 112.37, 113.05, 113.19, 115.06, 115.14, 119.03, 119.14, 119.26, 119.29, 121.18, 121.20, 144.13
Causalverbindung – ligação causal 3.18, 142.08
cf. Verknüpfung – conexão
Verbindlichkeit – obrigação 32.24, 32.35, 33.10, 33.30, 35.03, 38.30, 81.26, 126.36, 159.24
Schuldigkeit – encargo 82.32, 85.17, 155.10
Verbrechen – crime 37.37, 37.39, 38.02, 38.03, 100.02
Verdienst – mérito 77.16, 78.08, 85.07, 85.18, 140.36, 157.04; contribuição 10.36
Verehrung – veneração 86.27, 87.11, 156.17
vereinigen – unir 50.31, 92.35, 93.03, 93.09, 94.29, 95.25, 100.17, 100.28, 111.35, 120.22, 133.29
Vereinigung – união 6.32, 95.26, 95.27, 112.02, 120.36
Verfahren – procedimento 69.07, 139.10, 151.06, 163.18, proceder 63.10
verfahren – proceder 8.01, 31.06, 48.13, 53.01, 92.23, 98.33, 126.27, 151.04
Vergehen – delito 98.23
Vergehung – delito 38.19
Vergnügen – deleite 23.14, 23.38, 24.06, 24.10, 24.16, 24.23, 25.37, 26.08, 34.22, 35.37, 38.15, 58.21, 60.10, 62.26, 80.13, 91.01, 92.01, 115.34, 115.36, 117.15, 151.26, 152.14, 154.19
vergnügen – deleitar 23.06, 62.21
vergnügenden – que deleita 23.05
Verhalten – conduta 37.30, 65.17, 77.07, 87.33, 88.20, 99.16, 100.10, 108.13, 108.17, 111.05, 113.02, 113.03, 127.37, 129.03, 129.32, 130.14, 140.04, 147.22, relação 64.21
Verirrung – extravio 64.08, 107.27, 163.22
verirren – afastar 24.01
verknüpfen – conectar 5.03, 49.15, 52.12, 99.05, 104.17, 111.07, 121.13, 162.02

Verknüpfung – conexão 26.38, 51.01, 51.05, 51.17, 51.20, 51.29, 53.12, 53.21, 53.30, 58.36, 68.16, 97.11, 105.01, 105.28, 106.07, 111.08, 111.10, 111.15, 113.21, 113.30, 113.34, 114.02, 115.20, 162.04, 162.12
Naturverknüpfung – conexão natural – 69.04, 143.25
Cf. Verbindung – ligação

Verlangen – anseio 25.12, 38.16, 113.28, 130.02
verlangen – ansiar (pela felicidade) 147.03
- pretender 9.08, 13.07, 56.01, 144.08
- requerer 58.26, 86.23, 107.07, 158.06

Vernünfteln – sofismar 3.12, 91. 28, 153.20, herausvernünfteln – inferir sutilmente 31.26
Vernünftler – sofista 153.14
Vernünftlei – sofismas 120.24, 143.30
Sophisterei – sofisma 134.01

vollenden – acabar 55.07

vollendet – acabado 33.04, 110.22, 111.01, pronto 106.31

Vollendete – acabado 110.14

Vollendung – acabamento 84.19, 141.32
plenitude 5.06

vollkommen – perfeitamente 37.30, 53.35, 55.26, 98.14, 106.32, 141.06, 144.25, 147.10
perfeito 66.36, 110.07, 110.29, 129.23, 138.28, 143.03, 158.19

Vollkommenheit – perfeição 11.21, 40.05, 41.03, 41.04, 41.06, 41.09, 41.11, 41.13, 41.17, 64.17, 83.24, 122.10, 123.07, 127.32, 127.37, 128.04, 129.36, 139.30, 139.35, 140.03, 140.24, 140.25, 155.07, 160.29

vollständig – completamente 45.13, 106.26, 121.31, 130.22, 142.10, 142.15
completo 5.30, 7.20, 7.30, 8.22, 9.35, 10.08, 91.06, 109.02, 107.24 109.15, 120.04, 123.36, 144.33

Vollständigkeit – completude 8.13, 41.07, 124.10, 132.22, 135.33

vorhaben – propor-se 69.21, 163.03

vorhalten – exibir 61.16, 77.06, 77.32, 78.12, 81.32, 92.36, 108.31

Vorhergehen – preceder 12.23, 21.19, 31.25, 36.18, 38.24, 41.19, 41.25, 51.32, 51.35 58.10, 59.36, 62.19, 63.34, 73.20, 75.04, 75.27, 80.32, 91.29, 92.09, 94.32, 95.31, 96.11, 96.28, 97.36, 117.16, 118.20, 124.07

Vorsatz – intuito 24.05, 123.16, 123.24, 156.14
vorsetzlich – premeditadamente 44.06, de maneira premeditada 100.07
unvorsetzlich – não premeditado 98.16

Vorschrift – preceito 11.10, 20.18, 20.23, 20.31, 20.37, 26.03, 31.18, 33.27, 34.02, 37.01, 37.10, 62.26, 66.04, 66.22, 67.18, 77.30, 83.23, 85.25, 108.01, 115.27, 127.19, 127.31, 128.32, 132.12

vortragen – propor 39.10, 52.20, 103.03, 127.28, 130.22, 132.33
Vortrag – exposição 151.02

Vorwurf – repreensão 9.11, 78.09, 153.36, reproche 10.23, 10.25

Vorzeichnung – esboço 43.36

Wahn – delírio 75.36, 82.29, 85.01, 152.15
Wahnsinn – loucura 120.31

Wahrhaftigkeit – veracidade 44.04, 61.04, 93.04, 154.12

Wahrnehmung –percepção 51.10, 53.15, 105.04

Weh – sofrimento 60.02, 60.05, 61.18, 62.02

Weisheit – sabedoria 11.22, 11.25, 108.22, 108.36, 109.01, 111.28, 130.36, 131.02, 139.28, 141.29, 147.22, 148.03, 163.30

Weisheitlehre – doutrina da sabedoria 108.14, 108.27, 163.28

Weisheitlehrer – professor de sabedoria 108.32

Weltkenntnis – conhecimento do mundo 36.30

Weltklugkeit – prudência mundana 36.38

Widerstreit – conflito 11.11, 13.23, 19.18, 28.10, 35.11, 37.11, 107.19, 114.14, 114.16, 115.09, 121.22

willkür – arbítrio 21.21, 21.26, 21.30, 22.20, 22.22, 23.07, 23.09, 26.29, 32.27, 32.31, 33.10, 33.13, 33.25, 34.16, 34.34, 36.17, 36.28, 65.32, 74.16, 79.31, 100.07
wilkürlich – arbitrariamente 44.10, arbitrário 129.19

wirken – provocar 38.36, 75.34, 80.31, 88.26, 89.06,98.30, 152.01, 156.01
gerar 72.26, 72.26, 73.35, 92.10; agir 83.22; efetuar 123.25

wirkend – eficiente 20.15, 48.16, 93.33, 94.03, 96.05, 113.25, que tem efeito 99.16
wirksam – eficaz 35.32, eficiente (causa) 42.12
Wirksamkeit – eficácia 118.10
wirklich – efetivo ou efetivamente 3.11, 4.05, 8.18, 9.15, 11.13, 12.36, 14.11, 25.02, 26.25, 34.10, 37.05, 39.08, 43.35, 44.12, 46.02, 49.36, 56.24, 57.21, 57.25, 60.19, 71.01, 71.08, 81.08, 89.27, 90.25, 94.13, 97.10, 104.33, 104.35, 104.36, 113.15, 119.18, 120.29, 121.03, 127.12, 133.24, 134.24, 134.31, 135.29, 136.29, 143.19, 144.25, 144.34, 146.32, 152.02
Wirklichmachung – efetivação 21.23
Wirklichkeit – efetividade 4.14, 9.22, 9.25, 21.18, 21.25, 22.16, 22.22, 45.02, 45.23, 45.30, 46.06, 47.08, 47.29, 66.10, 105.19, 125.23, 142.12, 153.03
Wirkung – efeito 20.08, 20.16, 20.17, 20.22, 20.25, 26.37, 26.38, 31.19, 43.28, 52.02, 53.22, 57.18, 72.20, 72.32, 73.01, 74.37, 75.06, 75.08, 76.09, 78.27, 78.29, 78.34, 79.12, 79.14, 81.01, 88.17, 96.04, 102.05, 102.11, 104.25, 109.05, 109.13, 111.17, 113.31, 113.22, 115.05, 116.34, 117.06, 117.09, 124.16, 131.03, 142.14, 152.23, 156.32, 157.20, 157.24
ação (e reação) 19.24
Wohl – bem-estar 60.02, 60.05, 60.09, 61.18, 62.02, 62.09, 62.28, 88.29, 123.36, 129.01
Wohlbefinden – bem-estar 28.12, 156.30; se sentir bem 61.15
Wohlsein – bem-estar 34.22
Wohlgefallen – comprazimento 24.11, 73.13, 116.28, 116.29, 117.26, 117.30, 118.28, 160.22
[Busca em 117.30 Wohlgefallen: Morão: satisfação, Rohden: complacência, Fussler: satisfaction, Almeida [GMS]: comprazimento]
Wohlthätig – benéfico 107.27, 109.12
Wohlthätigkeit – beneficência 118.10, 131.17
Wohlthun – beneficência 35.37, 131.16
wohlthun – ajudar 23.27,
Wohlwollen – benevolência 73.12, 82.18

Wollust – volúpia 30.22, 30.25, 115.30

wundern (sich) – admirar-se 22.33, 80.03

Wunsch – aspiração 32.27, 115.20, 118.09, 118.22, 124.22, 130.21, 130.23, 130.32, 144.29, 146.29, 155.07, 156.18
wünschen – aspirar 88.11, 129.13, 143.18, 155.02, 156.12
wünschenswert – aspirável 110.20

Zufriedenheit – contentamento 25.14, 25.20, 38.15, 38.23, 38.27, 38.29, 38.36, 61.23, 84.03, 91.07, 115.30, 118.01, 118.28, 118.29, 127.09, 127.13, 137.14, 137.23, 160.37
zufrieden – contentar-se 24.30, 54.35
Selbstzufriedenheit autocontentamento 117.28
Unzufriedenheit – descontentamento 118.27, 160.35

Zulänglichkeit – suficiência 20.16, 41.10, 41.15
Unzulänglichkeit – incapacidade 146.21
zulangen – ser suficiente 15.17, 45.30, 115.08, 121.07

Zumuthung – imposição 16.09, 120.34
Zumuten – impor 121.29, ordenar 30.28, 92.17

Zuneigung – afeição 81.24, 84.18, 84.31

Zurechnung – imputação 96.21, 97.06, 98.37

Zusammenhang – nexo 115.05, 124.20, 124.31, 125.03, 125.06, 145.15; cf. Verbindung – ligação
coesão 7.14, 7.22, 63.19
Naturzusammenhang – nexo natural 100.10
unzusammenhängend – desconexo 10.21

Zusammenstimmung – consonância 120.09, 145.31
zusammenstimmen – entrar em consonância 19.23, 33.21, 83.03, 106.32, 130.12

Zustand – estado 12.23, 25.20, 60.10, 60.32, 66.27, 66.29, 71.25, 84.03, 84.32, 88.16, 96.27, 112.23, 116.10, 116.16, 118.28, 124.21, 130.11, 130.15; situação 156.05, 156.19; cf. Umstand – circunstância

Zwang – coerção 32.30, 80.20, 80.34, 80.36, 92.10, 160.34

Zweckmässigkeit – finalidade 139.22, 142.11, 160.09

zweckmässig – conforme a fins 141.28, 145.15, 145.18, 162.20

Grupos de termos

1 Termos relacionados ao "prazer"

Angenehme – agradável

Annehmlichkeit – agrado

Befriedigung – satisfação

Ergötzung – regozijo

Genuss – fruição

Lust – prazer

Vergnügen – deleite

Wohlgefallen – comprazimento

Zufriedenheit – contentamento

A diversidade de termos mobilizados por Kant para se referir ao prazer conduz a algumas dificuldades de tradução. Tendo em vista a consolidação dos termos nos estudos kantianos em língua portuguesa, optei por traduzir, "Lust" por prazer, "Angenehmen" e "Annehmlichkeit" por agradável e agrado, "zufrieden" e "Zufriedenheit" por contentar e contentamento, "befriedigen" e "Befriedigung" por satisfazer e satisfação, "vergnügen" e "Vergnügen" por deleitar e deleite; assim como o fazem Rohden, Morão e, em sua recente tradução da *Fundamentação*, Almeida. Entretanto, no caso de "geniessen" e "Genuss" preferi "fruir" e "fruição", opção adotada por Torres Filho, em sua tradução da *Crítica do juízo*, ao invés da opção "gozar" e "gozo" adotada por Rohden, Morão e Almeida. A tradução por "fruição" tem como intuito evitar a conotação de um prazer mais ligado aos sentidos, em geral associada ao "gozo", já que em ao menos uma passagem Kant se refere a um "Genuss" em sentido moral, proporcionado pela liberdade (AA V 118.31). Por fim, o caso mais difícil é certamente o de "Wohlgefallen", traduzido por "complacência" por Morão e Rohden e por "comprazimento" por Almeida. Com efeito, na seção 69 da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant apresenta o termo em latim "*complacentia*" como equivalente à "Wohlgefalen" (AA VII 244), o

que justificaria a tradução para “complacência” em português. No entanto, preferi traduzir por “comprazimento”, que possui o mesmo sentido de “complacência” como ato ou efeito de comprazer e que significa, segundo a terceira acepção do Houaiss, “sentimento de autossatisfação ou deleite pessoal”. Esta opção foi tomada tendo em vista a tradução de “nachsichtlich” por “complacente” (e “unnachsichtlich” por “incomplacente”), de acordo com a quarta acepção do Houaiss, aquele “que denuncia demasiada condescendência, indulgência ou deferência para com algo ou alguém”.

2 Termos relacionados ao “desejar”

Begehrungsvermögen – faculdade de desejar

Begehren – (o) desejar

Begierde – desejo

Verlangen – anseio

Wunsch – aspiração

Ainda que Kant associe o termo *Begehren* ao termo em latim “apetite” e que Rohden apresente bons argumentos para traduzir *Begehrungsvermögen* por faculdade de apetição, considero a tradução por “faculdade de desejar” mais compreensível em português. Sigo, portanto, a opção de Morão e de Torres Filho. De acordo com esta decisão, optei por traduzir “das Begehren” por “o desejar”, mediante a substantivação do verbo desejar, e “Begierde” por “desejo”, de modo a poder diferenciar estes dois termos. Como o termo “Begehrung” ocorre apenas uma vez, no plural (*Begehrungen*), optei por traduzi-lo por “desejar”, no singular, sem diferenciá-lo em relação à “Begehren”.

O grande problema desta decisão aparece no momento de traduzir “Wunsch”, em geral vertido para “desejo” em português. Com o intuito de distinguir “Wunsch” do termo “Begierde”, optei por traduzi-lo por “aspiração”, seguindo a significação figurada apresentada pelo dicionário Houaiss “desejo profundo de atingir uma meta material ou espiritual; sonho, ambição”. O verbo “wünschen” foi vertido por “aspirar”, que significa “ desejar profundamente; almejar, pretender, querer”, ainda de acordo com o Houaiss.

Essa escolha acarreta também uma limitação na tradução do substantivo "Verlangen" que, de acordo com o dicionário Grimm, significa "*wunsch, begehren"* e equivale aos termos em latim "*expectatio, desiderium, appetentia, cupiditas"*. Optei por traduzir "Verlangen" por anseio. Já a tradução do verbo "verlangen" varia de acordo com o contexto: "ansiar" quando se refere ao anseio por felicidade, "requerer" quando está no mesmo sentido que o verbo "erfordern" (exigir) e "pretender" quando assume o sentido de "desejar" ou "querer".

3 Termos relacionados à "motivação"

Anlockungen – seduções

Anreiz – estímulo

Antrieb – impulso

Bestimmungsgrund – fundamento de determinação

Bewegungsgrund – motivo

Bewegursache – causa motriz

Reiz – incentivo

Stachel – incitamento

Triebfeder – móbil

Kant utiliza os termos *Bestimmungsgrund, Triebfeder, Bewegungsgrund* e *Bewegursache* para designar as distintas motivações para a ação. O termo mais utilizado é *Bestimmungsgrund*, que de acordo com o dicionário Grimm equivale ao termo latino *ratio*, consistindo, em uma acepção geral, na razão para agir. Nesse sentido, Guido de Almeida o traduz por "razão determinante". No entanto, como preferimos traduzir o termo *Grund* sempre por fundamento, a fim de guardar o termo "razão" para *Vernunft*, optamos por traduzir *Bestimmungsgrund* em sentido literal, como "fundamento de determinação", como o faz Fussler. Rohden opta por "fundamento determinante", Morão por "princípio de determinação" e Capra por "motivo determinante". O termo *Bewegungsgrund* possui uma significação próxima a *Bestimmungsgrund*, correspondendo segundo o Grimm aos termos latinos *causa, ratio, motiv*. Em uma tradução literal consistiria no fundamento, causa ou razão do movimento. Seguindo as opções de Rohden e Morão, traduzimos esse termo por "motivo". Ao

contrário de *Bestimmungsgrund*, o conceito de *Triebfeder* possui uma significação mais específica. Ele constitui o tema central no terceiro capítulo da Analítica da razão prática pura e é definido como "o fundamento subjetivo de determinação da vontade de um ser, cuja razão não é [...] necessariamente conforme à lei objetiva" (Ak V 72). Trata-se, portanto, de uma razão subjetiva para agir que opera apenas nos seres com vontade imperfeita, em que os fundamentos subjetivos para agir nem sempre correspondem aos fundamentos objetivos que deveriam determinar a ação. Rohden argumenta que o termo *Triebfeder* é ambíguo, podendo ser entendido tanto como estímulos sensíveis que impulsionam patologicamente os homens a agir, quanto como motivos que se fundam na capacidade racional de determinar suas ações. Por isso ele opta por não distinguir entre *Triebfeder* e *Bewegungsgrund*, traduzindo ambos por motivo (cf. nota 127; Rohden, p. 114-115). Já Guido de Almeida, em sua tradução da *Fundamentação*, opta pela tradução literal de *Triebfeder* como "mola propulsora" – que preserva o sentido mecânico de uma mola que inicia o movimento em uma máquina – diferenciando esse termo de *Bewegungsgrund*, traduzido como motivo e de *Bewegursache*, vertido para "móbil" ou "móvel". Para a tradução de *Triebfeder*, procuramos levar em conta essas duas interpretações. De um lado, optamos por respeitar a ambiguidade do termo *Triebfeder*, apontada por Rohden, que não precisa ser entendido apenas em um sentido mecânico utilizado usualmente por Kant para sinalizar a determinação por fundamentos patológicos, mas pode também ser entendida como uma determinação racional, quando a própria lei moral é o *Triebfeder*. Por isso, optamos por não traduzir *Triebfeder* como "mola propulsora", ou seja, por não ressaltar o sentido mecânico do termo. De outro lado, consideramos importante marcar a diferença entre *Triebfeder e Bewegungsgrund.* Desse modo, optamos por traduzir o primeiro por "móbil" e o segundo por "motivo", como o faz Paulo Quintela em sua tradução da *Fundamentação* (KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008 [Trad. de Paulo Quintela]). Para o termo *Bewegursache*, optamos pela tradução literal de "causa motriz".

4 Termos relacionados ao "egoísmo" ou "amor-próprio"

Eigendünkel – arrogância

Eigenliebe – amor-próprio

Eigennutz – egoísmo
Selbstbilligung – aprovação de si mesmo
Selbstliebe – amor de si mesmo
Selbstschätzung – autoestima
Selbstsucht – egocentrismo

5 Termos relacionados a "necessidade", "obrigação" e "coerção"
Nöthigung – necessitação
nöthigen – necessitar
Verbindlichkeit – obrigação
Schuldigkeit – encargo
Gebot – comando/mandamento
geboten – comandar
Zumuthung – imposição
Zwang – coerção

6 Termos relacionados à "ilusão"
Betrug – engano
betrugen – enganar
Blendwerk – embuste
Fehler – erro
Irrthum – equívoco
Schein – aparência
Täuschung – ilusão
trüglich – enganoso
Verirrung – extravio
Wahn – delírio
Wahnsinn – loucura

7 Termos relacionados a "prova" e "exposição"
ableiten – derivar

ausweisen – confirmar
beglaubigen – certificar
beweisen – provar
Beleuchtung – elucidação
darbieten – oferecer
darlegen – mostrar
darstellen – apresentar
darthun – expor
Erläuterung – explanação
erklären – explicar/definir
Erörterung – exposição
erweislich – demonstrável
prüfen – examinar
vorhalten – exibir
vortragen – propor

8 Termos relacionados a "acordo"
Beifall – aprovação
Beistimmung – anuência
Einstimmung – concordância
einwilligen – consentir
Führwahrhalten – assentimento
Übereinstimmung – acordo
Zusammenstimmung – consonância

9 Termos relacionados a "efetuar" e "produzir"
bewirken – provocar/gerar/efetuar
Bewirkung – efetivação
hervorbringen – produzir
mitwirken – cooperar

Mitwirkung – cooperação
wirken – provocar/gerar/agir
wirksam – eficaz
Wirkung – efeito

Coleção Pensamento Humano

- *A caminho da linguagem*, Martin Heidegger
- *A Cidade de Deus* (Parte I; Livros I a X), Santo Agostinho
- *A Cidade de Deus* (Parte II; Livros XI a XXIII), Santo Agostinho
- *As obras do amor*, Søren Aabye Kierkegaard
- *Confissões*, Santo Agostinho
- *Crítica da razão pura*, Immanuel Kant
- *Da reviravolta dos valores*, Max Scheler
- *Enéada II – A organização do cosmo*, Plotino
- *Ensaios e conferências*, Martin Heidegger
- *Fenomenologia da vida* religiosa, Martin Heidegger
- *Fenomenologia do espírito*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel
- *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*, Friedrich D.E. Schleiermacher
- *Investigações filosóficas*, Ludwig Wittgenstein
- *Manifesto do Partido Comunista*, Karl Max e Friedrich Engels
- *Parmênides*, Martin Heidegger
- *Ser e tempo*, Martin Heidegger
- *Ser e verdade*, Martin Heidegger
- *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (Volume I), Hans-Georg Gadamer
- *Verdade e método: complementos e índice* (Volume II), Hans-Georg Gadamer
- *O conceito de angústia*, Søren Aabye Kierkegaard
- *Pós-escritos às* Migalhas filosóficas – Vol. I, Søren Aabye Kierkegaard
- *Metafísica dos costumes*, Immanuel Kant
- *Do eterno no homem*, Max Scheler
- *Pós-escritos às* Migalhas Filosóficas – Vol. II, Søren Aabye Kierkegaard
- *Crítica da faculdade de julgar* – Immanuel Kant
- *Ciência da lógica* – 1. *A doutrina do ser* – Georg Wilhelm Friedrich Hegel
- *Crítica da razão prática* – Immanuel Kant