

## **Espontaneidade e autonomia na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* <sup>1</sup>**

[Spontaneity and autonomy in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*]

Gerson Luiz Louzado \*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil)

Em obra dos anos 70 do século passado, Robert Paul Wolff (1973, p. 1) apresentava a *Fundamentação da metafísica dos costumes* como sendo possivelmente um dos mais difíceis opúsculos da filosofia moderna.<sup>2</sup> Dotada de uma popularidade comparável àquela da *Crítica da razão pura*, malgrado a *Fundamentação* ser superada em número de comentários apenas pela própria *Crítica*, pouco ou nenhum acordo teria sido logrado acerca do que nela se pretende provar, acerca da estrutura de seus argumentos (acerca, portanto, do modo como se prova) e, por isso mesmo, acerca do sucesso ou insucesso na consecução de seus objetivos. Muito embora a interpretação proposta por Wolff seja, sob muitos e variados aspectos, datada, nem por isso seu diagnóstico geral dos problemas exegéticos próprios à *Fundamentação*, problemas estes devidos principalmente à ocorrência de cadeias de raciocínios complexos expostos de forma comprimida em curtos parágrafos, perde a sua atualidade. Se permanece válido para o todo da *Fundamentação*, permanece igualmente válido para as partes, em particular para a terceira seção, intitulada *Transição da metafísica dos costumes à crítica da razão pura*.

A terceira seção da *Fundamentação*, a qual é densamente argumentativa, tem seus argumentos expostos, não raro, de forma extremamente condensada. Ademais,

---

<sup>1</sup> Este estudo retoma parcialmente e com alterações algumas das análises apresentadas anteriormente nos ensaios “Agir segundo princípios na *Fundamentação da metafísica dos costumes*” (In: Rocha; Levy, 2011, pp. 169-178) e “A autonomia da vontade na *Fundamentação da metafísica dos costumes*” (In: Louzado, 2012, pp. 203-217). Agradeço aos participantes do Ciclo de Conferências: Filosofia Moral de Kant realizada na UFRJ, Marília Espírito Santo, André Klaudat, Pedro Costa Rego, Guido de Almeida e Antonio Saturnino Braga pela discussão e sugestões apresentadas à uma versão preliminar deste trabalho.

\* gerson.louzado@gmail.com

<sup>2</sup> As referências à *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS), à *Crítica da razão prática* (KpV) e *Religião nos limites da simples razão* (RGV) remetem à edição da Academia, abreviada por AA, seguida do número do volume e do número da página. As referências à *Crítica da razão pura* serão feitas simplesmente por remissão às paginações da primeira edição (A) de 1781 e da segunda edição (B) de 1787. As edições das obras de Kant utilizadas se encontram na bibliografia.

reclama um apelo sistemático não apenas a teses expostas em seções anteriores da própria *Fundamentação*, mas também a teses centrais à filosofia transcendental expostas na *Crítica da razão pura*, teses essas que são retomadas, no mais das vezes, de modo excessivamente simplificado. Não é, pois, de espantar que a terceira seção enseje tantos desacordos quanto aqueles apontados por Wolff como atinentes à obra como um todo. Com efeito, discorda-se, em geral, acerca do que se busca provar, se a possibilidade meramente do imperativo categórico ou a possibilidade tanto do imperativo categórico quanto da lei moral ela mesma. Discorda-se, em geral, acerca da validade da prova: trata-se de uma dedução transcendental bem-sucedida, ou deveremos aguardar por sua reformulação em termos de um *facto da razão* no âmbito da *Crítica da razão prática*? Discorda-se, igualmente, acerca da estrutura dos argumentos parciais envolvidos em uma tal dedução: afinal, qual é exatamente a estrutura da prova da legitimidade da atribuição da liberdade à vontade de todos os seres racionais ocorrente na segunda subseção, intitulada justamente *A liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais*? Apela-se ao que é atinente à razão teórica para concluir, por analogia, ao que convém à razão prática? Ou apela-se ao que convém à razão em geral de sorte a se poder concluir pela necessária pressuposição da liberdade tanto em ordem teórica quanto em ordem prática? Além disso, o que precisamente é provado com esse argumento? A validade e/ou realidade objetiva da liberdade concebida como *espontaneidade* (capacidade de agir segundo princípios autoimpostos, sejam eles morais, sejam eles meramente prudenciais) ou como *autonomia* (capacidade de agir segundo princípios *puros* autoimpostos)? E o que dizer do ‘suposto’ círculo argumentativo da terceira subseção, intitulada *Do interesse que se prende às ideias da moralidade*? Trata-se de um círculo vicioso ou de uma petição de princípio? Como quer que seja, trata-se de um problema aparente ou de um problema real?

No estudo que segue, não se buscará solucionar um a um os problemas que se enfrenta na interpretação da terceira seção da *Fundamentação*, problemas que, como se pode perceber, estando sujeitos a uma plethora de respostas diferentes, aguardam ainda um tratamento capaz de lograr algum acordo. Buscar-se-á, ao contrário, examinar tão-somente uma dificuldade, a qual, pretende-se, condiciona a compreensão das demais: a suposta confusão entre *espontaneidade* e *autonomia* da vontade, confusão essa que seria cometida por Kant no início mesmo da terceira seção (na primeira subseção, intitulada *O conceito da liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade*).

\*\*\*

A terceira seção da *Fundamentação* debuta com a caracterização da vontade em geral como uma causalidade livre (atinente apenas aos seres racionais) e da liberdade como a qualidade de operar independentemente de qualquer determinação

causal extrínseca (onde a liberdade, portanto, é definida negativamente como a qualidade de não ser determinado por causas extrínsecas). Dessas caracterizações, segue-se que a vontade, por ser uma causalidade, é uma capacidade de produzir seus objetos e, por ser livre, que essa produção se faz independentemente de qualquer determinação extrínseca. Igualmente, por ser causalidade e por toda causalidade ser sujeita a leis, a vontade é sujeita a leis. Como, ademais, a vontade é livre, a sua sujeição a leis não pode se dar por força de uma imposição extrínseca. Em vista disso, as leis que governam a vontade devem ser leis autoimpostas (não podendo, sobretudo, ser a vontade compreendida como sujeita às leis naturais que regem a faculdade de desejar) e, por conseguinte, a vontade se determina à produção de seus objetos (se determina como causalidade) por si mesma, *no e pelo* próprio querer do agente. Como, então, chama-se *heteronomia* à determinação de uma causalidade a operar por *força de e em conformidade com* leis que lhe são extrínsecas, chamar-se-á *autonomia* à autodeterminação de uma causalidade, definindo-se, assim, positivamente a liberdade em termos de autonomia.

Alcança-se aqui o lugar próprio da confusão atribuída à Kant na primeira subseção da terceira seção da *Fundamentação*. Como Kant afirma que uma vontade que se autodetermine, que seja “em todas as suas ações uma lei para si mesma” (GMS, AA 04: 447), é *uma e mesma coisa* que uma vontade que se sujeita ao princípio que estabelece que não se deve agir senão segundo uma máxima que possa também tomar a si mesma por objeto como uma lei universal (princípio que, observe-se, é fórmula do imperativo categórico), temos que vontade autônoma e vontade moral (vontade moralmente boa) são numericamente idênticas, embora sejam qualitativamente, isto é, no modo de conceber, distintas.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Dito de outro modo: a vontade livre (no sentido positivo de liberdade) é idêntica numérica e qualitativamente à vontade autônoma, isto é, ao querer do agente que (em todas as suas ações) sua vontade seja lei para si mesma. Porém, o querer do agente que sua vontade seja lei para si mesma, de um lado, é apenas numericamente idêntico ao querer como princípios de ação apenas aqueles que, em seu querer, são também passíveis de serem queridos como princípios válidos universalmente. Como, de outro lado, o querer como princípios de ação apenas aqueles que, em seu querer, possam ser igualmente queridos como universalmente válidos é perfeitamente idêntico a uma vontade autônoma em sentido estrito, uma vontade que tem como princípio constitutivo “não escolher de outro modo senão de modo tal que as máximas de sua vontade sejam compreendidas ao mesmo tempo como uma lei universal” (GMS, AA 04: 440), e como esta última é igualmente idêntica numérica e qualitativamente a uma vontade submissa à lei moral, temos finalmente que uma vontade que se quer lei para si mesma (uma vontade *espontânea* ou autônoma, digamos, *lato sensu*) é numericamente, mas não qualitativamente, idêntica a uma vontade submissa à lei moral (a uma vontade autônoma *stricto sensu*). Dentre outras considerações sobre vontade autônoma *stricto sensu* e autonomia *stricto sensu*, encontramos: a vontade autônoma é uma *vontade universalmente legislante*, isto é, “uma vontade que legisla universalmente através de todas as suas máximas” (GMS, AA 04: 432); a autonomia “é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (GMS, AA 04: 436); como princípio supremo da moralidade, “a autonomia da vontade é a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)”, de modo que o seu princípio é “não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer” (GMS, AA 04: 440).

Não são poucos os intérpretes que denunciam semelhante identificação como espúria.<sup>4</sup> A valer a identificação numérica de uma vontade como capacidade autolegislativa e autodeterminante em geral<sup>5</sup> com uma vontade que é mais que uma mera capacidade de se autodeterminar universalmente (autolegislar) e de se autodeterminar particularmente a esta ou aquela ação a partir da autodeterminação universal (lei autoimposta), com uma vontade que se autodetermina universalmente de modo puro (cujas leis são independentes de qualquer qualidade atinente aos objetos possíveis da volição),<sup>6</sup> obtém-se como resultado que toda vontade, por ser vontade, seria já uma vontade moral (moralmente boa). O que, por sua vez, acarretaria que as ações contrárias ou simplesmente conformes (não executadas por força da lei) não seriam espontâneas. De onde: por não serem espontâneas (autodeterminadas), estariam sujeitas à heteronomia natural (necessidade natural),<sup>7</sup> não sendo, em última análise, imputáveis ao agente.

Em face de uma tal ilicitude, seria necessário enfatizar que a espontaneidade (autonomia *lato sensu*) consiste em uma concepção moralmente neutra da liberdade (em seu sentido positivo). Sendo assim, a título de concepção anterior e independente em relação à autonomia moral (autonomia *stricto sensu*), seria compatível tanto com esta última quanto com a heteronomia moral – heteronomia essa (heteronomia *lato sensu*) que, enquanto um tipo particular de operação espontânea, deveria, por seu turno, ser distinguida da heteronomia típica da necessidade natural (heteronomia *stricto sensu*), a qual se mostra incompatível com o conceito mesmo de vontade.

Postas as coisas nestes termos, a espontaneidade, enquanto noção positiva da liberdade implicada na concepção da vontade em geral como causalidade livre, deveria ser, como já indicado, compreendida como a capacidade de agir segundo princípios autoimpostos, sejam esses princípios morais ou meramente pragmáticos.<sup>8</sup> Assim entendida, a espontaneidade deveria ser tomada como elemento constitutivo fundamental à essência do querer ou vontade em geral e, por conseguinte, concebida como determinante da *forma do querer em geral*, forma essa que encontraria sua expressão canônica no chamado *princípio da incorporação* apresentado na *Religião nos limites da simples razão*:

(...) a liberdade do arbítrio <Willkür> é de natureza de tal modo peculiar que apenas pode ser determinada a agir por um móvel <Triebfeder> qualquer na medida em que o ser humano o tenha incorporado em sua máxima (o tenha tomado como regra

<sup>4</sup> Dentre outros, Paton (1971, p. 213), Wolff (1973, pp. 121-122) e Allison (1990, p. 95; 2012, pp. 287-288).

<sup>5</sup> A qual é, por certo, uma vontade livre (em sentido positivo) ou uma vontade espontânea (capaz de agir segundo princípios autoimpostos) ou, ainda, uma vontade autônoma *lato sensu*.

<sup>6</sup> Uma vontade que é, portanto, autônoma *stricto sensu*.

<sup>7</sup> Como será indicado a seguir, também a heteronomia poderia ser distinguida entre heteronomia *stricto sensu* (heteronomia natural) e heteronomia *lato sensu* (heteronomia moral).

<sup>8</sup> O modelo de análise da vontade exposto a seguir baseia-se naquele apresentado por Allison (1996, pp. 129-142).

universal para si mesmo, de acordo com a qual quer se conduzir). (RGV, AA 06: 23-24.)

Todas as contas feitas, os conceitos fundamentais da filosofia moral kantiana seriam apresentados como segue. A autonomia *stricto sensu* (autonomia moral) consistiria em uma espécie de espontaneidade (autonomia *lato sensu*), espécie essa contraposta à heteronomia moral (heteronomia *lato sensu*). Como espécie, seria mais que a mera capacidade de se impor princípios face aos quais o querer se (auto) determina particularmente por certos cursos de ação antes que outros:<sup>9</sup> seria a capacidade de fazer isso (resumidamente: a capacidade de ser uma lei para si mesma) *independentemente de qualquer qualidade atinente aos objetos da volição*.<sup>10</sup> Essa autonomia, como capacidade de autolegislação ou de autodeterminação universal pura, seria, ela sim, apta a figurar como noção recíproca ou numericamente idêntica àquela da moralidade (determinação pela lei moral). A heteronomia *lato sensu* (heteronomia moral), por sua vez, consistiria em uma espécie de espontaneidade contraposta à autonomia (*stricto sensu*), definível como qualidade ou capacidade da vontade de ser uma lei para si mesma (espontânea, portanto) tendo em vista justamente as qualidades dos objetos da volição, tendo em vista a satisfação de inclinações e desejos do agente.<sup>11</sup>

Um tal modelo de análise dá azo a uma complexa teoria da vontade, a qual pode ser esquematizada como segue: caberia distinguir, em primeiro lugar, a vontade como capacidade executiva ou capacidade de determinação particular (determinante da ação), chamada de arbítrio <Willkür>, da vontade como capacidade legislativa ou capacidade de determinação universal, determinante da lei segundo a qual será escolhida a ação, a qual é chamada de vontade *stricto sensu* <Wille>.<sup>12</sup> Em segundo lugar, no que concerne ao arbítrio, distinguir-se-ia o *arbitrium brutum*, sujeito à necessidade natural (causal ou patologicamente determinado por impulsos, inclinações e desejos naturais sensíveis) e, por conseguinte, heterônomo *stricto sensu*, do *arbitrium sensitivum liberum*, ou, simplesmente, livre-arbítrio, o qual, embora afetado sensivelmente por impulsos, inclinações e desejos, não seria por eles determinado (Cf. KrV, A 534/B 562 e A 802/B 830). O livre-arbítrio, então, seria livre em sentido negativo (independência de condições naturais sensíveis) e, por isso mesmo, igualmente livre em sentido positivo: determinar-se-ia particularmente a agir de tal ou qual modo a partir da representação de leis – ou, se preferir-se, o livre-arbítrio seria essencialmente caracterizado por uma espontaneidade particular

<sup>9</sup> Essa característica definiria tão-somente o seu gênero.

<sup>10</sup> Característica que definiria a diferença específica da autonomia moral.

<sup>11</sup> “Se a vontade busca a lei que deve determiná-la *em qualquer outro lugar* que não seja a aptidão de suas máximas para uma legislação universal própria, por conseguinte, se, indo além de si mesma, vai buscá-la na qualidade de qualquer um de seus objetos, o resultado então será sempre *heteronomia*” (GMS, AA 044: 441).

<sup>12</sup> Na *Fundamentação*, segundo Allison (1990, pp. 130-131), Kant anteciparia, de certo modo, a dualidade de funções explicitada pelo par *Wille-Willkür* introduzido expressamente na *Metafísica dos costumes*.

encarnada no princípio da incorporação.<sup>13</sup> Em terceiro lugar, consistindo o agir segundo a representação de leis em determinar-se particularmente por um certo curso de ação em função de leis elas mesmas escolhidas ou adotadas pelo agente, seguir-se-ia que a determinação particular espontânea (autodeterminação particular) implica uma determinação universal igualmente espontânea (autodeterminação universal). A noção de vontade como capacidade legislativa <Wille> seguir-se-ia, por conseguinte, da noção de vontade como livre-arbítrio <Willkür>. Ora, a vontade *stricto sensu* (capacidade legislativa), por seu turno, poderia autodeterminar-se (autodeterminação universal) seja por uma legislação pura, adotando princípios normativos que não contemplem de modo algum as qualidades dos objetos possíveis do querer, seja por uma legislação materialmente afetada (levando em conta justamente as qualidades dos objetos de volição). No primeiro caso, tratar-se-ia de uma vontade pura ou moralmente autônoma e, no segundo, de uma vontade impura ou moralmente heterônoma. Como, ademais, chama-se vontade *lato sensu* ao complexo livre-arbítrio + vontade (*stricto sensu*), o arbítrio livre governado por uma vontade (moralmente) autônoma é uma vontade (*lato sensu*) moralmente boa e o arbítrio livre governado por uma vontade (moralmente) heterônoma é uma vontade (*lato sensu*) moralmente má.<sup>14</sup>

Semelhante modelo de análise parece conformar os argumentos expostos nas subseções subsequentes – parece conformar, em particular, o exame da validade ou realidade objetiva da liberdade na segunda subseção e, *eo ipso*, o exame do “suposto” círculo vicioso da terceira subseção.<sup>15</sup> Como se pode notar, o modelo apresentado impõe a admissão de duas possibilidades, opostas e concorrentes, para o complexo livre-arbítrio + vontade: autodeterminar-se por princípios ou leis puras (morais) ou autodeterminar-se por princípios ou leis que levam em conta aspectos materiais atinentes à influência do desejo e das inclinações sensíveis. O modelo admite, pois, como plausível a hipótese de uma vontade (*lato sensu*) que se autodetermine exclusivamente por imperativos hipotéticos. Dito de outro modo: admite a hipótese de uma vontade espontânea e não autônoma. Ora, as dificuldades avançadas, por exemplo, à interpretação do argumento em favor da objetividade da liberdade (prova de que um agente pode apenas agir sob a pressuposição de sua própria liberdade) parecem decorrer, em sua forma mais geral, da assunção justamente da possibilidade de um agente espontâneo e não moral (não autônomo em sentido estrito). Com efeito, se a prova se mostra apta a estabelecer que só é possível agir sob a suposição de sua

<sup>13</sup> Desse ponto vista, o livre-arbítrio poderia escolher a ação em acordo ou em desacordo com o princípio ou máxima adotado, justificando, assim, a possibilidade da prevaricação. Sobre a prevaricação, ver GMS, AA 04: 424.

<sup>14</sup> Em tais circunstâncias, poder-se-ia explicar como um agente que excepciona eventualmente (ao prevaricar) um princípio moralmente bom por ele adotado ainda é, em certo sentido, moralmente bom.

<sup>15</sup> Dado que um dos arcos do círculo, se for mesmo um círculo, é constituído justamente pela passagem da liberdade para a moralidade. Sobre os argumentos em questão, veja-se, por exemplo, Almeida (1997, pp. 175-202); Henrich (1998, pp. 303-341) e, mais recentemente, Espírito Santo (2018, pp. 135-159).

própria espontaneidade, então, nada poderia ainda ser estabelecido acerca da liberdade como autonomia *stricto sensu*.<sup>16</sup>

Face ao exposto, considere-se a plausibilidade, que, ao menos à primeira vista, parece indisputável, da assunção de agentes espontâneos não autônomos, de agentes autodeterminados universalmente apenas por imperativos hipotéticos. A principal dificuldade com uma tal concepção parece dizer respeito à incompatibilidade engendrada pela assunção de agentes ou vontades espontâneas não autônomas *stricto sensu* com a alegação kantiana de que na ação moral, na ação por dever, o determinante exclusivo da vontade nada mais é do que a *forma do querer em geral* ou, se preferir-se, *o princípio formal do querer em geral*:

Onde, pois, pode residir esse valor se ele não deve estar na vontade em relação com o esperado efeito dela? Ele não pode estar em outro lugar *senão no princípio da vontade*, abstração feita dos fins que possam ser efetuados por tal ação; pois a vontade está bem no meio entre seu princípio *a priori*, que é formal, e sua mola propulsora *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa bifurcação, e, *visto que a vontade tem de ser determinada por alguma coisa, então ela terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando uma ação ocorre por dever*, visto que lhe foi subtraído todo princípio material. (GMS, AA 04: 400, último grifo nosso)

A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem de ser um imperativo categórico, conterà, portanto, de maneira indeterminada com respeito a todos os objetos, a mera *forma do querer em geral*, e isso aliás, enquanto *autonomia*; isto é, a aptidão da máxima de toda boa vontade a se tornar uma lei universal é ela própria a única lei que a vontade de todo ser racional se impõe, sem meter por baixo como fundamento qualquer mola propulsora e interesse da mesma. (GMS, AA 04: 444)

Ora, parece claro que, se na ação moralmente boa, na ação por dever, o determinante da vontade é a *forma do querer em geral*, não é admissível uma caracterização dessa forma que acarrete a sua compatibilidade com a heteronomia moral (heteronomia *lato sensu*). Como já apontado, pretende-se que a espontaneidade (autonomia *lato sensu*), na qualidade de forma do querer ou da vontade em geral possa ser atualizada, quer como vontade espontânea autônoma *stricto sensu* (como vontade moral ou moralmente boa), quer como vontade espontânea heterônoma *lato sensu* (vontade espontânea não autônoma, vontade que se autodetermina universalmente, nesta ou naquela ocasião, ou talvez mesmo sempre, apenas por imperativos hipotéticos). Assim, por estar em relação de gênero para espécie, não parece possível que a espontaneidade conte como determinante exclusivo de uma vontade moralmente boa e, por isso mesmo, malgrado as aparências em contrário, que cumpra o papel de *forma do querer em geral*.

<sup>16</sup> Não raro, a dificuldade se apresenta de forma reduplicada, assumindo que, no argumento em questão, buscar-se-ia, equivocadamente, passar de uma espontaneidade lógica (ou teórica), a espontaneidade do poder de julgar (cujo exercício implicaria uma agência espontânea não sujeita à lei moral) para uma espontaneidade prático-transcendental (a espontaneidade da vontade, cujo exercício, ao fim e ao cabo, poderá ser ou autônomo *stricto sensu* ou heterônomo *lato sensu*).

Postas as coisas nestes termos, faz-se necessário retomar a análise da noção de vontade exposta na segunda seção da *Fundamentação*, análise essa que é subjacente ao argumento da primeira subseção da terceira seção. Retome-se, pois, a passagem que, de resto, introduz de forma altamente condensada o que convém essencialmente à vontade e da qual se pretende derivar a distinção entre espontaneidade e autonomia *stricto sensu*.

Toda coisa da natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação de leis*, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade*. Visto que se exige a *razão* para derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que razão prática. Se a razão determina a vontade infalivelmente, então as ações de tal ser, que são reconhecidas como objetivamente necessárias, também são necessárias subjetivamente, isto é, a vontade é uma faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom. Mas, se a razão por si só não determina suficientemente a vontade, esta está submetida ainda a condições subjetivas (certas molas propulsoras), que nem sempre concordam com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como efetivamente acontece no caso dos homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, em conformidade com leis objetivas, é *necessitação*; isto é, a relação das leis objetivas com uma vontade não inteiramente boa é representada como a determinação da vontade de um ser racional, é verdade, por razões da razão, às quais, porém, essa vontade não é por sua necessariamente obediente. (GMS, AA 04: 412-413)

Dada a passagem acima, cabe explicitar primeira e principalmente o que está envolvido no exercício da faculdade racional prática, isto é, no exercício da vontade. Pode-se dizer que *agir segundo a representação de leis* implica, em primeiro lugar, que o agente represente certas regras universais como leis válidas para si: deve querê-las como regras válidas universal e necessariamente (como leis) no domínio de suas ações possíveis (para si). De onde se segue que a constituição de princípios práticos subjetivos ou máximas (como determinações universais da vontade)<sup>17</sup> é função do próprio querer do agente, de sorte que toda determinação universal da vontade do agente é sempre uma autodeterminação. Em segundo lugar, como querer certas regras universais como leis para si implica querer que suas ações sejam queridas em função dessas leis, temos que querer executar certas ações é uma e mesma coisa que autodeterminar-se particularmente a sua execução apenas na medida em que se mostram *deriváveis* dessas leis. Dito de outro modo, o querer de uma ação, a autodeterminação particular do agente, é sempre o querer da ação sob perspectiva definida por um princípio igualmente querido. Não havendo lugar para uma vontade

<sup>17</sup> “*Máxima* é o princípio subjetivo para agir e tem de ser distinguida do *princípio objetivo*, a saber, da lei prática. Aquela contém a regra prática que a razão determina em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a ignorância ou também com as inclinações do mesmo) e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, e o princípio segundo o qual ele *deve agir*, isto é, imperativo” (GMS, AA 04: 420-421, nota).



ou querer sem princípios, não há lugar para ações circunstanciais (ações determinadas pelas circunstâncias ou de modo exclusivamente circunstancial): semelhantes ações são ações cegas e, por conseguinte, ainda que sejam ações *de facto*, não o são de direito. Em terceiro lugar, segue-se das observações anteriores que a vontade constitui uma unidade indissociável e cogente de dois aspectos: a autodeterminação universal, o querer que uma regra seja lei ou princípio, e a autodeterminação particular, o querer de uma ação particular por força da autodeterminação universal (Cf. Bittner, 2003, pp. 07-25).

Face ao exposto, pode-se retomar o papel do princípio da incorporação como expressão canônica da forma geral do querer: algo só é objeto do querer ou da vontade na medida em que for incorporado a algum princípio universal. Se o princípio da incorporação pode ser identificado com a forma do querer em geral, então, o querer e o incorporar deverão consistir em uma e mesma coisa, não havendo querer sem incorporação e incorporação sem querer. Como, ademais, obtém-se a título de corolário do esquema de análise da noção de vontade exposto acima que o querer é uma e mesma coisa que a autodeterminação (universal e particular), segue-se que, se querer é incorporar e querer é autodeterminar-se, incorporar e autodeterminar-se são uma e mesma coisa. Sendo assim, dado que um agente apenas se autodetermina a uma ação particular (a fazer algo) se essa ação for incorporada em algum princípio fundamental seu (a alguma regra que ele quer como sua lei ou máxima) e dado o nexó intrínseco entre autodeterminação universal (o querer da lei) e autodeterminação particular (o querer da ação como caso da lei), o agente querer o fazer particular (a ação) em função do princípio (da sua lei) é, por isso mesmo, querer o princípio concretizado no fazer particular e querer o fazer particular universalizado em seu princípio. Ademais, pelo significado mesmo do que é querer uma regra universal como determinação universal da vontade realizável em casos particulares, em cada caso de ação, quer-se concomitantemente, de um lado, a validade para si da regra universal e, de outro, a ação cuja legalidade é posta por sua incorporação à regra, de sorte que, a cada nova circunstância de ação, deve-se querer a ação *na* e *pela* regra querida como lei.<sup>18</sup> Observe-se, contudo, que, ainda que querer realizar uma ação seja querê-la *na* e *pelo* princípio querido (querê-la incorporada ao princípio) e que querer o princípio seja querê-lo *na* ação (conformando a ação), não é possível pretender-se que querer o princípio também seja querê-lo *pela* ação. Com efeito, não pode haver completa simetria entre o querer do princípio e o querer da ação: fosse o princípio querido *na* e *pela* ação, o querer da lei (a autodeterminação

<sup>18</sup> Com efeito, não parece bastar que o agente meramente *queira* que as regras universais valham como leis para si, sendo necessário que as *faça* leis para si: o agente deveria, pois, fazer, em cada circunstância de ação, da regra o princípio determinante da escolha e da ação escolhida um caso do princípio subjetivo ou máxima (isto é, deve, no que concerne à ação, escolhê-la por compreendê-la ou interpretá-la como um caso da regra), fazendo, desse modo, da regra um princípio universal e necessário para si.

universal) seria meramente circunstancial, seria um querer cego e, mesmo que fosse um querer *de facto*, não o seria de direito.

Ora, para que uma certa regra universal seja legítima, legal ou justificadamente querida como princípio ou lei *por* e *para* um agente, faz-se necessário que esse querer (autodeterminação universal) seja ele mesmo submetido à *forma do querer em geral*. Então, se a autodeterminação universal deve responder ao modo de funcionamento geral do querer (a incorporação), a regra universal deve ser querida apenas na medida em que incorporada em um princípio (igualmente querido pelo agente) que lhe seja superior. Como indicado, as regras universais (as possíveis máximas ou possíveis princípios práticos subjetivos), quando adotadas pelo agente como suas leis, estão para as ações particulares como universais que as conformam, que lhes dão a forma da lei, de sorte que estão para ações particulares (na autodeterminação particular) como a forma está para a matéria. Essas mesmas regras, porém, enquanto são também objetos possíveis do querer (como algo que pode ser querido como lei), são elas mesmas tomadas por particulares (cada regra é uma dentre os possíveis candidatos a lei), de sorte que, na autodeterminação universal (na escolha de uma lei para si), as regras constituem a matéria a ser conformada (a ter conferida a forma da lei, a legalidade) por algum princípio superior que opere, em relação a elas, como forma.<sup>19</sup> A adoção ou escolha de uma regra como lei exige, então, para sua legitimidade, que ela (a regra) seja apresentada como caso de um princípio mais fundamental. Pode-se, em vista disso, dizer que, na autodeterminação universal, quer-se uma regra como lei ou princípio por força de um outro princípio, querendo-se simultaneamente este outro princípio mais fundamental concretizado na regra e a regra universalizada no princípio. Ademais, como, de um lado, querer a regra como lei implica também querê-la concretizada na ação, então, em última análise, querer uma regra como lei implica querer o princípio fundamental, imediatamente realizado na regra, mediamente realizado na ação. E como, por outro lado, querer a ação implica querê-la universalizada na regra que se quer universalizada no princípio fundamental, então, em última análise, autodeterminar-se particularmente implica querer a ação, imediatamente universalizada na regra, mediamente universalizada no princípio fundamental.

Agora, se a diversidade numérica das regras se define pela diversidade de seus conteúdos materiais (quer por serem atinentes a diferentes domínios particulares de ação ou diferentes aspectos da vida do sujeito, quer por, atinentes a um mesmo domínio de ação, divergirem em suas prescrições), ainda que essas regras possam ser formais em relação às ações possíveis (conformam as ações dando-lhes a forma da lei), a lei para a escolha de leis (a regra para as regras) deverá tomá-las como matéria para nelas realizar sua forma. Dado, porém, que a lei das regras deve poder

---

<sup>19</sup> Observe-se, de passagem, que esse princípio fundamental, sob pena de regresso ao infinito, não poderá ser querido legitimamente senão por si mesmo.

ser aplicável à diversidade material das mesmas (para poder conformar regras acerca toda e qualquer matéria, domínio ou aspecto da vida do agente), ela mesma deverá ser puramente formal (sem remissão a qualquer domínio particular de ações possíveis, sem remissão, portanto, a qualquer qualidade concernente aos objetos possíveis do querer). Nada resta, portanto, ao princípio supremo da legalidade da vontade senão o querer da forma mesma da legalidade (a necessidade e a universalidade) como conformadora de toda regra que venha a ser admitida como lei ou princípio subjetivo (máxima).

Contudo, a necessidade e universalidade exigidas para que uma regra seja escolhida legalmente não podem possuir o mesmo caráter que a necessidade e universalidade que lhes será conferida uma vez escolhidas pelo agente. Em vista disso, dado que, se acolhidas como leis, tanto sua universalidade quanto sua necessidade serão subjetivas (serão queridas e feitas válidas no domínio de ações possíveis do agente que as acolhe e serão necessárias apenas enquanto o agente as quer e as faz infalíveis para si), segue-se, de um lado, que a universalidade requerida pelo princípio supremo deverá ser objetiva (validade universal no domínio de ações possíveis de todos os agentes possíveis; no caso, de todos os seres racionais) e, de outro lado, que a necessidade requerida deverá advir de sua admissibilidade como lei por todo e qualquer agente racional possível, na medida em que é racional, sendo, pois, igualmente objetiva.

Se o modelo de análise esboçado acima for plausível, o princípio supremo da escolha de regras para a vontade é um e o mesmo que o princípio determinante da forma do querer em geral (a saber, o princípio da incorporação), que, por seu turno, é um e o mesmo que o princípio supremo da moralidade expresso pelo imperativo categórico. E, sendo assim, o princípio que determina a essência do querer é um e o mesmo que o princípio que determina a natureza do bem querer. Que as coisas se passem desse modo, no entanto, parece conduzir diretamente à dificuldade que o modelo analítico que distingue espontaneidade de autonomia pretendia evitar: se a vontade é o querer na forma da lei (o querer de ações com base em princípios apenas são legitimamente queridos se objetivamente válidos) e se o querer na forma da lei é o querer moralmente bom, como não agir senão moralmente bem? E, sendo assim, como imputar ao agente uma ação moralmente reprovável?

Para esboçar uma resposta a tal problema, parece necessário levar em conta o modo como a distinção entre *estar sujeito à lei* e *obrigar-se pela lei* (submeter-se à lei a qual se está sujeito) se organiza face ao peculiar modo de ser da vontade como faculdade racional prática.<sup>20</sup> Deve-se, em primeiro lugar, observar que não parece

<sup>20</sup> A distinção entre *estar sujeito* e *ser submisso às leis morais* é fundamental ao movimento argumentativo da terceira seção da *Fundamentação*. Com efeito, é essa diferença que responde pela exigência da prova da possibilidade de um imperativo categórico (a qual alcança seu ponto culminante apenas na quarta subseção, intitulada *Como é possível um imperativo categórico?*) não obstante os resultados conjugados da primeira e da segunda subseções, a saber, que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e mesma coisa” (GMS, AA 04: 447) e que “todo

razoável supor que a vontade tenha a forma que tem por ser uma faculdade natural. Supô-lo equivaleria a assumir que, como faculdade natural, é conformada a operar do modo como opera por força da necessidade natural, assumindo-se, por conseguinte, que ela é intrinsecamente heterônoma em sentido estrito.<sup>21</sup> Antes, parece mais razoável supor que ela nada mais seja que a resultante da arregimentação de uma faculdade natural e seus produtos (a faculdade natural de desejar) mediante a sua submissão a certas leis ou princípios normativos fundamentais que, por normativos, não são e não podem ser eles mesmos *dados à razão*, mas apenas *postos pela razão*. Se for assim, a forma do querer em geral, não sendo *dada ao* agente, mas *posta pelo* mesmo, deverá, antes de qualquer coisa, ser querida pelo agente como algo válido para si. Se, então, o próprio princípio conformador do querer ou da vontade em geral deve ser objeto do querer do agente, sob pena de se pretender contraditoriamente haver *um querer* antes de haver *o querer* ele mesmo, deverá ser possível distinguir um ato de vontade absolutamente originário pelo qual se constitui a forma da vontade em geral, uma autodeterminação originária da vontade, e atos derivados pelos quais a vontade se autodetermina universalmente (segundo a sua forma) por esta ou aquela regra de conduta (convertendo-a em máxima do agente) e, em função desta, autodetermina-se particularmente por esta ou aquela ação. Apenas se for assim, apenas como um poder autoconstituído (“como soberana absoluta de suas próprias leis” e “não como arauto” sabe-se lá de qual “natureza tutelar” [GMS, AA 04: 425]), será possível dizer que a vontade é um poder constituído por princípios normativos.

Ora, é em termos de uma contraposição análoga entre um *ato originário* e *atos derivativos* que Kant, na *Religião nos limites da simples razão*, introduz o fundamento do *mal radical* (uma *propensão* para o mal) que assola a vontade humana como uma degradação originária deliberada da *predisposição* para o bem que é a predisposição à personalidade (cf. *RGV*, AA 06: 27-28.). Tal contraposição pode, *mutatis mutandis*, lançar alguma luz naquilo que concerne à inteligibilidade de um possível *feito* absolutamente originário autoconstitutivo da razão (correspondente ao *facto da razão* da *Crítica da razão prática*).<sup>22</sup>

---

ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade* é, por isso mesmo, de um ponto de vista prático, realmente livre, isto é, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à ideia da liberdade” (GMS, AA 04: 448). É essa diferença, por conseguinte, que permite a afirmação, na terceira subseção, de que ainda não se pode discernir claramente “*donde adviria que a lei moral obrigue*” (GMS, AA 04: 450). Mais que isso, é a reflexão sobre a diferença em questão que, subjacentemente, preside, ainda na terceira subseção, a suspeição e a subsequente abolição da suspeição de viciosa circularidade na argumentação até então apresentada, constituindo, assim, os passos preparatórios à prova da quarta subseção.

<sup>21</sup> Dito de um modo geral: não parece razoável, pelas mesmas razões, pretender quer que a vontade seja uma faculdade fundada na natureza empírica dos seres racionais, quer que seja uma faculdade fundada em uma natureza metafísica ou transcendente destes seres (tomados como coisas em si).

<sup>22</sup> Acerca do *facto da razão* e, sobretudo, acerca das dificuldades que cercam a interpretação dessa noção, ver Almeida (1998, pp. 53-81).

Nada é, contudo, moralmente (i.e., imputavelmente) mau senão o que é feito por nós. Porém, pelo conceito de uma propensão é compreendido um fundamento determinante do arbítrio *que precede todo ato* e, portanto, que não é ele mesmo ainda um *ato*. Haveria, portanto, uma contradição no conceito de uma simples propensão se essa expressão não pudesse, de algum modo, ser tomada em dois sentidos diferentes, ambos, contudo, reconciliáveis com o conceito de liberdade. Ora, o termo ‘ato’ pode em geral aplicar-se tanto ao uso da liberdade através do qual a máxima suprema (seja a favor ou contra a lei) é adotada no arbítrio quanto ao uso pelo qual as ações elas mesmas (materialmente consideradas, i.e., com respeito aos objetos do arbítrio) são performadas de acordo com a máxima. A propensão ao mal é um feito no primeiro sentido (*peccatum originarium*) e, ao mesmo tempo, o fundamento formal de todo ato contrário a lei de acordo com o segundo, [isto é, de um feito] que resiste à lei materialmente e é, então, chamado vício (*peccatum derivativum*); e o primeiro indubitavelmente permanece, mesmo que o segundo possa ser repetidamente evitado (...). O primeiro é chamado de um feito inteligível, cognoscível através apenas da razão, à parte de qualquer condição temporal; o segundo é sensível, empiricamente dado no tempo (*factum phenomenon*). (RGV, AA 06: 31)

O *mal radical*, a (auto) constituição da vontade que contempla o ocasional desvio do princípio supremo da moralidade, é apresentado como uma *propensão* universal para o mal (Cf. RGV, AA 06: 32), a qual tem, como forma extrema, a propensão do livre-arbítrio para a reversão da ordem moral mediante a adoção de máximas que subordinam a motivação da lei moral às motivações do amor-próprio. Em tais circunstâncias, é chamado de *depravação* (*vitiositas, pravitas*), ou *corrupção* (*corruptio*), ou, ainda, *perversidade* (*perversitas*) do coração humano (RGV, AA 06: 30). A forma geral dessa propensão para o mal, contudo, parece ser definida por sua forma mais branda, a *fragilidade* (*fragilitas*), da qual as demais formas (a impureza e a perversidade) diferem em grau (RGV, AA 06: 29-30). A fragilidade, a qual, segundo Kant, seria expressa na “queixa de um apóstolo: ‘o que deveria, não faço!’” (RGV, AA 06: 29), é caracterizada como a incorporação da lei moral nas máximas do arbítrio de tal modo que, embora a lei seja um motivo irresistível objetivamente, ela é subjetivamente mais fraca que as motivações originárias das inclinações. Nos termos da *Fundamentação*,<sup>23</sup> a fragilidade seria o próprio de uma vontade que não é determinada infalivelmente pela razão. Nos casos em que a vontade não é suficientemente determinada pela razão, a vontade é sujeita a certas motivações (ou molas propulsoras) subjetivas (advindas de desejos e inclinações) de sorte que “as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, em conformidade com leis objetivas, é *necessitação*” (GMS, AA 04: 412-413). Uma tal vontade imperfeitamente racional, a valer a tese de que o princípio formal do

<sup>23</sup> A diferença terminológica, manifesta na passagem de um discurso sobre a incorporação de particulares à universais (de ações em máximas e de máximas na lei moral), que parece reger a *Fundamentação*, para a incorporação de universais em particulares (no caso, da lei moral em máximas) da *Religião* é devida, pode-se sugerir, a uma diferença de ênfase dada a um ou outro dos movimentos complementares constitutivos da incorporação: a universalização de casos em princípios na *Fundamentação* e a concretização de princípios em casos na *Religião*.

querer (a forma do querer em geral) é numericamente idêntico (é um e o mesmo) que o princípio supremo da moralidade, *está sujeita* às “razões da razão” (por estar sujeita à lei, isto é, ao princípio moral como forma do querer em geral, está sujeita a máximas moralmente boas), mesmo que *não se submeta necessariamente* a elas (mesmo que, por força de um *peccatum originarium*, seja-lhe sempre possível, ainda que nunca o faça, desobedecer ou transgredir a lei). E, sendo assim, pode-se dizer que nem mesmo o pior ser humano pode repudiar a lei moral, quaisquer que, em atitude de rebelde desobediência à lei, sejam suas máximas (RGV, AA 06: 36 ).

Postas as coisas nesses termos, a forma do *mal radical* (a forma da propensão para o mal em geral) encontra a sua expressão equivalente na *Fundamentação* na apresentação daquilo que se poderia chamar de *forma da prevaricação em geral* (ou forma da transgressão de princípios práticos):

Ora, se prestarmos atenção em nós mesmos por ocasião de toda transgressão de um dever, descobriremos que, em realidade, não queremos que nossa máxima se torne uma lei universal, pois isso nos é impossível, mas é antes o contrário dela que deve continuar a ser universalmente uma lei; só que nos damos a liberdade de fazer uma *exceção* a ela em nosso favor ou (só mesmo desta vez) em proveito de nossa inclinação. (GMS, AA 04: 424)

No caso de uma transgressão a algum princípio prático (a alguma máxima legitimamente assumida ou autoimposta), a ação pela qual se transgride o princípio constituiria uma exceção ao princípio. Desse modo, antes que implicar o abandono do mesmo, implicaria, isto sim, o reconhecimento de sua validade. O que, por seu turno, implicaria, em última análise, que “na realidade, reconhecemos a validade do imperativo categórico e apenas nos permitimos (com todo respeito pelo mesmo) algumas exceções ao que nos parece sem importância e que nos vemos forçados a fazer” (GMS, AA 04: 424).

Adotar um comportamento desviante em relação a um princípio subjetivo prático implicaria, portanto, em primeiro lugar, que o curso de ação desviante fosse apreendido como oposto àquele legitimado pelo princípio, implicando, assim, que, de algum modo, a ação desviante fosse compreendida e querida em função do próprio princípio que ela transgride.<sup>24</sup> Em tais circunstâncias, poder-se-ia dizer que a ação transgressiva é incorporada, *ainda que negativamente*,<sup>25</sup> no princípio infringido e que a regra universal na qual ela poderia ser *positivamente* incorporada não é alçada à condição de princípio ou máxima do agente.

<sup>24</sup> Não fosse desse modo, a ação e seu querer não constituiriam primariamente uma infração a um certo princípio querido pelo agente, mas uma ação e um querer legitimados por algum outro princípio igualmente querido pelo agente em um impossível conflito princípios (impossibilidade essa determinada por força do regramento da escolha de princípios pela forma do querer em geral, isto é, pelo princípio moral).

<sup>25</sup> Se podemos dizer que na incorporação *positiva* uma ação é querida pela lei (como um caso da lei) e a lei é querida como concretizada na ação, uma incorporação *negativa* seria aquela em que a ação é querida por ser compreendida como um contraexemplo da lei (antes que como um caso de alguma outra lei) e a lei como tendo concretizada a sua violação naquele caso.

A passagem gradativa de uma vontade (auto) constituída de maneira inelutavelmente *frágil* para uma vontade *perversa*, via vontade *impura*, parece conformar-se ao que poderia contar como consequência imediata do dito popular que afirma que a exceção faz a regra. Com efeito, a fragilidade da vontade se manifestaria em ato na concessão de exceções que implicam uma regra a partir da qual são compreendidas como exceções, confirmando assim, pode-se dizer, a regra nos casos não excecionados.<sup>26</sup> A consequência em questão estabeleceria que, quando a exceção se torna regular e o regular, exceção, abandonou-se a regra em prol de sua oposta. Em vista disso, os graus subsequentes da propensão ao mal poderiam, a partir da possibilidade da exceção como característica da insuficiência *eventual* da razão em determinar o querer de ações boas (como o próprio à fragilidade da vontade), ser apresentados como diferenças definidas pelo incremento contínuo dessa fragilidade. Assim, na vontade impura, encontrar-se-ia uma vontade que, por força de prevaricar (por não ser a razão apenas *eventualmente* insuficiente, mas, por sê-lo *no mais das vezes*), requer, para que, antes que as exceções, o agente queira, *a contrario*, fazer aquilo que os princípios do dever determinam que deve ser feito, que outras motivações não morais estejam presentes. Por fim, na vontade perversa, por força de sua impureza (*impuritas, improbitas*), por não ser a razão apenas *no mais das vezes* insuficiente, mas por sê-lo *sempre*, por necessitar-se sempre e cada vez mais de motivações não morais para fazer, *a contrario*, o bem, passa-se a aceitar, como exceção ao próprio princípio formal da vontade, a adoção *eventual* de regras em desacordo com o princípio moral e, por conseguinte, a reversão *eventual* do ordenamento moral.<sup>27</sup>

Caberia, para concluir, executar o exame, mesmo que rápido, da estrutura fina da articulação entre a efetivação da transgressão e natureza autoimposta da vontade. Destacar-se á, aqui, apenas dois dos elementos envolvidos nessa estrutura e, ainda assim, expostos maneira bastante esquemática e incompleta. Como sugerido anteriormente, a vontade se autoconstitui mediante um ato inteligível absolutamente originário pelo qual a razão impõe um princípio normativo que define como *devem ser* as operações vontade, ato originário este que se faz incontornavelmente em *peccatum originarium*. Uma vez que a razão busca submeter ao seu governo uma faculdade natural (de sorte que suas operações e produtos resultem avaliáveis segundo o *bem feito* e o *mal feito*) com vistas à produção de “uma *vontade boa*, não certamente *enquanto meio* em vista em vista de outra coisa, mas, sim, *em si mesma*” (GMS, AA 04: 396), ela não pode, por óbvio, impor princípios determinantes dessa

<sup>26</sup> Que algo conte como exceção, poder-se-ia dizer, confirma a existência de uma regra que, à parte os casos excecionados, estabelece que tal e tal deve ser feito em tal ou qual circunstância.

<sup>27</sup> Cf. *RGV*, AA 06: 30. Diz-se que a adoção de regras excecionadas ao princípio moral é apenas *eventual* (embora, talvez, possa mesmo vir a sê-lo *no mais das vezes*) por não ser possível uma *vontade diabólica* (vontade absolutamente má), onde algo estar em oposição à lei moral constituiria sempre a motivação para a adoção de uma máxima (cf. *RGV*, AA 06: 35).

faculdade enquanto faculdade natural e não pode, por conseguinte, impedir que seu modo natural de operar afetado por sensações e inclinações converta-se, mediante a transformação dessas sensações e inclinações em objetos de interesse (Cf. GMS, AA 04: 413, nota), em “condições subjetivas” (em motivações ou molas propulsoras possíveis de ações por interesse) dissonantes em relação às “condições objetivas” (motivações morais que conduzem a ações desinteressadas) (GMS, AA 04: 412-413). A razão não pode, por conseguinte, pretender constituir, mediante o ato inteligível originário, uma vontade (humana) que se deixe governar ou determinar infalivelmente pela razão ela mesma. Semelhante impossibilidade, oriunda da impossibilidade do engendramento *ex nihilo* de uma faculdade humana por parte da razão humana, traduz-se na natureza incontornavelmente *normativa* (e não descritiva) dos princípios postos *pela* razão. Em vista disso, parece razoável dizer que a natureza imperativa ou prescritiva dos princípios impostos pela razão à vontade não é senão o correlato da incontornabilidade do *peccatum originarium* (da fragilidade do coração humano).

De outro lado, apontou-se que o *agir segundo a representação de leis* (ter uma vontade) implica não apenas o *querer* de uma regra como lei para si (isto é: o querer da regra como máxima), mas, igualmente, o *fazer* dela a sua lei. Como, por sua vez, o fazer de uma regra a sua lei é fazê-la válida universal e necessariamente no domínio de suas ações particulares possíveis, o agente deve, em todo e qualquer novo caso de ação, fazer da regra o princípio de sua autodeterminação particular (querer realizar a ação por força da regra) e, desse modo, incorporando a ação na regra, querer a regra (concretizada) na ação e a ação universalizada na regra. Mais que isso, justamente porque o *agir segundo a representação de leis* tampouco implica apenas o *fazer* de uma regra a sua lei, mas também o *querer* da regra como tal e porque a legitimidade de semelhante querer se funda na incorporação da regra sob um princípio que igualmente se *quer como* e se tem de *fazer ser* o determinante último da própria vontade como capacidade racional, a vontade se autoconstitui continuamente nesse sempre renovado exercício de incorporação de ação em máxima, de máxima em princípio supremo e de princípio supremo nele mesmo (este último, em um feito da razão absolutamente originário).

Ora, a conjugação de semelhantes teses aponta não apenas que o tratamento do mal moral em termos de exceção é crucial para a manutenção sistemática da cogência entre as diferentes camadas de querer e fazer que constitui a capacidade complexa que é a vontade, mas aponta também que o modo de constituição da vontade, por ser uma autoconstituição e por ter de ser sistematicamente refeita, revela-se crucial tanto para o exame das minudências da normatividade em geral quanto para a possibilidade de uso dinâmico do modelo da exceção (o querer e o fazer de uma regra a sua lei em um caso não determina os querer e fazeres futuros, quer de ações, quer de regras), sob o qual se pode assentar o tratamento da degeneração e da regeneração moral dos agentes.



## Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ALLISON, H. E. *Idealism and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ALLISON, H. E. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- ALMEIDA, G. A. "Liberdade e moralidade segundo Kant". In: *Analytica*, vol. 2, 1997.
- ALMEIDA, G. A. "Kant e o 'facto da razão': 'cognitivismo' ou 'decisionismo' moral?". In: *Studia Kantiana*, vol. 01, nº 01, 1998.
- BITTNER, R. "Máximas". In: *Studia Kantiana*, vol. 05, nº 01, 2003.
- ESPÍRITO SANTO, M. "O círculo na Fundamentação da metafísica dos costumes". In: *Studia Kantiana*, vol. 16, nº 3, 2018.
- HENRICH, D. "The Deduction of the Moral Law: The Reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals*". In: GUYER, P. (ed). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Guido Antônio de Almeida, São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução: Valério Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, I. "Religion within the Boundaries of Mere Reason". Tradução: George di Giovanni, in: WOOD, A. & DI GIOVANNI, G. *Religion and Rational Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- LOUZADO, G. (ed.). *Ensaio sobre Kant*. Porto Alegre: Linus, 2012.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- ROCHA, E.; LEVY, L. (orgs.) *Estudos de Filosofia Moderna*. Porto Alegre: Linus, 2011.
- WOLFF, R. P. *The Autonomy of Reason*. New York: Harper & Row, 1973.

**Resumo:** A terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* tem seus argumentos expostos, não raro, de forma extremamente condensada, reclamando, ademais, um apelo sistemático não apenas às teses expostas em seções anteriores da própria *Fundamentação*, mas também a teses centrais à filosofia transcendental expostas na *Crítica da razão pura*, teses essas que são retomadas, no mais das vezes, de modo excessivamente simplificado. Em vista disso, pouco ou nenhum acordo tem sido logrado acerca do que se pretende provar na terceira seção, acerca da estrutura de seus argumentos (acerca, portanto, do modo como se prova) e, por isso mesmo, acerca do sucesso ou insucesso na consecução de seus objetivos. No presente trabalho, não se buscará solucionar um a um os problemas que se enfrenta na interpretação da terceira seção, problemas que, estando sujeitos a uma plethora de respostas diferentes, aguardam ainda um tratamento capaz de lograr algum acordo. Buscar-se-á, ao contrário, examinar tão-somente uma dificuldade, a qual condiciona a compreensão das demais: a suposta confusão entre espontaneidade e autonomia da vontade, confusão essa que seria cometida por Kant no início mesmo da terceira seção.

**Palavras-chave:** moral, vontade, espontaneidade, autonomia, normatividade.

**Abstract:** The third section of Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals* is densely argumentative and has its arguments exposed often in an extremely condensed way, claiming in addition for systematic appeal not only to the theses exposed in previous sections of the *Groundwork* itself, but also to theses central to the transcendental philosophy exposed in the *Critique of Pure Reason*, theses that are taken up, in most cases, in an excessively simplified way. In view of that, little or no agreement has been reached on what it is intended to prove, about the structure of its arguments (about how it is proved) and, for this very reason, about the success or failure in achieving its goals. In the present work, we will not try to solve one by one the problems that we face in the interpretation of the third section of the *Groundwork*, problems that, being subject to a plethora of different answers, still await a treatment capable of reaching an agreement. On the contrary, we will seek to examine only one difficulty which affects the understanding of the others: the supposed confusion between spontaneity and autonomy of the will which would be committed by Kant at the very beginning of third section.

**Keywords:** moral, will, spontaneity, autonomy, normativity.

Recebido em: 10/2019

Aprovado em: 12/2019