

A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na *Metafísica dos costumes*

Heiner F. Klemme*

RESUMO:

NA PRIMEIRA PARTE DO PRESENTE ARTIGO, COMEÇO POR UM ESBOÇO SOBRE A RELAÇÃO ENTRE LIBERDADE, MORAL E MUNDO EM KANT. NA SEGUNDA PARTE DISCUTO OS EXEMPLOS DE CHRISTIAN WOLFF E CHRISTIAN AUGUST CRUSIUS COMO DUAS VERSÕES MODERNAS DO *INDIFFERENTISMUS MORAL*. NA TERCEIRA PARTE, PROponHO A IDÉIA DE QUE A CONCEPÇÃO DE DEVER MORAL, EXPLICITADA POR KANT NOS ANOS 1780 E 90, PRESSUPÕE A LIBERDADE HUMANA DE PODER ESCOLHER ENTRE UMA AÇÃO POR DEVER, UMA AÇÃO CONFORME AO DEVER E UMA CONTRÁRIA AO DEVER. NA QUARTA E ÚLTIMA PARTE, POR FIM, TENTAREI MOSTRAR QUE A CRÍTICA DE KANT À CONCEPÇÃO DA *LIBERTAS INDIFFERENTIAE* NA *METAFÍSICA DOS COSTUMES* NÃO ESTÁ EM CONTRADIÇÃO COM SUA IDÉIA DE QUE, DO PONTO DE VISTA MORAL, O HOMEM PODE E TEM DE SE DETERMINAR LIVREMENTE À AÇÃO. CERTAMENTE ESSA INTERPRETAÇÃO CONDUZ A ALGO COMO UMA DISCRETA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA PRÁTICA, EMBORA ESTA NÃO SEJA UMA DENOMINAÇÃO DO PRÓPRIO KANT.

PALAVRAS-CHAVE: *INDIFFERENTISMUS MORAL*, AÇÃO POR DEVER, WOLFF, CRUSIUS, KANT

ABSTRACT:

IN THE FIRST PART OF THIS PAPER I PRESENT AN OUTLINE OF THE RELATION BETWEEN FREEDOM, MORALS, AND WORLD IN KANT. IN THE SECOND PART I DISCUSS THE EXAMPLES OF CHRISTIAN WOLFF AND CHRISTIAN AUGUST CRUSIUS AS TWO MODERN VERSIONS OF MORAL *INDIFFERENTISMUS*. IN THE THIRD PART I ADVANCE THE IDEA THAT THE MORAL DUTY CONCEPTION MADE EXPLICIT BY KANT IN THE 1780S AND 1790S PRESUPPOSES HUMAN FREEDOM TO CHOOSE AMONG AN ACTION FROM DUTY, AN ACTION CONFORMING TO DUTY, AND ONE AGAINST DUTY. IN THE FOURTH AND LAST PART I TRY TO SHOW THAT KANT'S CRITIQUE OF THE NOTION OF *LIBERTAS INDIFFERENTIAE* IN THE *METAPHYSICS OF MORALS* DOES NOT CONTRADICT HIS IDEA THAT FROM THE MORAL POINT OF VIEW, MEN MAY AND MUST DETERMINE THEMSELVES FREELY TO ACTION. THIS INTERPRETATION CERTAINLY LEADS TO A DISCRETE ANTINOMY OF PURE REASON, ALTHOUGH KANT HIMSELF DOES NOT USE THIS EXPRESSION.

KEYWORDS: MORAL *INDIFFERENTISMUS*, ACTION FROM DUTY, WOLFF, CRUSIUS, KANT

1. Introdução

Na Introdução à *Metafísica dos costumes*, Kant afirma que “a liberdade do arbítrio **não** pode ser definida pela faculdade de escolher agir a favor ou contra a lei (*libertas indifferentiae*) — como alguns têm tentado — embora o arbítrio, como *fenômeno*, ofereça freqüentes exemplos disso na experiência”.¹ Essa afirmação coloca os intérpretes perante um enigma: por um lado, Kant parece posicionar-se contra a interpretação do *indifferentismus* moral, segundo a qual podemos nos determi-

* Bergische Universität Wuppertal.

¹ VI: 226. Cito os textos de Kant com base nos volumes e páginas da edição da Akademie-Ausgabe: Kant, I. *Gesammelten Schriften*. Berlin: Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900 e ss. A *Crítica da razão pura* é citada conforme a paginação original (A 1781; B 1787).

nar de maneira completamente livre para a ação. Por outro lado, porém, ele acentua simultaneamente que a liberdade de arbítrio (como também se pode denominar esse tipo de liberdade) é fortemente documentada em nossa experiência. Como conciliar ambas as afirmações uma com a outra? Em minha conferência tentarei responder a essa questão recorrendo a reflexões teórico-históricas e teórico-sistemáticas. Minha tese afirmará que Kant certamente recusa, com base em determinado fundamento, o *indifferentismus* moral no nível do querer de um puro ser racional, mas o aceita no querer humano. Ao contrário de um puro ser racional, o querer do homem distingue-se, pois, por meio de uma tensão entre sensibilidade e razão que encontra sua expressão no imperativo categórico. O dever moral expresso pelo imperativo categórico implica que o homem possa escolher livremente entre uma ação (moral) autônoma e uma (imoral) heterônoma. Com base na clareza argumentativa, sugiro distinguir, no que se segue, entre o *indifferentismus inteligível* e o *fenomenal*. Se relacionamos essa distinção com a Introdução à *Metafísica dos costumes*, podemos dizer que Kant repele o *indifferentismus* inteligível, mas julga correto o *indifferentismus* fenomenal. Com isso, a contenda de Kant com o *indifferentismus* revela uma estrutura *antinômica* de nosso querer: enquanto puros seres racionais não podemos escolher livremente entre moral e imoral, ao passo que o podemos muito bem enquanto seres humanos.

Este texto tem a seguinte estrutura: na *primeira* parte inicio o tema dessa exposição na forma de um esboço sobre a relação entre liberdade, moral e mundo em Kant. Na *segunda* parte, com intento teórico-histórico, discuto duas interpretações modernas do *indifferentismus* moral, nos exemplos de Christian Wolff e Christian August Crusius. Na *terceira* parte, defenderei a tese de que a concepção de dever moral, explicitada por Kant nos anos 80 e 90 do século XVIII, pressupõe a liberdade humana de poder escolher entre uma ação por dever, uma ação conforme ao dever e uma contrária ao dever.² Na *quarta* e última parte,

² Segundo Günter Patzig, Kant defende, ao contrário, a opinião de que a consciência do dever "já por si é tomada de um motivo suficiente para a ação correspondente à norma. O respeito pela lei moral é, em Kant, como que o reflexo emocional da consciência do dever enquanto produzida por um fundamento intelectual". Patzig, G.

com propósito teórico-sistemático, tentarei mostrar, por fim, que a crítica de Kant à concepção da *libertas indifferentiae* na *Metafísica dos costumes* não está em contradição com sua interpretação de que, do ponto de vista moral, o homem pode e tem de se determinar de maneira completamente livre para a ação. Certamente essa interpretação conduz, de acordo com o exposto, a uma discreta antinomia da razão pura prática, ainda que Kant não empregue essa denominação.

2. Liberdade, moral e mundo em Kant

Kant não se cansou de referir-se à posição singular do homem no cosmos que resulta de sua liberdade: dentre todos os seres vivos que existem no espaço e no tempo, só o homem, como ser espontâneo e de ação livre, pode se retirar do curso mecânico de uma natureza que é cega em relação à diferença entre os animais irracionais e o homem dotado de razão.³ Contudo, em toda liberdade, o homem permanece

“Principium diiudicationis’ und ‘Principium executionis’: Über transzendente Begründungssätze für Verhaltensnormen”. In: Prauss, G. (org.) *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986, p. 217. Se essa interpretação estivesse correta, Kant não poderia ter escrito em 1785 sobre o malfeitor: “Esta pessoa melhor, crê ele [o malfeitor] sê-lo quando se situa no ponto de vista de um membro do mundo inteligível, a que involuntariamente o obriga a idéia de liberdade, isto é, da independência de causas determinantes do mundo sensível. Colocado nesse ponto de vista, tem ele a consciência de possuir uma boa vontade, a qual constitui, segundo a sua própria confissão, a lei para a sua má vontade como membro do mundo sensível, lei essa cuja dignidade reconhece ao transgredi-la.” (GMS, IV: 455) Uma interpretação semelhante à de Patzig e, entre outros, Prauss, G. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983. Ver, em oposição: Allison, H. E. *Kant’s theory of freedom*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990, p. 151-2; Klemme, H. F. “Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht”. In: Klemme, H. F.; Ludwig, B.; Pauen, M.; Stark, W. (orgs.) *Aufklärung und Interpretation. Studien zur Philosophie Kants und ihrem Umkreis*. Würzburg: K & N, 1999; e Steigleder, K. *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2002, p. 109 e ss. Parece ser completamente indiscutível na literatura que, segundo a doutrina tardia de Kant sobre o mal radical, o homem pode decidir-se de maneira completamente livre para o mal: “O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre-arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau *moralmente*.” (Relig. VI: 44.)

³ Ver, por exemplo, VIII: 35 (“Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”) e VIII: 112-3 (“Pressuposição sobre o início da história humana”).

sempre um ser natural: dotado da capacidade de autodeterminação moral, o homem pode se retirar parcialmente do mecanismo natural e determinar seu querer segundo uma lei que dá a si mesmo. Mas a ele é impossível se retirar por completo das leis da natureza. Um exemplo: como caminhante na praia posso decidir se, por respeito à lei moral, quero ajudar um homem que ameaça se afogar; mas não posso decidir não deixar rastro na areia. Minha liberdade como ser moral, portanto, precisa se afirmar em um mundo no qual eu, como sujeito moral, tenho só uma influência causal condicionada.

Qual influência causal, porém, exerce o homem precisamente em um mundo sempre determinado pela lei natural? Se consideramos a liberdade de escolha de um homem a partir da perspectiva externa de um observador, distinguimos entre ações portadoras de uma marca moral e acontecimentos de que não se pode dizer o mesmo. Assim, o fato de eu deixar o rastro na areia é considerado moralmente irrelevante. Afinal, como parte de um mundo determinado de modo causal-natural, não tenho a possibilidade de escolher não deixar rastro na areia. Em contrapartida, é moralmente relevante a direção para a qual esses vestígios indicam. Eles pertencem aos fatos empíricos que são significativos para responder se tenho ou não a intenção de cumprir minha obrigação moral.

Mas para Kant, como é sabido, a questão central para a significação moral de um acontecimento determinado no espaço e no tempo não se refere ao decorrer externo de minha ação. Somente o motivo de minha ação é decisivo. Segundo Kant, pois, uma ação tem valor interno moral apenas se for realizada por respeito à lei moral, isto é, por dever.⁴ E ela recebe este valor mesmo se a ação, descritível no espaço e no tempo, de modo algum corresponder a uma ação que esperaríamos de uma pessoa que tem a firme intenção de cumprir seu dever por respeito à lei moral.

Nossos motivos, no entanto, não decidem apenas sobre qual valor moral possuem nossas ações; eles são também a chave para o entendimento da influência causal que nós, homens, exercemos no mundo sem-

⁴ Ver, entre outros, IV: 397-8.

pre determinado de modo natural-causal. A tese de Kant diz, pois, que o homem é um ser moralmente capaz somente porque ele pode, por respeito à lei moral, *dominar* todos os motivos causais oriundos de sua sensibilidade.⁵ Esses motivos sensíveis que Kant denomina, segundo o contexto, “sentimentos, inclinações e paixões”⁶, ou também desejos, ostentam de fato, por princípio, sua força causal sobre nosso querer conforme as leis mecânicas da natureza. No entanto, se decidimos agir por respeito à lei moral, ligamos sua influência causal ao nosso querer. O imperativo categórico requer exatamente isso de nós: devemos agir apenas conforme aquelas máximas que prescindem de nossas inclinações e que se qualificam para uma legislação universal. E só porque, e na medida em que, nós também podemos querer isso, somos responsáveis por nossas ações no sentido moral da palavra. Expressamente colocado: para a determinação da qualidade moral de meu querer não é decisivo o decurso dos movimentos de meu corpo, mas pura e simplesmente os motivos que conduzem meu querer. Contudo, a este querer tem de ser possível, por princípio, modificar conforme ao plano o curso causal do mundo determinado segundo leis naturais. Por conseguinte, segundo Kant, no querer do homem registra-se a precária posição privilegiada do homem no mundo: enquanto ser sensível ele está sujeito, na forma de seus motivos sensíveis, a uma causalidade de cujos efeitos, como ser racional, está concomitantemente livre.

A capacidade do homem de poder determinar a si próprio a agir não significa exatamente, porém, que ele se torna ativo sem lei nenhuma. Muito pelo contrário, a causalidade da natureza é substituída por uma causalidade da liberdade que, por seu lado, é determinada legalmente. Como nunca podemos, segundo o ponto de vista de Kant, nos tornar ativos no mundo de modo não causal, agimos nele sempre segundo uma lei por meio da qual é produzida uma relação necessária entre causa e efeito. Agimos por respeito à lei moral, pois nossa ação é determinada de maneira causal, na medida em que o valor moral interno da ação é a consequência necessária de nossas resoluções de agir por

⁵ Ver V: 24, 75 (*Crítica da razão prática*).

⁶ A 55/B 79 (*Crítica da razão pura*).

dever. Se nos deixamos, ao contrário, determinar por uma inclinação, então nossa atuação é determinada pelo modo e extensão da força oriunda da inclinação específica.

Uma série de questões e problemas está ligada a essas duas perspectivas causais de nossas ações. Tais questões referem-se primeiramente à sua conciliação: como é possível que o mundo seja determinado inteiramente por leis mecânicas e eu, por respeito à lei moral, ainda deva ter a liberdade para mudar seu decurso?⁷ Como pode uma ação, por um lado, apresentar um acontecimento natural habitual, ao passo que, por outro lado, escapa simultaneamente, como um fenômeno moral relevante, de uma descrição empírica? Em segundo lugar, ambas as perspectivas causais sobre nosso querer e ação conduzem à questão da natureza de nosso querer: posso, enquanto sujeito moral, escolher-me decidir também contra a lei moral? Posso, enquanto homem livre, escolher entre a causalidade por liberdade e a causalidade da natureza? Em outras palavras: dispõe o homem de uma *libertas indifferentiae*? Antes de passar a esta questão, gostaria de referir-me ao debate sobre a possibilidade e efetividade de uma vontade indiferente nos exemplos de Christian Wolff e Christian August Crusius. Esses dois filósofos constituem o cenário contemporâneo em cujo pano de fundo são esclarecidas as particularidades da posição kantiana.

3. A *libertas indifferentiae* em Wolff e Crusius

O discurso sobre um querer moralmente indiferente pode ter no mínimo *dois* significados distintos. Ele pode, *primeiro*, referir-se a uma indiferença que resulta do nosso desconhecimento do bem e do mal, e pode, em *segundo lugar*, significar uma indiferença diante do que é reconhecido por nós como bom e como mau. No primeiro caso, a partir do desconhecimento dos fundamentos, não podemos encontrar decisão racional sobre o que se deve fazer. No segundo caso, nós certamente conhecemos estas razões, mas temos, contudo, a liberdade de

⁷ Ver V: 100-1 (*Crítica da razão prática*).

nos decidir contra nossos “melhores” fundamentos. O segundo significado de indiferença, filosoficamente discutível, é o tema das considerações a seguir.

A concepção provavelmente mais influente do querer humano que foi defendida no continente europeu na primeira metade do século XVIII provém da pena do leibniziano Christian Wolff. A interpretação de Wolff sobre a natureza dos fundamentos e motivos de nossa ação baseia-se em determinadas afirmações sobre a *natureza das obrigações morais* e a *liberdade da vontade humana*. Quanto à natureza de nossas obrigações morais, Wolff remete à lei da natureza, que nos oferece nosso aperfeiçoamento: “Faça o que torna mais perfeitos a ti e à condição de ti ou de outrem; deixe de fazer o que a torna mais imperfeita”.⁸ Segundo Wolff, uma motivação é vinculada ao conhecimento da lei. O que torna mais perfeitos a nós e à nossa condição está, pois, de acordo com nossa natureza e é desejado por nós factivamente. Mas o que torna mais imperfeitos a nós e à nossa condição contradiz nossa natureza e é evitado por nós.⁹

Em relação à liberdade do querer humano, Wolff defende com Leibniz a interpretação de que é preciso dar sempre uma razão *suficiente* ao nosso querer, que consiste tão somente em nosso conhecimento do bem.¹⁰ Este conhecimento se baseia na faculdade de uma pessoa poder diferenciar entre representações claras e obscuras. Se uma pessoa conhece uma coisa claramente, então ela sabe ao mesmo tempo se a coisa é verdadeiramente boa ou ruim. Por aquilo que ela reconhece como bom, porém, ela também se esforça.¹¹ Se, pois, a vontade é

⁸ Wolff, C. *Vernünfftige Gedancken Von der Menschen Thun und Lassen Zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*. (4. Auflage: Frankfurt, Leipzig, 1733.) In: _____. *Gesammelte Werke*, I.4. Hildesheim, Nova York: G. Olms, 1976, § 12, pp. 11-2, e ainda § 19. Ver também: Achenwall, G.; Pütter, J. S. *Elementa iuris naturae (1750) / Anfangsgründe des Naturrechts*. Organização e tradução de J. Schöder. Frankfurt a. M.: Insel, 1995, § 110.

⁹ Cf. Wolff, C. *Op. cit.*, § 28.

¹⁰ Cf. Leibniz, G. W. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. VI. Berlin: Weidmann, 1875-1890, §§ 44 e 196; e Wolff, C. *Vernünfftige Gedancken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*. (Neue Auflage: Halle, 1751.) In: _____. *Gesammelte Werke*, I,2. Hildesheim: G. Olms, 1983, §§ 142, 145.

¹¹ Cf. idem, § 496 e 506; e Wolff, C. *Vernünfftige Gedancken Von der Menschen Thun und Lassen Zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, § 6.

determinada segundo o princípio de razão suficiente por fundamentos do entendimento, então o homem não tem a escolha de querer algo diferente. A única possibilidade de melhorar nosso querer no sentido da lei natural, portanto, consiste no aprimoramento de nosso conhecimento do bem.¹²

Wolff elabora assim uma concepção cognitivista de fundamentos práticos e motivação moral que, orientada pelos conceitos de conhecimento e perfeição, não deixa espaço para uma vontade que se decide de maneira inteiramente livre entre o bem e o mal morais. A concepção de uma *libertas indifferentiae*,¹³ de qualquer forma, é expressamente recusada por Wolff com base em Leibniz.

Nessa negação estão unidos a Wolff diferentes autores do século XVIII. Assim, escreve Johann Heinrich Heineccius, em seu *Elementa iuris naturae et gentium* (1737):

Como a vontade nada decide, exceto se for impulsionada pelo discernimento a querer ou repelir, e por conseguinte também o discernimento participa da realização de ações humanas livres [...], então se segue indubitavelmente disso [...] que não são livres de censura aquelas ações que, sobre os princípios básicos do bem e do mal, do justo e do injusto – cujo conhecimento elas poderiam facilmente proporcionar –, persistem no desconhecimento mais nocivo ou erram nas coisas em que teriam podido evitar o erro se tivessem lutado apenas pelo que é próprio.¹⁴

Segundo Heineccius, portanto, uma pessoa não é sentenciada

¹² Cf. Wolff, C. *Vernünfftige Gedancken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, § 373. Nesse mesmo sentido, Descartes escreve em seu *Discurso do método* (1637): "il suffit de bien juger, pour bien faire" (basta julgar bem para bem fazer). Descartes, R. *Bericht über die Methode*. Trad. de H. Ostwald. Stuttgart: Reclam, 2001, III, 5.

¹³ Cf. Wolff, C. *Vernünfftige Gedancken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, § 10; *Vernünfftige Gedancken Von der Menschen Thun und Lassen Zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, § 6-7; e Leibniz, G. W. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. III, p. 401, e vol. VII, p. 109.

¹⁴ § 49. Cf. também Achenwall, G.; Pütter, J. S., *op. cit.*: "Disso deduz-se que a vontade é um esforço racional, e em contrapartida o não-querer [é] uma aversão razoável." (§ 44, p. 31).

por sua ação ruim, pois se decidiu livremente por ela no sentido da *libertas indifferentiae*. Ela é condenada, antes, porque deixou de *reconhecer* de modo suficientemente claro o bem e o mal. Ela é repreensível porque não assumiu qualquer *esforço* sobre si para cumprir seu dever, que consiste no cumprimento do bem.¹⁵

Se passamos a Christian Crusius, o mais importante crítico de Wolff antes de Kant e partidário da concepção de *libertas indifferentiae*, encontramos um quadro completamente diferente. Em uma passagem particularmente expressiva de seu *Anweisung vernünftig zu leben* (*Orientação para viver racionalmente*), de 1744, Crusius distingue três tipos de liberdade:

[...] 1) uma *liberdade apenas para o bem*, que, dentre os possíveis fatos bons, só pode escolher um; 2) uma *liberdade apenas para o mal*, que, dentre os possíveis fatos ruins, só pode escolher um; 3) uma *liberdade para o bem e para o mal*, que pode determinar-se tanto a fatos bons como ruins porque ambos lhe são possíveis. Se o espírito finito deve ser capaz de uma verdadeira virtude moral, então ele deve ser situado, ao menos uma vez, no âmbito desta última. [...] A liberdade não é necessariamente, portanto, uma força para agir conforme as melhores representações do entendimento, mas *deve*, ali onde uma, entre as ações representadas, é efetivamente a melhor, ser apenas uma força para poder escolher a melhor, e *deve* ainda, segundo o desígnio divino, ser aplicada à verdadeira apreensão da mesma.¹⁶

A decisão de agir de um homem esclarece-se portanto, segundo Crusius, não por meio do grau de seu conhecimento do bem. Antes poderia o homem, com base no mesmo saber sobre o bem e o mal, decidir-se, se quisesse, por um modo de agir distinto daquele pelo qual de fato

¹⁵ Cf. idem, §§ 43, 55.

¹⁶ Crusius, C. A. *Anweisung vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden* (1744). In: _____. *Die philosophischen Hauptwerke*, Band I. Org. de G. Tonnelli. Hildesheim: 1969, § 52, pp. 64-5.

se decidiu. Para Crusius, se o homem se decide pelo bem ou pelo mal é, no fim das contas, uma questão do querer. Precisamente porque Crusius não aceita o princípio leibniz-wolffiano da razão suficiente, uma pessoa, no sentido pleno da palavra, é para ele responsável por sua decisão e por sua ação.

Que relevância tem esse discernimento, para Crusius, na natureza de nosso querer? Crusius está convencido: se um homem não tivesse liberdade para o bem como para o mal, o conceito de *dever* moral não faria qualquer sentido. Só o homem conhece um dever, ao contrário de Deus e do Diabo: Deus tem apenas a liberdade de escolher uma boa ação, e o Diabo tem unicamente a liberdade de escolher uma má ação. Assim como, porém, Deus não tem a liberdade de escolher o mal, não pode o Diabo escolher o bem.¹⁷

4. Necessidade prática e dever moral

Admitidas as reflexões de Crusius sobre a liberdade de escolha de Deus e do homem, eu proporia agora, em vista da concepção kantiana de liberdade de escolha humana, questionar a modalidade segundo a qual, para Kant, um puro ser racional torna-se causalmente ativo. Passarei *em seguida* ao querer humano, para, por fim, em um *terceiro* passo, perguntar como deve ser descrito o ato pelo qual, segundo Kant, o homem se decide a favor ou contra seu dever moral.

Começemos com a *primeira* questão: tem um puro ser racional a escolha de decidir-se livremente pelo mal? Primeiramente se deve indicar sobre isso que, conforme Kant, um ser racional *tem de* determinar a si mesmo a agir. Assim como um *perpetuum mobile* não tem a possibilidade de escolher não se movimentar, um ser por natureza espontâneo e autônomo não tem a possibilidade de escolher não determinar a si mesmo. Desse modo, este ser racional necessita de fundamentos¹⁸ a partir

¹⁷ Cf. *idem*, § 57, p. 72.

¹⁸ Deixo de lado, aqui e no que segue, a questão de como, para Kant, uma pessoa obtém discernimento sobre seus fundamentos de ação. Isso vale especialmente para a aplicação do imperativo categórico aos princípios subjetivos de nossas ações (máximas).

dos quais pode tornar-se ativo voluntariamente. Mas justamente por ser um *puro* ser racional, dispõe ele, exclusivamente, dos fundamentos racionais da ação. Segundo Kant, assim, um puro ser racional também age *necessariamente* de modo racional.

Se um puro ser racional age necessariamente segundo fundamentos racionais, então ele age segundo uma *lei*. Pois os fundamentos racionais se distinguem pelas características da universalidade e necessidade e têm, portanto, a forma de uma lei. Porque esta lei é a lei de um ser racional livre e atuante, Kant a denomina “lei moral”.¹⁹ A *necessidade* a que está sujeito um puro ser racional, enquanto ele determina a si mesmo a agir, não contradiz de modo algum, portanto, a sua *liberdade*. Liberdade e necessidade são *vinculadas* porque os fundamentos racionais, de acordo com os quais o puro ser racional age, são fundamentos de liberdade – os fundamentos de um ser autônomo, absolutamente espontâneo. O puro ser racional, segundo Kant, possui necessariamente uma vontade boa pois age, de acordo com sua natureza, sempre autonomamente, isto é, dá a si mesmo uma lei de sua ação por meio da qual sua liberdade será legalmente determinada. Essa vontade determinada por meio da razão é denominada por Kant de “praticamente necessária”.²⁰

Voltemos ao homem que, segundo Kant, existe ao mesmo tempo como um ser racional e como um ser sensível. Por que a lei moral assume, para nós, homens, a forma de um imperativo categórico? Por que *devemos* agir segundo a lei moral? Enquanto Wolff entende o dever moral como resultado de nosso *conhecimento deficitário* do bem, Kant esclarece o dever moral por meio de nossa dupla cidadania no *mundus intelligibilis* e no *mundus sensibilis*. Correspondentemente, é dito na

¹⁹ IV: 440, 449, 450 etc.

²⁰ “Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom.” (GMS, IV: 412.) Cf. também IV: 416, 418. Veja-se ainda: “*Obrigação* é a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão.” (VI: 222.) Ver também Heineccius: “Mas pode ser sem dúvida (3) que esta norma seja *correta*, porque um ser que é infinitamente bom e sábio nada pode querer senão o que é verdadeiramente bom” (p. 59).

Fundamentação da metafísica dos costumes: “O dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível, e só é pensado por ele como dever na medida em que se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível.”²¹ E em outra parte desse escrito podemos ler: o homem acredita ser uma pessoa melhor

quando se situa no ponto de vista de um membro do mundo inteligível, a que involuntariamente o obriga a idéia da liberdade, isto é, da independência de causas *determinantes* do mundo sensível. Colocado nesse ponto de vista, tem ele a consciência de possuir uma boa vontade, a qual constitui, segundo a sua própria confissão, a lei para a sua vontade como membro do mundo sensível, lei essa cuja dignidade reconhece ao transgredi-la.²²

De acordo com isso, o homem encontra em sua natureza sensível uma razão pela qual nem sempre age por respeito à lei moral. E esta razão, naturalmente, não é outra que não sua própria felicidade, que consiste na satisfação de suas inclinações e paixões. A felicidade é — como Kant uma vez a formula — um “fim subjetivamente necessário”²³ de nossa ação. Em outras palavras: com base no sentimento de respeito pela lei moral, o homem leva a sério seus deveres morais, mas também é importante para ele a satisfação de suas inclinações, na qual ele encontra sua felicidade. E é somente por isso que a razão pura prática se dirige a ele no *modus* do imperativo categórico. Em estrita oposição ao imperativo da perfeição de Wolff, portanto, o imperativo categórico de Kant não exige que melhoremos nosso *conhecimento* do bem. Ele exige antes, diretamente, que *queiramos* de um determinado modo.

Em termos modernos se poderia dizer que nós, segundo Kant, somos pessoas que precisam decidir se querem agir conforme fundamentos *racionais* ou conforme fundamentos *racionais com respeito a fins*, isto é, se queremos agir segundo fundamentos morais, por meio

²¹ GMS, IV: 455.

²² GMS, IV: 455.

²³ XX: 200.

dos quais a autofinalidade e a liberdade das pessoas são mantidas e protegidas, ou se primariamente pensamos em promover nossa própria felicidade. Se nosso interesse moral coincidissem com nosso interesse egoísta — como em Wolff —, isto é, se existisse uma harmonia última entre virtude e moral como *fundamento* (— não como conseqüência —) de nossa obrigação moral, então não haveria qualquer dever moral no sentido do imperativo categórico. Wolff deixou de ver essa estrutura dicotômica de nosso querer, segundo Kant, porque não estabeleceu uma diferença suficientemente forte entre as partes sensível e racional de nossa natureza, nem, portanto, entre motivos *a priori* e *a posteriori*.²⁴ A afirmação de Wolff de uma passagem gradual da sensibilidade para a razão mostra-se falsa no âmbito do querer e do conhecimento.

5. A discreta antinomia da razão pura prática

Após termos discutido a natureza do dever moral em Kant, podemos passar à nossa questão principal: como descrever a decisão de uma pessoa a favor ou contra seu dever? É ela uma decisão livre no sentido da concepção de *libertas indifferentiae* de Crusius? Pelo que sei, em seus escritos publicados Kant discute uma única vez, explicitamente, a concepção de *libertas indifferentiae*. Logo no início deste texto citei essa passagem da “Introdução” da *Metafísica dos costumes*: “Mas a liberdade do arbítrio **não** pode ser definida pela faculdade de escolher agir a favor ou contra a lei (*libertas indifferentiae*) — como alguns têm tentado — embora o arbítrio, como *fenômeno*, ofereça freqüentes exemplos disso na experiência.”²⁵

Por que não devemos entender a liberdade de arbítrio no sentido da *libertas indifferentiae*? Se nos voltamos mais de perto à resposta de Kant a essa questão, observamos que sua crítica à *libertas indifferentiae* não é tão radical. Por fim, ele indica expressamente que sabemos, a

²⁴ Cf. IV: 391. Na *Crítica da razão prática*, Kant tentou expressar esta convicção ativa teórica de base da sua filosofia moral por meio da diferença entre o bem sensível e o bem moral de nosso querer. Cf. V: 59-60.

²⁵ VI: 226.

partir da “experiência”, que o homem é capacitado a “escolher não só *de acordo* com a lei, mas também *contra* ela”.²⁶ Como seres humanos, portanto, conhecemos esse fenômeno a partir da própria experiência. Todos nós já praticamos ações contrárias ao dever, embora soubéssemos que, por razões morais, não deveríamos tê-las praticado. Assim, diz-se na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, por exemplo, que “todos os homens se concebem como livres quanto à vontade. Daí provêm todos os juízos sobre ações tais que *deveriam ter*, embora *não tenham acontecido*”.²⁷ A crítica de Kant não se refere à liberdade do arbítrio do homem, mas à *libertas indifferentiae* de um puro ser racional. Kant afirma na *Metafísica dos costumes* que, ainda que a *experiência* muito freqüentemente pareça ser suficiente para provar o contrário, ela não prova que a liberdade inteligível “poderá consistir em o sujeito racional poder também chegar a uma escolha conflitante contrária à sua razão (legisladora)”.²⁸

Qual é o sentido dessa argumentação paradoxal e impressionante? Por que “há” a *libertas indifferentiae* no nível empírico da ação, mas não no nível puro inteligível? Se nossa liberdade de escolha entre o bem e o mal não pode ser esclarecida por meio da concepção de uma liberdade indiferente *inteligível*, como então pode ela ser esclarecida? A resposta de Kant é sucinta e inequívoca: não obstante sua efetividade esteja fora de questão, não concebemos a possibilidade dessa liberdade.²⁹ A tese de que o homem, como ser racional e sensível, pode escolher de maneira completamente livre entre autonomia e heteronomia, entre virtude e vício, está diante da antítese segundo a qual não há *indifferentismus* moral no nível do inteligível.

²⁶ VI: 226.

²⁷ GMS, IV: 455.

²⁸ VI: 226.

²⁹ “Podemos somente discernir bem que, embora o homem como *ser sensível* mostre, segundo a experiência, uma faculdade de escolher não só *de acordo* com a lei, mas também *contra* ela, todavia, sua liberdade não pode ser *definida* através disso, como *ser inteligível*, porque os fenômenos não podem tornar compreensível nenhum objeto supra-sensível (como é o livre-arbítrio). Também podemos discernir bem que a liberdade jamais poderá consistir em o sujeito racional poder também chegar a uma escolha conflitante contrária à sua razão (legisladora), ainda que a experiência demonstre com freqüência suficiente que isso (cuja possibilidade, entretanto, não podemos conceber) ocorre”. VI: 226.

Por que Kant afirma esta — por ele não assim designada — antinomia? Por que ele não recusa a *tese* ou a *antítese* como falsa? Consideremos por ora a *tese*: se Kant duvidasse da verdade da *tese*, então ele desmentiria que o homem em geral pode ter uma razão para se decidir pelo mal moral. Mas com isso Kant anularia o sentido do imperativo categórico e recairia na posição pura cognitivista de Wolff. O conceito de dever moral seria absorvido pelo conceito de conhecimento moral. Conhecimento e querer coincidiriam. A situação prática do homem não seria, então, caracterizada por meio de um dualismo intransponível entre sensibilidade e razão pura prática.

Por que Kant não renuncia à *antítese*? Por que para ele é importante que a liberdade *inteligível* do homem não seja compreendida como liberdade de escolha entre o bem e o mal, embora ele conceda esta liberdade de escolha ao *ser humano*? A resposta diz que, se a liberdade inteligível fosse também uma liberdade para o mal, ela minaria a concepção kantiana de autonomia: nesse caso, o puro ser racional, em seu querer, não se determinaria com *necessidade* segundo a lei moral. Ou, formulado de outro modo: se o puro ser racional tivesse de decidir se quer ou não se deixar determinar como puro ser racional por meio da lei moral, então não existiria um fundamento obrigante pelo qual ele devesse, em geral, decidir-se pela lei moral. Isso significaria que, em geral, não há lei moral que ponha de antemão o querer do puro ser racional. Muito pelo contrário, a lei moral poderia ser apenas a consequência de uma escolha qualquer de razões segundo as quais esse sujeito age. Se o puro ser racional não fosse, portanto, vinculado prática e necessariamente à lei moral, então o voluntarismo ético-teológico seria verdadeiro.³⁰ Se o voluntarismo ético-teológico fosse verdadeiro, então a vontade do puro ser racional (Deus) estabeleceria o que é bom e ruim. Essa

³⁰ Essa posição é defendida, por exemplo, por René Descartes em sua “Resposta à Sexta objeção” levantada contra suas *Meditações sobre a filosofia primeira*, tendo em vista a liberdade de Deus: “Com a palavra ‘liberdade’ se passa algo bem diferente em relação a Deus e a nós. Seria contraditório supor que Deus não seria indiferente em relação a tudo o que acontece ou acontecerá. Pois não se pode conceber nenhum bem ou verdade, nem tampouco aquilo que se acredita ter de fazer ou deixar de fazer, cuja idéia estivesse no entendimento divino antes que sua vontade se decidisse a fazer com que assim fosse.” Descartes, R. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Org. e trad. de A. Buchenau. Hamburgo: Felix Meiner, 1955, pp. 580-1.

vontade poderia e teria de se decidir de maneira completamente arbitrária por uma ou outra ação, sem por meio disso poder infringir a própria natureza racional. Com isso, no entanto, a equiparação entre razão, autonomia e dignidade, decisiva para toda a filosofia moral de Kant, seria ilusória. A liberdade inteligível não seria autonomia, mas arbítrio e anarquia.

Se Kant, pelas razões mencionadas, não quer e não pode renunciar nem à tese nem à antítese da liberdade prática de escolha, pergunta-se por que ele não confessa *expressis verbis* ter descoberto uma antinomia da razão pura prática. Em minha opinião há aqui uma boa razão. Passemos em primeiro lugar à “antinomia da razão pura especulativa”³¹: conforme a definição kantiana de antinomia, esta expressa um conflito entre duas teses que foi solucionado com a doutrina do idealismo transcendental, isto é, com a distinção entre coisa em si e fenômeno. A antinomia é, portanto, uma antinomia meramente *aparente*. Não é bem esse, porém, o caso da antinomia entre o *indifferentismus* inteligível e o fenomenal. O idealismo transcendental não soluciona a contradição pelo fato de estabelecê-la como não existente. Pelo contrário, é a distinção kantiana entre coisa em si e fenômeno que produz essa antinomia. Se o idealismo transcendental fosse falso, então deveria ser falsa a tese ou a antítese. Ou nós poderíamos nos determinar a agir de maneira completamente livre ou não poderíamos.

Na *Crítica da razão prática* Kant formula, como se sabe, uma “Antinomia da razão prática” que se estabelece entre a tese segundo a qual “o apetite de felicidade” é “a causa motriz de máximas da virtude”, e a antítese, segundo a qual “a máxima da virtude...” tem de “ser a causa eficiente da felicidade”.³² Como na *Crítica da razão pura*, essa antinomia é suprimida pelo idealismo transcendental. Todavia, ao contrário do que ocorre na primeira [*Crítica*], é afirmado na segunda *Crítica* que tese e antítese são falsas em vista do mundo sensível. Certamente estamos legitimados, segundo Kant, a admitir a verdade da antítese sob a condição de nossa existência numenal. O sumo bem, quer dizer, a unificação

³¹ V: 114.

³² V: 113.

sintética de virtude e felicidade, pode ser pensado sob a condição de nossa existência numenal.³³

A por mim assim denominada antinomia da razão pura prática na *Metafísica dos costumes* diferencia-se dessa “Antinomia da razão prática” num ponto central: não há possibilidade de suprimi-la por meio da prova de falsidade da tese ou da antítese. Ambas as afirmações estão ao lado uma da outra não apenas provisoriamente. Antes se relacionam de tal modo que a antítese não poderia ser verdadeira se a tese não fosse igualmente verdadeira. Pois sem a causalidade da razão pura prática não haveria também consciência do dever.³⁴ Formulado em outras palavras: se a razão pura prática não estivesse necessariamente sob a lei moral, então também não poderíamos, enquanto homens, ser conscientes de uma liberdade tanto para o bem como para o mal. Ao mesmo tempo, porém, esta consciência da indiferença fenomenal não esclarece como é possível poder decidir-se pelo mal, apesar de nossa razão pura prática estar necessariamente sob a lei moral. A antinomia entre a negação da indiferença inteligível e a afirmação da indiferença fenomenal no querer não pode ser solucionada. Ela é uma antinomia não apenas da razão prática, mas também da razão *pura* prática. Nossa incapacidade de conceber a possibilidade da liberdade inclui a impossibilidade de suprimir essa antinomia. Talvez essa impossibilidade esclareça por que, de um ponto de vista interpretativo e sistemático, o tratamento dado por Kant à liberdade de arbítrio e à *libertas indifferentiae* tenha sido objeto de tanta confusão e discórdia na literatura especializada.

Por não poder solucionar a antinomia da razão pura prática recorrendo ao seu idealismo transcendental, Kant teria hesitado em chamar de antinomia a contradição entre a negação do *indifferentismus* inteligível e a afirmação do *indifferentismus* fenomenal. No entanto, trata-se evidentemente de uma antinomia. Kant não retirou dessa antinomia,

³³ Cf. V: 114-5.

³⁴ “que essa razão possua uma causalidade ou que, pelo menos, representemos nela uma causalidade, é o que claramente ressalta dos imperativos que impomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdades ativas. O *dever* exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza.” (KrV, A 547/B 575).

naturalmente, a conseqüência de suspeitar de nossa razão pura prática. Contudo, indicam-se nela os limites da filosofia. Embora saibamos que não devemos fazê-lo, deve ser possível a nós, homens, decidirmo-nos contra a exigência da lei moral, pois a experiência prova que o fazemos freqüentemente. Assim, Kant certamente não pode solucionar a antinomia da razão pura prática, mas pode ao menos oferecer as *modalidades* sob as quais nos decidimos a favor ou contra nossas obrigações morais.

Voltemo-nos brevemente, para concluir, a essas modalidades. Escolhemos como ponto de partida nossa faculdade sensível de apetição³⁵, que, como Kant escreve na *Crítica da razão prática*, “impõe-se [a nós] em primeiro lugar, e o nosso si-mesmo [*Selbst*] patologicamente determinável [...] empenha-se por tornar antes válidas suas exigências como se fossem as primeiras e originais”.³⁶ Se nossa natureza patológica “impõe-se em primeiro lugar” ao nosso eu, então precisamos dominar esta natureza por meio do próprio empenho e força, se quisermos agir por respeito à lei moral e não por inclinação. Por conseguinte, nossa liberdade de escolha apresenta-se como uma decisão sobre se temos vontade de assumir um *esforço* sobre nós a fim de, com domínio de nossas inclinações, cumprirmos nosso dever: ainda que tenhamos decidido contra o cumprimento do nosso dever, poderíamos também ter-nos decidido de modo diferente, se estivéssemos dispostos a assumir um esforço sobre nós. E embora tenhamos decidido cumprir nosso dever, também poderíamos ter decidido, de maneira completamente livre, não nos esforçar. Assim, de modo semelhante, já para Heineccius,

³⁵ Com sua doutrina do mal radical, Kant toma uma segunda perspectiva no texto *Religião*, de 1793. Aqui está o ponto principal de sua análise sobre o conceito de uma máxima suprema, na qual encontramos uma decisão duradoura a respeito do primado do amor próprio sobre o sentimento de respeito pela lei moral (cf. Klemme, H. F. “Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht”). Entrementes, embora Kant explique o mal radical no homem explicitamente por meio de um “ato de liberdade” (VI: 21), sua teoria não ultrapassa o contexto argumentativo da *Fundamentação* e da segunda *Crítica*. Pois também aqui a liberdade não significa autonomia no sentido do uso que um puro ser racional faz de seu livre-arbítrio. Pelo contrário, trata-se, em 1793, do homem e de sua sensibilidade, a qual lhe oferece um fundamento para decidir-se pelo mal. Mas a doutrina do mal radical também não é capaz de esclarecer por que o homem primeiramente escolhe uma máxima má para, então, na forma de uma “revolução do modo de pensar” (VI: 47), decidir-se por uma máxima suprema moralmente boa.

³⁶ V: 74.

e mais tarde para G. E. Moore³⁷ (com outro fim e em outro contexto, naturalmente), o conceito de esforço apresenta a chave para a compreensão de nossa liberdade moral para o bem, assim como para o mal. Mas, enquanto Heineccius, por exemplo, refere o esforço ao nosso aprimoramento do conhecimento do bem e do mal, Kant refere este conceito diretamente à nossa vontade. Para Kant, podemos escolher se o dever ou a satisfação de nossas inclinações deve ser o fundamento decisivo de nosso querer. Mesmo se não podemos esclarecê-la completamente, é desta liberdade de escolha que afinal se trata, segundo Kant, em nossa práxis cotidiana. Mas por que o homem, em geral, decide-se pelo mal, mesmo vendo sua dignidade própria no querer e agir morais, isso é um enigma que nunca poderemos solucionar. Com os meios da razão, pelo menos, ele não pode ser solucionado, porque ela mesma parece ser o fundamento de sua existência.

Tradução de Clélia Aparecida Martins

³⁷ Cf. Moore, G. E. *Grundprobleme der Ethik*. München: C. H. Beck, 1975, pp. 119-32; e Tugendhat, E. "Der Begriff der Willensfreiheit". In: _____. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.

BIBLIOGRAFIA:

- ACHENWALL, G.; PÜTTER, J. S. *Elementa iuris naturae* (1750) / *Anfangsgründe des Naturrechts*. Org. e trad. de J. Schöder. Frankfurt a. M.: Insel, 1995.
- ALLISON, H. E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.
- CRUSIUS, C. A. *Anweisung vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden* (1744). In: _____. *Die philosophischen Hauptwerke*, Band I. Org. de G. Tonnelli. Hildesheim: 1969.
- DESCARTES, R. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Org. e trad. de A. Buchenau. Hamburgo: Felix Meiner, 1955.
- _____. *Bericht über die Methode*. Trad. de H. Ostwald. Stuttgart: Reclam, 2001.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900 e ss.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. Org. de J. Timmermann. Hamburgo: Felix Meiner 1998.
- _____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Org. de B. Krafte e D. Schöneker. Hamburgo: Felix Meiner, 1999.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Org. de H. D. Brandt e H. F. Klemme. Hamburgo: Felix Meiner 2003.
- _____. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Org. de W. Stark. Berlin, Nova York: W. de Gruyter, 2004.
- KLEMMME, H. F. "Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive". In: _____.; KÜHN, M.; SCHÖNECKER, D. (orgs.) *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*. Hamburg: Felix Meiner, 1996.
- _____. "Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht". In: _____.; LUDWIG, B.; PAUEN, M.; STARK, W. (orgs.) *Aufklärung und Interpretation. Studien zur Philosophie Kants und ihrem Umkreis*. Würzburg: K & N, 1999.
- _____. "Internalismo motivazionale. Profilo di un punto di vista kantiano". In: *Verifiche* (Padova) 33, 2004.
- _____. "Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung. Kants Konzeption der 'libertas indifferentiae' zwischen Wolff und Crusius". In: *Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin, Nova York: W. de Gruyter, 2008 (no prelo).
- LEIBNIZ, G. W. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin: Weidmann, 1875-1890.
- MOORE, G. E. *Grundprobleme der Ethik*. München: C. H. Beck, 1975.
- PATZIG, G. "'Principium diiudicationis' und 'Principium executionis': Über transzendente Begründungssätze für Verhaltensnormen". In: PRAUSS, G. (org.) *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.
- PRAUSS, G. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983.
- STEIGLEDER, K. *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2002.
- TUGENDHAT, E. "Der Begriff der Willensfreiheit". In: _____. *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.
- WOLFF, C. *Vernünfftige Gedancken Von der Menschen Thun und Lassen Zu*

- Beförderung ihrer Glückseligkeit.* (4. Auflage: Frankfurt, Leipzig, 1733.)
In: *Gesammelte Werke*, I.4. Hildesheim, Nova York: G. Olms, 1976.
- _____. *Vernünfftige Gedancken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt.* (Neue Auflage: Halle, 1751.) In: *Gesammelte Werke*, I,2. Hildesheim: G. Olms, 1983.

Traduções utilizadas para as citações de Kant

- KANT, I. "Fundamentação da metafísica dos costumes". Trad. de Paulo Quintela.
In: *Immanuel Kant*. Coleção *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- _____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

