



**Alexandre Medeiros de Araújo**

**A “FORÇA MOTRIZ” E A “COMOÇÃO” DA LEI MORAL:  
Um estudo crítico sobre o chamado “formalismo” da proposta  
kantiana para a moralidade**

**Tese de doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para  
obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Vera Cristina de Andrade Bueno

Rio de Janeiro  
Maio de 2016



**Alexandre Medeiros de Araújo**

**A “força motriz” e a “comoção” da lei moral:  
Um estudo crítico sobre o chamado “formalismo” da  
proposta kantiana para a moralidade**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Profa. Vera Cristina de Andrade Bueno**  
Orientadora

**Prof. Edgar de Brito Lyra Netto**  
Departamento de Filosofia - PUC -Rio

**Prof. Edgard José Jorge Filho**  
Departamento de Filosofia - PUC - Rio

**Prof. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues**  
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

**Prof. Renato Valois Cordeiro**  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

**Profa. Denise Berruezo Portinari**  
Coordenadora Setorial do Centro de Teologia  
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 11 de Maio de 2016

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

### **Alexandre Medeiros de Araújo**

Alexandre Medeiros de Araújo graduou-se em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2008) e foi bolsista de Iniciação científica do CNPq durante grande parte da graduação. Como bolsista do CNPq, cursou o mestrado (2012) e, como bolsista da CAPES, o doutorado em Filosofia (2016) por essa mesma Universidade, sob a orientação da Professora Vera Cristina de Andrade Bueno. Atuou como professor substituto do Departamento de Educação da UERJ (2012-2013) e, também, da Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro (2009-2014). Atualmente é professor efetivo de Filosofia do Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN).

#### Ficha catalográfica

Araújo, Alexandre Medeiros de

A “força motriz” e a “comoção” da lei moral: um estudo crítico sobre o chamado “formalismo” da proposta kantiana para a moralidade / Alexandre Medeiros de Araújo; orientadora: Vera Cristina de Andrade Bueno. – 2016.

164 f.; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Kant. 3. Formalismo. 4. Humanidade. 5. Liberdade. 6. Moralidade. I. Bueno, Vera Cristina de Andrade. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Dedico este trabalho à Vera Cristina de Andrade Bueno, que me ensinou a amar o  
princípio.  
Com respeito, admiração e profunda gratidão.

## Agradecimentos

À minha orientadora, professora Vera Cristina de Andrade Bueno, que me acompanhou ao longo desse tempo com sua amizade, confiança, generosidade, delicadeza, paciência e estímulo. Por sua sabedoria e lhanza no trato com a filosofia e com as pessoas, Vera despertou em mim um profundo amor pela filosofia e me fez acreditar ser capaz de superar as dificuldades.

Ao professor Edgard José Jorge, pela simpatia, paciência e atenção ao longo desses anos, bem como pelo sábio cuidado na leitura de Kant, que sempre me inspirou.

Ao professor Edgar Lyra, pelo constante diálogo, apoio e estímulo na caminhada filosófica.

Aos meus professores da PUC-Rio, que contribuíram, de maneiras diversas, para a minha formação filosófica e humana.

Aos professores Renato Valois Cordeiro e Fernando Rodrigues, pelas ricas sugestões e observações à versão final da tese.

À Patrícia e ao Claudio Konarzewski, que dedicaram parte do seu tempo colaborando com o maior aperfeiçoamento deste trabalho.

Aos amigos, colegas e alunos com os quais pude compartilhar diversos pensamentos e ideias ao longo desses anos de estudos kantianos, de modo especial, à Alexandra de Almeida, ao Thomaz de Bettencourt e ao Douglas Pereira, os quais muito contribuíram para a minha formação filosófica.

Aos amigos e familiares que me apoiaram e me estimularam na caminhada.

Ao departamento de Filosofia da PUC-Rio, de modo muito especial, à Edna Sampaio e à Diná Ribeiro, sempre muito atenciosas e solícitas aos meus pedidos.

À Capes e à PUC-Rio, pelo apoio financeiro com o qual pude me manter na Universidade e desenvolver minhas pesquisas com maior tranquilidade.

## Resumo

Araújo, Alexandre Medeiros; Bueno, Vera Cristina de Andrade (Orientadora): **A “força motriz” e a “comoção” da lei moral: um estudo crítico sobre o chamado “formalismo” da proposta kantiana para a moralidade.** Rio de Janeiro, 2016. 164p. Tese de doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A tese tem por objetivo argumentar que a proposta kantiana para a moralidade não consiste em um “formalismo vazio”, e, por isso, “frio” e “sem vida” como alguns de seus comentadores a interpretaram. Para esses comentadores, a proposta kantiana para a moralidade não teria nenhuma conexão com a vida efetiva dos seres humanos devido ao fato de seu princípio, por estar fundado na razão pura, ser um princípio de natureza formal. Em relação a isso, a tese argumenta que a acusação de “formalismo vazio”, deu-se, sobretudo, em função de uma leitura parcial, que deixa de lado os elementos constituidores da razão humana, razão na qual Kant fundamenta sua proposta para a moralidade. Nesse sentido, a tese defende que, **se a totalidade da proposta kantiana para a moralidade for devidamente levada em conta, a acusação de essa ser uma proposta “fria” e “sem vida”, não se sustenta.** A tese apresenta os principais elementos que perfazem a totalidade dessa proposta, a saber: as faculdades da razão, seus poderes (conhecer, julgar e querer), a dinâmica existente entre eles, o sentimento gerado por essa dinâmica, o sentimento de respeito e de “autocontentamento”. De modo especial, a tese chama a atenção para a necessidade de uma maior consideração acerca do sentido e do valor que os conceitos de **liberdade**, de **autonomia**, de **dignidade**, de **respeito** e de **humanidade** representam para a vida humana. Nesse sentido, a tese considera esses conceitos tendo como pano de fundo a relação dinâmica que as faculdades e seus poderes mantêm entre si, de modo que essa relação possa ser vista como uma função do fim de todo ser racional. Viver como um ser que tem como fim honrar a razão em sua completude, nisso, consistiria a vida virtuosa, que gera os sentimentos de respeito e de autocontentamento no ânimo, vivificando-o. Ao levar

em conta esses elementos, a tese argumenta que fica difícil aceitar, sem mais, que a proposta kantiana para a moralidade se constitua num mero “formalismo vazio”.

### **Palavras-chave**

Kant; formalismo; humanidade; liberdade; moralidade; faculdades; autocontentamento.

## Abstract

Araújo, Alexandre Medeiros; Bueno, Vera Cristina de Andrade (Advisor): **The “vital force” and “commotion” of the moral law: a critical study on the so called “formalism” of Kant’s proposal of morality.** Rio de Janeiro, 2016. 164p. Doctoral Thesis - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The thesis aims at arguing that Kant’s proposal to morality does not consist in an “empty”, and, therefore “cold” and “without sentiment” “formalism” as some of his commentators interpreted. According to these commentators, Kant’s proposal of morality is seen as not having any connection to the real human life, given the fact that he grounds moral decision in a principle of pure reason. The thesis argues that the accusation made towards his proposal of a “void formalism” happened, mostly, because of a partial understanding of it, putting aside all elements which constitute reason for Kant. In this sense, the thesis defends that, **if the totality of the Kant’s proposal is properly taken into account, the accusation that it is a “cold”, and “without sentiment”, theory doesn’t sustain itself.** The thesis presents the main elements that make up that totality of Kant’s proposal of morality: the faculties of reason, its powers (to know, to judge and to will), the dynamics between them, the feelings generated by this dynamics, the feeling of respect and the satisfaction named of “self-contentment”. The thesis especially draws attention to the rescue and greater consideration about the sense and value that the concepts of **freedom, autonomy, dignity, respect and humanity** present to human life. Consequently, these concepts are taken into account in the dynamic relation between the faculties, in such a way that this relation is seen according to its end: the end of every rational being. This would consist the virtuous life, that generates the feeling of respect and the self-contentment in the soul of the human beings, vivifying them. By considering these elements, the thesis argues that it is hard to accept that Kant’s proposal of morality constitutes itself in a mere “empty formalism”.

## **Keywords**

Kant; formalism; humanity; freedom, morality; faculties; self-contentment.

## Sumário

Introdução	12
1. A revolução copernicana na filosofia e a descoberta do “tesouro” da razão prática na <i>Crítica da razão pura</i>	33
1.1. A crítica e os limites da razão	33
1.2. As ideias da razão e a representação do incondicionado	41
1.3. A terceira antinomia e a ideia de <i>liberdade transcendental</i>	44
1.4. A liberdade prática	48
1.5. O fim último da razão e a ideia do sumo bem	57
2. O formalismo na ética do dever	61
2.1. A acusação de formalismo e a busca pelo princípio supremo da moralidade	62
2.2. O imperativo categórico	77
2.3. O respeito pela lei moral	94
2.4. A humanidade como um “fim em si”	101
2.5. A liberdade e a lei moral	114
3. O que a realização da lei moral nos faz sentir?	120
3.1. A dinâmica das faculdades	124
3.2. O sentimento de respeito como efeito da lei moral	138
3.3. O fim da razão e o autocontentamento	143
3.4. Moralidade e felicidade: o sumo bem	150
4. Considerações finais	154
5. Referências bibliográficas	161

*Neste momento, tenho buscado de novo refúgio junto a Kant, como sempre faço quando não suporto mais sofrer. Mas, sobretudo: Kant é o Moisés de nossa nação; quem a retirou do entorpecimento egípcio e a conduziu ao deserto livre de sua especulação, ele trouxe da montanha sagrada a lei que está em vigor.*

Friedrich Hölderlin

## Introdução

Sempre nos pareceu problemática a interpretação de que a teoria ética de Kant, ou a sua proposta para a moralidade<sup>1</sup>, seria um “formalismo” meramente “abstrato”, “vazio”, em função de seu princípio ser um princípio formal, isto é, fundado na razão pura<sup>2</sup>. Além dessa interpretação, ela foi, igualmente, considerada como sendo um “rigorismo” distante da vida efetiva dos seres racionais finitos. Tal acusação se deu, sobretudo, em função da ênfase que alguns intérpretes deram à noção do agir “por dever”, em detrimento do todo<sup>3</sup> da proposta kantiana para a moralidade.

---

<sup>1</sup> As expressões “teoria ética” ou “proposta para a moralidade” serão tomadas nesta tese no mesmo sentido conceitual de moralidade “*stricto sensu*”, que corresponde à “parte racional” da ética. De acordo com Kant, a ética tem duas partes, uma “racional” e outra “empírica”. A parte “racional” é a parte pura da ética ou a moralidade “*stricto sensu*”. Daí porque, a rigor, Kant não estabelece uma distinção entre os conceitos de “ética” e “moral”. Com efeito, ao identificar a “moral” como sendo “a parte racional” da ética, Kant quer referir-se tanto à sua investigação crítica acerca dos fundamentos, quanto à sua proposta de “justificação” e “validade” dos princípios e elementos, bem como a “disposição de ânimo” no seguimento desses princípios, que fundamentam *a priori* a moralidade. Essa proposta, portanto, é uma proposta para a moralidade, à diferença da “parte empírica” da ética, que é chamada de “Antropologia prática”, e que leva em conta elementos empíricos. (Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, AA 388; p. 65). Além dessa distinção entre uma “parte racional” (a moral propriamente dita) e uma “parte empírica” (Antropologia prática) da ética, Kant estabelece, na *Metafísica dos costumes*, a distinção entre uma “legislação” cujo móbil da ação pode ser obtido de outras fontes (fontes externas) que caracteriza a legislação jurídica, e uma legislação cujo móbil da ação é obtido, unicamente, a partir da própria representação do dever na razão pura (legislação ética), como ele mesmo afirma nas seguintes palavras: “aquela legislação que faz de uma ação dever, e desse dever, simultaneamente, um móbil, é ética. Mas aquela que não inclui o último na lei e, portanto, também admite um outro móbil que não a ideia mesma do dever, é jurídica”. (Idem. *Metafísica dos costumes*, AA 219; p. 25). O conceito de uma legislação ética é, pois, entendida por Kant, como uma “doutrina da virtude”, na medida em que essa é “a doutrina dos deveres que não estão sob leis externas” (*Tugendlehre*). (Ibidem, AA 379; p. 189).

<sup>2</sup> Essa é, sobretudo, a interpretação feita por Hegel [1770-1831] acerca da teoria ética de Kant, segundo a qual, o caráter formal do princípio da moralidade, estabelecido por Kant com a forma do “dever ser”, eliminaria todo o conteúdo da ação moral e, em função disso, sua teoria ética acabaria por conduzir a um “vão formalismo”. (Cf. HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*, 1997. pp. 119-120 [nota 135]).

<sup>3</sup> Ao afirmarmos que é preciso levar em conta “o todo da proposta kantiana para a moralidade”, para, desse modo, podermos vislumbrar além do “formalismo vazio”, não estamos nos referindo à necessidade de se levar em conta todas as obras pertencentes à filosofia prática de Kant (obras que versam sobre a História, a Antropologia, a Doutrina do Direito, bem como as suas “Lições sobre a Educação”). Ainda que essas obras sejam importantes para uma compreensão mais alargada da sua filosofia moral, o conceito do “todo” da proposta kantiana para a moralidade”, que a tese defende, consiste na totalidade da proposta de fundamentos e de justificação dos conceitos e princípios que subjazem esses fundamentos, ou seja, o “todo sistemático da razão”, as faculdades do ânimo, e os conceitos que têm origem nessas.

É bem verdade que, de acordo com Kant, para que uma ação tenha valor moral, o seu princípio de determinação deve, não apenas, ter a forma do “dever” (*Sollen*), mas ser uma ação realizada “por dever”<sup>1</sup>. Os passos dados que levam Kant ao conceito de uma ação “por dever” partem da própria análise do conceito de uma “ação moralmente boa”. O conceito de uma “ação por dever” corresponde ao de uma “ação moralmente boa”, na medida em que nele estão contidas três noções fundamentais: (1) que a ação não leve em conta nenhuma inclinação como fundamento<sup>2</sup> de determinação da mesma; (2) que a ação não vise a nenhum fim a ser alcançado por meio dela, mas, se baseia, apenas, “na máxima segundo a qual é decidida”<sup>3</sup>; (3) que a “necessidade da ação” seja “por respeito à lei”<sup>4</sup>. Kant considera, pois, que, no conceito de uma “ação moralmente boa” está implícito o conceito de algo que é “incondicionalmente bom”, e, portanto, não relativo a nenhum outro bem, nem, muito menos, ao que é “útil” e “agradável”<sup>5</sup> a cada sujeito em particular.

Se a interpretação de “formalismo vazio” e “rigorismo” que recaiu sobre a proposta kantiana para a moralidade, se deu, sobretudo, em função da ênfase conferida ao aspecto formal do princípio, e da formulação de que uma ação moral deva ser realizada “por dever”, é preciso reconhecer que, como veremos, tanto o aspecto formal do princípio (fundado na razão pura), quanto a formulação kantiana segundo a qual uma ação moral tenha de ser “por dever”, pertencem, antes de mais nada, como aspectos da sua proposta de justificação de princípios e fundamentos e, não propriamente, como o *todo* dessa proposta. Assim, ainda que a sensibilidade não possa ser levada em conta quando se trata da fundamentação

<sup>1</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009, AA 398-9; p. 121. As referências às citações dessa obra serão feitas a partir da tradução para a língua portuguesa da primeira (1785) e da segunda edição (1786). Ainda que nessa tradução apareça as iniciais “AK”, indicando que é uma tradução a partir da edição da Academia de Ciências de Berlim, utilizaremos a abreviação do título da obra - *FMC* - seguida da sigla “AA” que remete à edição da *Akademie Ausgabe*, juntamente com a numeração dessa edição, seguida, ainda, do número da página da versão traduzida para a língua portuguesa.

<sup>2</sup> *FMC*, AA 398; p. 121.

<sup>3</sup> *FMC*, AA 399; p. 125.

<sup>4</sup> *FMC*, AA 400; p. 127.

<sup>5</sup> *FMC*, AA 413; p. 187: “Bom em sentido prático, porém, é o que determina a vontade mediante as representações da razão, por conseguinte, não em virtude de causas subjetivas, senão objetivamente, isto é, em virtude de razões que são válidas para todo ser racional. Ele se distingue do *agradável* como aquilo que só tem influência sobre a vontade mediante a sensação em virtude de causas meramente subjetivas, que só valem para este ou aquele dos seus sentidos, e não como princípio da razão, que vale para todo o mundo”.

das ações morais, ela, nem por isso, é excluída da moralidade. Com efeito, se a proposta kantiana para a moralidade é levada em conta na sua totalidade, não é possível dizer que a sensibilidade do ser racional finito fique de fora da moralidade, uma vez que, como veremos, essa pertence ao conjunto das faculdades do ânimo (*Gemut*) do ser racional finito, ao seu “princípio vital”.

Um ponto importante a ser levado em conta, quando se trata de investigar a proposta kantiana de justificação dos conceitos e princípios da moralidade, consiste no fato de, seguindo o seu método filosófico, Kant parte da análise de conceitos que, apesar de terem o seu uso na experiência, os fundamentos desses conceitos não são claros para aqueles que os seguem. Assim, se é verdade que Kant parte das noções de “boa vontade” e de “dever”, como noções que estão implícitas no “conhecimento moral comum”, sua proposta, contudo, vai mais além desse “conhecimento comum”, na medida em que ele busca fundamentar o princípio que legitima o uso desses conceitos na experiência, isto é, Kant busca justificar a validade do princípio das ações morais<sup>6</sup>.

É nesse sentido, que, como a tese argumenta, se se toma aquela interpretação segundo a qual a inteira proposta kantiana para a moralidade consiste, apenas, na mera prescrição do “dever pelo dever”, acaba-se por perder de vista o “todo” daquela proposta, e passa-se a enxergá-la como uma proposta irrealizável; que, supostamente, não teria conexão com a vida concreta do ser humano. Segundo esse contexto interpretativo, o qual confere uma grande ênfase ao aspecto formal do princípio (a forma de uma legislação universal), bem como ao caráter prescritivo da ação “por dever”, alguns intérpretes afirmarão ser a razão, sobre a qual se funda o princípio da teoria ética de Kant, uma “razão posta nas alturas”<sup>7</sup>. Em função disso, a fórmula kantiana do princípio da moralidade, que explicita a lei moral para a vontade de um ser racional finito, a saber, o imperativo categórico, encontraria dificuldades em ser seguida pelos seres racionais finitos, dado seu rigor normativo. A esse respeito, é muito comum

---

<sup>6</sup> Em outras palavras, se, pois, segundo a sua análise, é do “conhecimento moral comum”, que Kant chega às noções de “boa vontade”, “obrigação”, “dever incondicional” e “desinteresse na ação”, sua proposta filosófica consiste em justificar a validade dos princípios que subjazem esses conceitos. O que essa análise esclarece, pois, é que as noções embutidas no juízo moral comum, como a noção de que uma ação moral deve ser realizada “por dever”, é uma parte do seu método filosófico, e não o todo da sua proposta para a moralidade, que envolve o todo da razão.

<sup>7</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2003, p. 24.

lmos em dicionários filosóficos que a teoria ética de Kant é caracterizada como uma “ética deontológica”, no sentido de ser uma teoria ética que se refere, antes de mais nada, à regras e deveres, sem preocupar-se, na mesma medida, com a determinação do conceito de algum “bem”<sup>8</sup>.

É possível, ainda, dizer, que a compreensão da teoria ética de Kant como um “formalismo vazio” e um “rigorismo”, se deve, em grande parte, ao fato de, para muitos, a realização de um dever incondicional parecer não ser plausível. Isso porque, a crise dos valores éticos pelo qual vem passando os últimos séculos, levou à desconfiança do homem contemporâneo com relação às propostas éticas que veiculam algum tipo de obrigação incondicional. Com efeito, se essa crise ética é um acontecimento o qual não podemos ignorar, não é menos verdade que, a esse respeito, as propostas que abrem mão de princípios racionais na orientação das ações humanas não parece ser o meio mais adequado, quando o que está em jogo é, precisamente, a própria liberdade e dignidade do ser humano.

A esse respeito, Kant levantou a hipótese de como seria o mundo no qual os seres humanos agiriam sem reflexão, seguindo apenas suas inclinações, com a esperança de que isso levasse à sua própria felicidade. Num mundo como esse, os seres humanos não viveriam suas possibilidades mais promissoras e acabariam escravos dos seus próprios desejos e inclinações, perdendo, assim o comando de suas vidas, sua autonomia. Nesse sentido, segundo Kant, “a conduta humana, enquanto a sua natureza continuasse sendo como atualmente é, seria convertida em um simples mecanismo, em que, como no jogo de bonecos, tudo gesticularia bem mas nas figuras não se encontraria, contudo, vida alguma”<sup>9</sup>.

Além disso, num mundo no qual as ações humanas se pautassem, em primeiro lugar, pelas representações do prazer que a realização da inclinação ocasionaria, o princípio dessas ações não poderia valer para todos, a saber, universalmente, pois uma inclinação é dependente da constituição de cada organismo, de tal modo que a necessidade de satisfação de cada uma delas

---

<sup>8</sup> MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo IV. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 933-4.

<sup>9</sup> KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, AA 265, p. 525. A letra “A” indica que a tradução é feita a partir da 1ª edição da Academia de Ciências de Berlim (*Akademie-Ausgabe*). As referências às citações desse livro serão feitas por meio das iniciais *CRPr*, seguidas, primeiramente, do número da página da edição A e, posteriormente, do número da página da tradução para a língua portuguesa, como no seguinte exemplo: *CRPr*, AA 265; p. 525.

depende desse organismo em particular. Assim, como seria possível valer universalmente um princípio do agir baseado numa inclinação?

A presente tese, intitulada “A ‘força motriz’ e a ‘comoção’ da lei moral: um estudo crítico sobre o chamado ‘formalismo’ da proposta kantiana para a moralidade”, propõe e defende uma compreensão da teoria ética de Kant para além do mero “formalismo vazio” e do suposto “rigorismo” com os quais a mesma foi interpretada. Segundo essa interpretação, como dissemos, a teoria ética de Kant seria um “formalismo vazio” de todo conteúdo, em função de o seu princípio ser um princípio formal. Dessa interpretação se seguiria a concepção de que a moralidade, a partir dos princípios estabelecidos pela teoria ética de Kant, conduziria, antes, a uma moralidade “fria”, “abstrata”, “sem vida”, e, por isso mesmo, distante da vida concreta dos seres humanos. Como veremos na tese, a proposta kantiana para a moralidade é, precisamente, justificar e dar validade aos conceitos e princípios que possibilitam os juízos morais, e que, se esses conceitos e princípios forem levados em conta, é possível o vislumbre de uma dinâmica presente na razão que produz “efeitos” sobre as faculdades que constituem o ânimo (vida) do ser humano.

Por não concordar com a interpretação, segundo a qual, a teoria ética de Kant apresenta a moralidade como algo de “abstrato” e um “rigorismo”, distante da vivência humana, a tese procura argumentar que a proposta kantiana para a moralidade, fundada em princípios racionais, na medida em que corresponde a um profundo esforço de justificar a validade desses princípios que, em função dessa validação, ela não poderia ser vista como distante da vida concreta do ser humano, pois se volta, precisamente, para as condições de realização da moralidade na própria vida do ser racional finito. É nessa medida, pois, que a própria sensibilidade desse ser, é capaz de sentir os efeitos da realização dos princípios morais. O objetivo da tese é, portanto, argumentar que, apesar de seu caráter formal (do princípio), a proposta kantiana, em seu todo, não se resume a um mero “formalismo vazio”. Ao contrário dessa interpretação, a tese argumenta que é em função da concepção mesma que Kant tem da faculdade da razão e, levando-se em conta como ela é estruturada (numa totalidade sistemática e dinâmica), que, então, é possível argumentar que essa estrutura e articulação dinâmica entre as

faculdades pode ser vista como dando a ela um certo “conteúdo”, na medida em que corresponderia à sua atividade (da razão).

Em função disso, a presente tese se justifica ao propor que a interpretação de que a teoria ética de Kant é um mero “formalismo vazio” é passível de crítica. Argumentaremos, pois, que, não é pelo fato de Kant buscar na razão um fundamento para a moralidade, que a sua proposta seja, por isso, posta nas “alturas”; ou seja, pelo fato de a sua teoria ética estar fundamentada em princípios racionais, que ela possa ser considerada uma proposta “abstrata”, isto é, distante da vida efetiva do ser humano. A tese procura argumentar, pois, que a totalidade de sua proposta de fundamentação e validade dos princípios constitutivos da moralidade, não está desconectada da vida efetiva dos seres humanos, exatamente na medida em que há elementos, nessa proposta, que podem ser consideradas como fazendo parte da vida efetiva deles.

Ainda a despeito das críticas, é digno de nota que a teoria ética de Kant, mesmo em nossos dias, se apresenta com uma força argumentativa excepcional da qual, se quisermos ser coerentes com as nossas avaliações e juízos morais, não podemos abrir mão. Ela desempenha um importante e efetivo papel na vida dos seres humanos, a saber, naquele que diz respeito aos seus fins (mais elevados), ou seja, sua liberdade e sua humanidade, considerados, por Kant, valores universais. É em função desses valores que a proposta kantiana é tão cara a nós ainda hoje, e não apenas em função de seu caráter formal.

O ponto preciso da discussão com as propostas éticas que não assentam seus princípios na razão, as éticas relativistas, está focado exatamente no seguinte: que uma justificação consistente dos juízos morais só é possível em função da possibilidade da universalização de tais juízos. Ora a universalização deles exige que se leve em conta a possibilidade de tais juízos se tornarem uma lei universal. Isso quer dizer o seguinte: todo juízo que se pretenda moral tem de poder valer universalmente. É essa exigência de universalidade que enfatiza o caráter formal do juízo moral. Mas, como veremos adiante, isso não significa que a proposta kantiana para a moralidade se resuma numa exigência de puro formalismo. Kant pretende argumentar, apenas, que é possível propor um princípio para a moralidade que esteja fundado na possibilidade de universalização do juízo, e,

como a universalização é uma exigência de toda lei, ela é também a exigência da lei moral.

Como veremos na tese, segundo Kant, a validade dos juízos morais decorre do fato de os conceitos e princípios que estão envolvidos na determinação moral serem independentes da experiência, no sentido de que eles não se fundam, por um lado, nem nos dados empíricos exteriores, nem, por outro lado, em dados interiores, como o sentimento, mas apenas em princípios da razão pura, os únicos que podem ter a forma da lei, a forma da universalidade. Esses princípios, por não se fundarem na experiência, mas na razão pura, têm validade universal. A esse respeito, na Segunda Seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Kant afirma que “os princípios empíricos não podem jamais servir de base para as leis morais”<sup>10</sup>. Nesse sentido, podemos dizer que, se Kant sente necessidade de buscar na razão o fundamento da moralidade, é exatamente porque, apenas se baseando num princípio dado pela própria razão, é possível propor um que seja independente de todo o interesse particular.

Não obstante esse importante ganho para a fundamentação de uma teoria moral, obtido a partir do empenho de Kant em fundamentar os princípios da moralidade na razão, outra dificuldade se apresentou nos últimos séculos, e que muito contribuiu para os preconceitos que se ergueram em torno da teoria moral kantiana. Essa dificuldade consistiu, sobretudo, na descrença contemporânea em relação a toda tentativa de “fundamentação absoluta” da moral, ou seja, a fundamentação da moralidade em parâmetros universais<sup>11</sup>. Isso porque, em grande parte, aos olhos do século XX, acometido por duas grandes guerras mundiais, os

---

<sup>10</sup> *FMC*, AA 409; p. 171.

<sup>11</sup> Um crítico contemporâneo da teoria ética de Kant, E. Tugendhat, considera que a proposta kantiana de fundamentar os juízos morais na razão, isto é, de uma maneira absoluta, não se mostrou suficiente uma vez que, segundo ele, Kant teria incorrido numa suposta petição de princípio, “ao propor fundamentar o juízo moral em uma premissa que simplesmente representa a própria ideia do estar fundamentado, a razão” (p. 24). Daí sua “rejeição do programa de fundamentação de Kant”, que, nas suas palavras, seria “uma fundamentação absoluta, e isto desde uma razão posta nas alturas” (p. 99). Tugendhat chama a atenção para o seguinte dilema presente em nossos juízos morais: se, por um lado, tais juízos estão presentes na vida humana, e, se, quando julgamos, fazemos isso de uma maneira universal, por outro lado, “uma tal fundamentação absoluta, para a qual isto parece conduzir, nos parece hoje inverossímil”. Contudo, em que pese a sua recusa de uma “fundamentação absoluta” do princípio moral e, com essa, do programa de fundamentação do princípio moral da teoria ética de Kant, Tugendhat não abre mão totalmente dos princípios dessa teoria, ao propor uma concepção de moral “que concorda em conteúdos com o conceito kantiano de moral em seu princípio fundamental: ‘Tu deves respeitar igualmente a cada um e não instrumentalizar ninguém!’ ”. (Cf. TUGENDHAT, Ernst. Op. Cit., 2003, pp. 14; 24; 27; 99).

“louros” outrora rendidos à razão no alvorecer das luzes (*Aufklärung*), de cuja promessa a razão salvaria os homens da ignorância e da barbárie, conduzindo-os, assim, tanto ao “progresso” científico quanto àquele moral, se transformaram em desprezo por essa mesma razão<sup>12</sup>, significando, com isso, o desprezo por toda e qualquer fundamentação para a ação humana que se pretenda racional, portanto, absoluta.

Nesse sentido, à primeira vista, essa acusação poderia parecer suficiente para lançar uma possível crítica e recusa a qualquer adoção da moralidade kantiana, já que essa, por buscar um fundamento racional e, portanto, “absoluto”, não teria sentido em função do descrédito da razão. Todavia, e em que pesem as críticas, não é menos verdade que, apesar de todos os descréditos pelos quais a razão e seus princípios possam passar, ainda somos capazes de julgar de um ponto de vista moral e de nos indignarmos diante de certas ações humanas. Tal julgamento pressupõe o uso da razão, na medida em que o que erguemos nesse julgamento é uma aprovação ou reprovação de algo realizado que só faz sentido se estivermos pressupondo o uso de nossa razão, assim como a do agente. E, se podemos esperar que nosso julgamento seja válido, também, para todos os homens capazes de julgar, mesmo que esse julgamento tenha a ver com o sentimento de indignação, originário da avaliação de atos considerados inaceitáveis, a validade universal do juízo tem a ver com o fato de seu princípio estar fundado na razão e não, apenas, no sentimento.

No que diz respeito àquela alegação em relação ao sentimento de fracasso de uma razão que prometeu com suas “luzes” levar os homens ao seu “progresso moral”, mas que, no entanto, não foi capaz de impedir a morte de milhares de seres humanos em nome de ideologias totalitárias - que levariam a uma recusa a qualquer fundamentação racional da moral -, cederíamos tão logo a essa crítica se não fosse o claro equívoco no qual essa mesma crítica incorre ao não levar em conta uma distinção fundamental estabelecida por Kant entre o conceito de uma “razão prática pura” e o conceito de “razão empiricamente condicionada”. O conceito de uma razão prática pura, em Kant, se refere à determinação do livre arbítrio segundo leis morais, universais. O conceito de uma “razão empiricamente condicionada”, tem como princípio de determinação do arbítrio não a lei moral,

---

<sup>12</sup> DELACAMPAGNE, C. *História da Filosofia no Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, pp. 71-2; 176.

mas, sim, um princípio do “amor de si”, ou seja, do egoísmo. Enquanto a razão prática pura é o poder que o ser humano tem de determinar suas ações de acordo com princípios universais, princípios mais elevados e de ser guiado por uma lei da liberdade, a saber uma lei que tem a ver com sua autonomia, a lei moral, por sua vez, uma razão empiricamente condicionada não se determina segundo a lei moral, mas, ao contrário, segue determinações particulares e exteriores<sup>13</sup>.

Diante disso, portanto, desconfiar, e mesmo recusar a proposta para a fundamentação da moralidade em bases racionais, pode parecer uma séria incompreensão a respeito do papel que tal proposta - que assenta seu princípio na razão e que, por isso, tem de pressupor a possibilidade de a razão determinar a vontade - é capaz de desempenhar, no sentido de se evitar que o ser humano abandone aquilo que, nele, pode ser considerado como o mais digno em sua pessoa: sua autonomia, sua dignidade e liberdade.

A respeito disso, caberia lembrar que todo o esforço de Kant, de modo especial nas partes “Analíticas” das suas obras de filosofia prática, consiste em fazer uma distinção radical entre um arbítrio empiricamente condicionado (que toma do efeito esperado o móbil que vai determinar o arbítrio à ação) e uma vontade que só se deixa determinar por um princípio que ela mesma se dá, significando, desse modo, algo “incondicionalmente bom” (e nisso consiste o conceito de bom para Kant<sup>14</sup>), porque livre de qualquer determinação subjetiva sensível particular.

Veremos, nessa tese, que, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant distinguiu, pormenorizadamente, aquelas ações realizadas com interesse

<sup>13</sup> Em seu relato sobre o julgamento do funcionário do Nazismo, Adolf Eichmann, que foi o responsável pelo crime de conduzir os judeus para os campos de concentração, Hannah Arendt expressa, de uma maneira clara e inequívoca, a incompatibilidade radical entre a experiência do Holocausto e o sentido mais profundo presente na razão pura prática da teoria ética de Kant. Hannah Arendt ilustra essa incompatibilidade ao analisar a declaração de Eichmann perante os seus juízes: “A primeira indicação de que Eichmann tinha uma vaga noção de que havia mais coisas envolvidas nessa história toda do que a questão do soldado que cumpre ordens claramente criminosas em natureza e intenção apareceu no interrogatório da polícia, quando ele declarou, de repente, com grande ênfase, que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente, segundo a definição kantiana do dever. Isso era aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega”. (ARENDDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1999, p. 153).

<sup>14</sup> Na *FMC*, AA 413; p. 187, Kant afirma o seguinte: “*Bom* em sentido prático [...] é o que determina a vontade mediante as representações da razão, por conseguinte, não em virtude de causas subjetivas, senão objetivamente, isto é, em virtude de razões que são válidas para todo ser racional enquanto tal”.

egoísta (impulsionadas por um querer empiricamente condicionado), bem como as ações realizadas por inclinação (“conformes ao dever”), daquelas realizadas “por dever” (determinadas pela razão prática pura)<sup>15</sup>. Na “Analítica” da *Crítica da razão prática*, Kant apartou, de uma vez por todas, da determinação moral, todas as “molas propulsoras” que pretendiam, sob o princípio do “amor de si”, tomar o lugar do fundamento de determinação das ações, estabelecendo, desse modo, o caráter *a priori* da determinação da vontade pela razão pura e a consequente pureza da lei moral<sup>16</sup>.

A razão prática pura, como veremos, proclama algo que é bom de modo “absoluto” e “universal” em função daquilo que é incondicionado no próprio sujeito, a saber: a sua autonomia como ser livre e a sua humanidade considerada como “fim em si mesmo”, em função de sua liberdade. É, pois, estranho que essa proclamação tão radical e significativa a respeito do valor da dignidade humana tenha sido negligenciada, e que o ser humano tenha sido vilipendiado em sua humanidade em duas grandes guerras mundiais. Com efeito, se, por um lado, é verdade que foi um certo uso da razão (uso empiricamente condicionado, instrumental) a causa de crimes contra a humanidade, por outro lado, não parece plausível abrir mão da razão como um todo, do seu uso prático, o uso moral, na medida em que esse uso é a condição necessária para se poder salvaguardar a dignidade da humanidade contra crimes que a ameaçam quando esse uso não é levado em conta.

Podemos dizer que todo o esforço de Kant, em sua proposta para a moralidade, é chamar a atenção para um poder que temos, mas que não se realiza por si só, pois depende, em grande medida, de uma disposição e firmeza do querer para a sua efetiva realização, firmeza essa de que somos capazes. Isso significa dizer que o bem existente no mundo depende do empenho individual e conjunto de todos os seres humanos. Sem a consciência dessa capacidade, deixa-se aberto o caminho apenas para a razão empírica ou instrumental, que toma como “mola propulsora” de suas ações, os interesses condicionados, privados, em uma palavra, o egoísmo e não, aquilo que é o mais nobre no ser humano: sua liberdade, autonomia e moralidade.

---

<sup>15</sup> *FMC*, AA 397; pp. 116-121.

<sup>16</sup> *CRPr*, AA 71; p. 137.

Assim, se o agir se dá apenas em função de seu princípio depender de um móbil da experiência, de um móbil condicionado, ele jamais poderá, em função do próprio conceito de moralidade (incondicionalmente bom), fundamentar qualquer determinação que se pretenda moral, tal como Kant a considera. Desse modo, a objeção e recusa feita à teoria ética de Kant pode nos levar a pressupor que todos os passos e o todo da sua proposta para a moralidade não foram devidamente levados em conta. Podemos dizer, além do mais, que a proposta de Kant para a moralidade pode ser considerada como a mais importante proposta ética na história da filosofia, na medida em que todos aqueles que se propõem a tratar da questão do agir moral levam em conta, de uma forma ou de outra, o trabalho feito por ele.

Kant se preocupou em dar uma justificação plausível aos princípios da moralidade a partir da razão, faculdade que pertence ao ser humano, o que o possibilitou levar em conta a ideia de liberdade e de autonomia. Ao fazer isso, Kant possibilitou pensar que o agir humano pudesse ser visto não apenas como dependente de interesses exteriores, seja daqueles que concernem à própria natureza humana, como a busca da felicidade, seja daquele baseado num fundamento transcendente, como a vontade de um Ser Supremo. O importante, para Kant, é justificar a possibilidade da moralidade a partir de princípios universais dados pela própria razão humana. Se consideramos que é possível recorrer a outro fundamento que não apenas àquele externo ao sujeito para justificar as suas ações, isso já seria, por si só, uma justificativa plausível para considerar relevante o estudo acerca dessa proposta moral. Kant foi, portanto, o filósofo que lançou, por meio da sua investigação crítica, as bases de uma “moral da autonomia”.

Mas, caberia, novamente, nos perguntarmos, numa introdução, o que esse estudo pode trazer de efetivamente relevante para os dias de hoje, num mundo profundamente marcado pela extrema valorização da formação técnica, da inovação tecnológica para o mercado de trabalho; mundo no qual parece não haver mais lugar para o pensamento crítico, e, em função disso, muito menos para uma formação que se propunha autenticamente ética, das pessoas em geral, mas sobretudo, dos jovens. E, se as coisas de fato se passam assim, não é menos verdade que estamos o tempo todo lidando, ainda que não com tanta clareza, com

os conceitos éticos. É nesse sentido que, a despeito de todas as dificuldades que o mundo de hoje apresenta com relação à investigação filosófica dos conceitos éticos, a crise dos valores éticos, o tema da moralidade - por levar em conta conceitos e princípios diretamente ligados à nossa vida prática, conceitos presentes nos mais variados discursos, que fundamentam nossos juízos de valor - é um tema que precisa ser constantemente discutido e esclarecido, para que não corramos o risco de cometermos os erros do passado. Assim, a discussão e o esclarecimento da proposta kantiana é, sem dúvida, de extrema importância para o debate sobre a ética, contemporaneamente. Ela possibilita que compreendamos o sentido dos valores éticos de um modo mais amplo, bem como o que está envolvido, não só em nossas tomadas de decisão, mas, também, na maneira de pensar e ajuizar nossas ações e as alheias de um modo consequente.

Foi nesse sentido que, recentemente, um filósofo brasileiro, Oswaldo Giacoia Junior, chamou a atenção<sup>17</sup> para a importância que os conceitos da filosofia prática de Kant desempenham na atualidade para o debate acerca de certos valores éticos fundamentais, que sustentam o Estado Democrático de Direito, os quais estão presentes como princípios fundamentais de alguns documentos normativos: a Constituição de países como o Brasil (1988), na carta magna erigida no pós guerra pelas Nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), como os conceitos de “dignidade”, “pessoa humana”, “autonomia”, “liberdade”, “bem comum”, etc. Segundo esse mesmo autor, ainda que tais conceitos sejam muito discutidos pelas Nações, sobretudo em momentos de crise ética e política, como parece ser o nosso, no qual vemos a cada dia a dignidade humana ser desrespeitada, tais conceitos não têm seus fundamentos devidamente investigados e justificados.

Com base nessas considerações, podemos ter clareza a respeito da importância que é o resgate da discussão acerca da proposta kantiana para a moralidade, na medida em que, não obstante aqueles conceitos estarem presentes e serem usados em diversos contextos, nas instituições públicas e nos meios

---

<sup>17</sup> No prólogo de sua obra, *Nietzsche x Kant*, Giacoia afirma que “[...] fica atestado o vínculo entre a filosofia prática de Kant e o pensamento ético-político moderno e contemporâneo, revelando até que ponto a modernidade cultural é devedora da filosofia kantiana, o que faz de Kant, como afirmará mais tarde Michel Foucault, o primeiro a enunciar o sentido filosófico de seu próprio tempo”. (Cf. GIACOIA, GIACOIA JUNIOR, O. *Nietzsche x Kant*. Rio de Janeiro: Casa do Saber, 2012, p. 22).

acadêmicos, em textos de diversas áreas, nos discursos midiáticos e naqueles das autoridades políticas e religiosas, ou até mesmo na vida diária, pouca ou quase nenhuma atenção tem sido dada ao modo como esses conceitos recebem sua justificação e validade. Assim sendo, a maneira pela qual Kant se propõe a elucidá-los pode ser de grande ajuda para pensarmos as questões atuais relativas às ações humanas.

Ainda à título introdutório, e de acordo com o que almejamos com o presente trabalho, não seria exagero dizer que a filosofia kantiana tem como objetivo principal esclarecer e chamar a atenção para o papel que a moralidade, enquanto, “sabedoria prática”<sup>18</sup>, desempenha na vida humana. Isso equivaleria a dizer que a sua proposta para a moralidade toma um lugar todo especial no conjunto da sua filosofia. Como podemos observar, o que mais nos chama a atenção nisso tudo, e que nos faz pensar que tal acusação de “formalismo vazio” não se coaduna com a teoria moral kantiana, consiste em que a acusação de uma moralidade “fria”, “abstrata” e “sem vida”, não se sustenta a não ser ao preço de uma defesa que coloca em xeque a própria ideia de moralidade entendida como algo “bom incondicionalmente” e, portanto, como tendo validade universal, substituindo-a por “valores” individuais. E, se podemos caracterizar a teoria moral de Kant em uma proposição, é correto dizer que ela é tudo menos uma proposta que se adegue ao bel prazer individual.

Por outro lado, também não é correto dizer acerca da moralidade kantiana que ela se cristaliza numa racionalidade angelical, “posta nas alturas”<sup>19</sup>, distante das possibilidades de concretude real, ou seja, distante de uma efetividade nas ações dos seres humanos encarnados, e, desse modo, não sendo capaz de despertar o interesse dos mesmos. Foi exatamente essa questão que nos impulsionou em nosso estudo acerca de uma defesa da moralidade kantiana para além da acusação

---

<sup>18</sup> A esse respeito, é digno de nota que Kant tenha se referido à Filosofia como “sabedoria prática” como estando intimamente conectada com a vida do ser humano, daí porque ela leva o nome de “Filosofia cosmopolita” ou a “Filosofia segundo o seu conceito de mundo”: “A Filosofia é, pois, o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais a partir de conceitos. Eis aí o conceito escolástico dessa ciência. Segundo o conceito do mundo, ela é a ciência dos fins últimos da razão humana. Este conceito ativo confere dignidade, isto é, valor absoluto, à Filosofia. E, realmente, ela também é o único conhecimento que só tem valor intrínseco e aquilo que vem primeiro conferir valor a todos os demais conhecimentos. [...] Pois a Filosofia é a ideia de uma sabedoria perfeita que nos mostra os fins últimos da razão humana”. (KANT, Immanuel. *Lógica* (Jäsche). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, AA 24, p. 41).

<sup>19</sup> TUGENDHAT, Ernst. Op. Cit., p. 24.

de “formalismo vazio”. Além disso, a despeito das críticas à toda moralidade cujo princípio seja justificado de modo racional, o que vemos é que, não deixamos de julgar moralmente de uma maneira universal, e isso talvez possa valer como uma prova da pretensão de validade do princípio moral fundado na razão pura.

Ainda com relação à crítica feita à teoria ética de Kant, que sob a acusação de “formalismo”, seria uma moralidade “fria” e sem “vida”, uma das passagens que mais despertou a nossa atenção e motivou o nosso interesse para essa pesquisa, e que, talvez, não seja tão considerada quando se trata dos elementos concernentes à moralidade, é aquela que se encontra na *Crítica da faculdade do juízo* (1790)<sup>20</sup>, na qual Kant compara o “entusiasmo” com que o povo judeu vivia a lei mosaica, em sua proibição da produção de imagens, com o sentimento de “comoção” e de “força motriz” que a lei moral comporta ao derrogar as influências das inclinações. Cito Kant:

Talvez não haja no Código Civil dos judeus nenhuma passagem mais sublime que o mandamento: ‘Tu não deves fazer-te nenhuma efígie nem qualquer prefiguração, quer do que está no céu ou na terra ou sob a terra’ etc. Este mandamento por si só pode explicar o entusiasmo que o povo judeu em seu período civilizado sentia por sua religião quando se comparava com outros povos, ou aquele orgulho que o maometismo inspirava. Precisamente o mesmo vale também acerca da representação da lei moral e da disposição à moralidade em nós. *É uma preocupação totalmente errônea supor que, se a gente se priva de tudo o que ela pode recomendar aos sentidos, ela então não comporte senão uma aprovação fria e sem vida e nenhuma força motriz ou comoção.* Trata-se exatamente do contrário; pois lá onde agora os sentidos nada mais veem diante de si e a inconfundível e inextinguível ideia da moralidade contudo permanece, seria antes preciso moderar o elã de uma faculdade da imaginação ilimitada para não deixar elevar-se até o entusiasmo, como, por medo de debilidade dessas ideias, procurar ajuda para elas em imagens e em um aparato infantil<sup>21</sup>.

Essa comparação, mesmo que enigmática, nos leva a pensar sobre qual seria o papel e o sentido mais profundo de um princípio moral poder determinar a vontade humana e como essa acolheria tal determinação. Não obstante aquelas críticas, se levarmos em conta todos os elementos presentes no conceito de moralidade, que têm relação com a vontade humana, como veremos mais adiante,

<sup>20</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª edição. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Forense Universitária. Rio de Janeiro, 2005. As referências às citações dessa obra serão feitas com as iniciais do título – CFJ – seguidas da letra “B” que indica a 2ª edição da obra com a numeração de acordo com a *Akademie-Ausgabe*, e do número da página da tradução para a língua portuguesa, como na nota seguinte.

<sup>21</sup> CFJ, B 125; p. 121. [nosso grifo].

teremos elementos suficientes para vislumbrar uma dimensão mais profunda, presente nessa relação, para além de um mero “formalismo vazio”.

É bem verdade que a preocupação inicial de Kant a respeito da moralidade consiste em propor uma fundamentação dos princípios e uma justificativa da validade dos mesmos, como condição de possibilidade do agir moral. Com efeito, essa preocupação está implícita na própria caracterização da filosofia, tal como Kant a adota, como sendo um conhecimento racional *a priori* por meio de conceitos dados<sup>22</sup>. Desse modo, o papel a ser desempenhado pela filosofia consiste em esclarecer os princípios e os conceitos que subjazem ou possibilitam a própria experiência ordinária, seja essa do conhecimento, seja do agir moral.

Ora, se por um “conhecimento racional *a priori* por conceitos dados” entendemos a busca por uma elucidação e, com isso, a possibilidade de justificar a validade desses conceitos, então, é preciso admitir que apenas recorrendo à razão é possível fazer isso. A validação *a priori* dos conceitos dados, proposta por Kant, tem de levar em conta o uso deles tanto para a possibilidade do conhecimento quanto para a possibilidade do agir moral. Se, para o conhecimento do que acontece no mundo dos fenômenos ou da experiência, a justificativa tem de vir de outra parte, ou seja, tem de ser *a priori*, com mais razão ainda isso vale para decidirmos o que “deve ser” no mundo. Pois, de onde se poderia tirar uma justificativa para a necessidade de uma ação moral, já que, como bem esclareceu Kant, “a experiência só nos daria a conhecer, acerca de uma vinculação, que ela existe, mas não que ela necessariamente exista desse modo”<sup>23</sup>.

A proposta de uma justificação e validade dos princípios adotados numa ética pura faz todo o sentido porque o ser humano, ao julgar as ações de um ponto de vista moral, sempre ergue uma pretensão à universalidade em seu julgamento, e só uma justificativa racional pode erguer tal pretensão. Com isso, é preciso buscar critérios, regras, condições últimas para justificar certos atos, pois, dificilmente, nos satisfazemos com meros arrazoados cujas alegações são de natureza empírica, sejam elas sociais, econômicas e psicológicas. Essas supostas

---

<sup>22</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 580. Daqui por diante as referências às citações dessa obra serão feitas a partir das iniciais em português - *CRP* - seguidas das letras “A”, que indica a 1ª edição, e “B”, para a 2ª edição, com os respectivos números das páginas de acordo com a *Akademie-Ausgabe*, como no exemplo a seguir: *CRP*, A 713/B 741.

<sup>23</sup> *CRPr*, AA 88; p. 171.

explicações dadas às ações humanas, a partir de condições meramente sensíveis determinantes, ainda que influenciem, em grande parte, as ações morais, não são, contudo, suficientes para as rigorosas exigências racionais, pois essas precisam de explicações últimas, incondicionadas, como as fundadas no pressuposto da liberdade humana.

Assim, a propriedade que os seres humanos têm de poder julgar a partir de princípios *a priori*, ou seja, não empíricos, chama a atenção para a não plausibilidade da fundamentação de um princípio moral ter de abrir mão do uso da razão. Os casos particulares considerados como tendo valor moral podem ser assim avaliados porque se pautam por um princípio cuja validade é universal. O que “deve ser” é uma exigência de nossa razão e se distingue daquilo que é. O caso particular, por sua vez, pode servir de exemplo para se mostrar que é possível seguir um princípio cuja validade é universal. Mas semelhante caso só é visto como moral em função do princípio *a priori*, que possibilita que o julguemos assim.

Todavia, é importante lembrar que, em que pese uma fundamentação racional, e, portanto, “formal”, para os princípios da moralidade, tal fundamentação não significa apagar as diferenças particulares, subsumindo-as sob uma lei meramente abstrata; pelo contrário, é somente na medida em que admitimos um princípio universal, válido para todos, que os casos concretos podem, em função do princípio, ser salvaguardados em suas diferenças próprias. Um exemplo disso é a recorrência ao princípio da dignidade humana que, sendo fundado na razão, possibilita que, a despeito de todas as diferenças entre os indivíduos, não sejam essas as levadas em conta, mas, sim, a dignidade da pessoa humana, existente em cada um. Abrir mão dessa fundamentação racional seria o mesmo que abrir mão da consideração de um bem incondicionado, o qual deve estar acima de todos os bens particulares e, com isso, acabar abrindo mão da nossa própria possibilidade de ter um critério universal em função do qual possamos julgar.

Igualmente, por outro lado, buscar na razão um princípio que seja universal para a orientação das ações humanas não é o mesmo que abrir mão da nossa dimensão sensível, mesmo porque isso não é possível. Estamos no mundo e somos parte dele. Buscar um modo de agir que possa valer universalmente, é

dirigir a nossa vida de acordo com princípios os quais valem para todos os seres racionais, pois só os seres racionais atendem a uma exigência da razão, que avalia as ações humanas. Nesse sentido, apenas levando em conta o todo que a razão traz consigo, como a sensibilidade do ser racional finito, é possível vislumbrar os efeitos resultantes do uso da razão.

Assim, buscar na razão uma fundamentação para a moralidade, não significa necessariamente se guiar por uma razão meramente “abstrata”, “vazia” que uniformiza e padroniza os comportamentos de acordo com uma determinação distante do modo como se constitui a vida concreta dos seres humanos, como se esses pudessem deixar de reconhecer que, como seres sensíveis, muitas vezes, são movidos por impulsos dessa natureza, ainda que, mesmo assim, possam deliberar acerca disso que é sensível. Muito pelo contrário, significa, antes, o esforço de querer se orientar por princípios dados pela razão pura, os quais se referem a algo que deve acontecer e não ao que acontece, em especial, no que diz respeito às próprias preferências e necessidades subjetivas<sup>24</sup>. Essa proposta moral estaria, portanto, no registro de uma tarefa contínua no propósito de se manter firme aos princípios adotados livremente. Kant afirma que esse sentido da moral é uma “disposição em luta”, que, como veremos, é expresso no próprio conceito de virtude<sup>25</sup>.

A respeito disso, Kant chama a atenção para o fato de que, agindo de acordo com os princípios da razão, exerceríamos a nossa autonomia, de modo a poder fazer do mundo sensível uma imagem do mundo inteligível. Nesse sentido, ainda que a preocupação de Kant tenha se voltado, primordialmente, para a justificação do princípio da moralidade a partir de exigências da razão humana, de modo que o que acontece no mundo sensível não tenha sido o foco principal na sua investigação crítica, no que concerne à busca de princípios para uma proposta moral, no entanto, não seria verdadeiro afirmar que o princípio proposto por Kant

<sup>24</sup> A respeito desse aspecto, Fernando Montero Moliner nos diz que: “O que assim sustenta Kant é que uma razão prática, na medida em que põe como condição suprema da moralidade a *validade universal* das normas éticas, não pode obedecer a tendências que, por sua índole empírica, sejam privadas e subjetivas em determinados indivíduos. Isto é, há de ser uma razão que opere com liberdade frente à qualquer condicionamento empírico que a faça egoísta, uma razão que somente obedeça ao valor universal que tem por si mesma a humanidade de cada sujeito racional” (MOLINER, Fernando Montero. “La Fundamentacion de la Libertad Moral em la ‘Critica de la Razon Pura’”. In: *Kant despues de Kant: En el bicentenario de la Critica de la Razon Practica*. Org. Javier Muguerza y Roberto Rodriguez Aramayo. Ed.: Tecnos: Madrid, 1988, p. 36).

<sup>25</sup> KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 52.

seria um princípio “vazio”, e nem que Kant não tenha se preocupado com os efeitos, no mundo sensível, dos atos fundados naquele princípio. Assim como também não seria verdadeiro afirmar que a sua teoria moral se manteve num reino de entidades puramente abstratas, como as críticas à sua proposta querem dar a entender.

Ao levar em conta a totalidade da proposta de Kant para a moralidade, a saber, o valor dos conceitos que subjazem à moralidade, e, de modo especial, os conceitos de “Humanidade como fim em si” e o de “liberdade”, os quais, aliados ao todo dinâmico das faculdades da razão (entendimento, juízo, apetição), produzem o sentimento moral de respeito e o autocontentamento, o objetivo da presente tese consiste em propor uma interpretação diferente daquela que afirma ser ela um mero “formalismo vazio”, “abstrato” e, por isso mesmo, “frio” e “sem vida” argumentando para tanto, que, em sua totalidade, a proposta de Kant para a moralidade apresenta um vínculo efetivo com a vida do ser humano.

Para defender essa tese, o foco da nossa pesquisa se concentrou essencialmente nas seguintes obras de Kant: na *Crítica da razão pura* (“Terceira Antinomia” e “Cânone da razão pura”), na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na *Crítica da razão prática*, na *Metafísica dos costumes* e na *Crítica da faculdade do juízo*. Com relação ao método de investigação com o qual desenvolvemos o nosso estudo, ele não poderia ser outro senão aquele que define o próprio fazer filosófico segundo Kant, a saber, a análise dos conceitos. A filosofia, como vimos, tal como compreendida por Kant, é um “conhecimento racional por análise de conceitos dados”<sup>26</sup>. Analisar um conceito significa expor suas notas características com o fim de aclará-lo, elucidá-lo. Ao lado dessa compreensão metodológica que orientou o nosso estudo, o nosso esforço também consistiu numa tarefa hermenêutica a qual procurou, não sem grandes limitações, explicitar alguns sentidos não muito claros para nós nos textos kantianos.

Com relação à fundamentação teórica do trabalho, graças à ajuda de importantes intérpretes da filosofia prática de Kant, foi possível encontrar uma base teórica consistente à nossa pesquisa; e, de acordo com essa base, foi possível constatar que alguns desses intérpretes não concordam que a filosofia prática de Kant fosse reduzida a um mero “formalismo vazio”. Contudo, apesar do caráter

---

<sup>26</sup> CRP, A 713/B 742.

quase unânime entre os intérpretes acerca da substancialidade da teoria ética de Kant, o tema do “formalismo”, enquanto tal, na filosofia prática de Kant, ainda é um tema pouco explorado entre os estudiosos de Kant, e uma prova disso é a escassa referência relacionada ao tema. Dentre os ilustres intérpretes da filosofia prática de Kant, destacamos aqueles que nos ofereceram os elementos mais essenciais para a edificação da presente tese: Allen Wood<sup>27</sup>, Christine Korsgaard<sup>28</sup>, Henry Allison<sup>29</sup>, Paul Guyer<sup>30</sup>, Otfried Höffe<sup>31</sup> e Gilles Deleuze<sup>32</sup>.

A nossa tese está dividida em três capítulos: nos dois primeiros, são apresentados os conceitos e os princípios da filosofia crítica de Kant e da sua teoria ética. Neles, a ênfase da tese se concentra, sobretudo, no esclarecimento dos conceitos de: liberdade transcendental e liberdade prática, imperativo categórico, lei moral, e humanidade como um “fim em si”. No terceiro, a ênfase da tese consiste, sobretudo, nos “efeitos” da lei moral e no modo operatório das faculdades do ânimo em função do fim supremo da razão.

A fundamentação teórica para a apresentação e defesa do valor desses conceitos é obtida tanto a partir da “teoria do valor” de Christine Korsgaard, segundo a qual o conceito de “humanidade como um fim em si” é um dos conceitos mais importantes da teoria moral de Kant, quanto da tese de Paul Guyer, segundo a qual, é o conceito de liberdade o “valor supremo” da teoria ética de Kant. Com essa base teórica, a tese argumenta (1) que o princípio da “humanidade como um fim em si mesmo”, por ser o único fim que, como “conteúdo objetivo” do princípio supremo da moralidade, tem um “valor absoluto” e pode ser considerado como o “conteúdo substantivo” da teoria ética de Kant. É nesse sentido que se argumenta contra a crítica segundo a qual a proposta kantiana para a moralidade se concentraria apenas no aspecto formal nela existente; (2) que a liberdade, na medida em que é a “essência da lei moral” e o fundamento da autonomia do ser humano, é a própria “força motriz” da lei moral e, desse modo, o valor que essa lei traz consigo consiste em ser ela a expressão da realização da

<sup>27</sup> WOOD, Allen. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

<sup>28</sup> KORSGAARD, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

<sup>29</sup> ALLISON, Henry. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990

<sup>30</sup> GUYER, Paul. *Kant on Freedom, law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

<sup>31</sup> HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>32</sup> DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1994.

liberdade do ser humano<sup>33</sup>; (3) que, no ajuizamento moral, há uma mobilização das faculdades da razão numa espécie de dinâmica que produz um efeito no ânimo (vida) do ser humano: o sentimento de *respeito*, o *autocontentamento* e o sentimento de ser *digno da felicidade*. Nesse sentido, a “moralidade do dever”, como foi caracterizada a teoria ética de Kant, não deixaria de fora a vida sensível do ser humano, mas a direcionaria ao “fim supremo” da razão que é a realização de sua humanidade no conceito de virtude.

Com base nessas considerações, traçamos um plano a ser trilhado para chegarmos ao nosso objetivo. Esse plano começa, no primeiro capítulo, com uma análise dos conceitos e elementos mais fundamentais que Kant apresenta na *Crítica da razão pura*, a partir dos quais será possível pensar, sem contradição, naqueles de liberdade e de razão prática, conceitos chaves que sustentam todo o “edifício” da moralidade. O nosso foco aí é apresentar como, a partir da proposta de sua filosofia crítica, Kant pode salvaguardar o domínio legítimo da razão prática a partir do pressuposto da liberdade transcendental. Com o tratamento que Kant dispensa ao problema da terceira Antinomia na “Dialética Transcendental” da *Crítica da razão pura*, que trata da compatibilidade entre uma causalidade eficiente e uma causalidade livre, é possível pensar a possibilidade da “liberdade transcendental”, que, por sua vez, é o conceito fundamental para pensar numa “liberdade prática” e, com essa, a própria moralidade. Ainda nesse primeiro capítulo, a liberdade prática é apresentada no “Cânon da razão pura” da primeira *Crítica* como o resgate de uma legislação a partir do domínio do suprasensível.

O segundo capítulo está estruturado em torno da “busca do princípio supremo da moralidade” e dos conceitos e princípios que o perfazem: o “imperativo categórico”, a “razão prática pura”, o “dever”, a “máxima”, a “humanidade como fim em si”, a “autonomia”, a “liberdade” e a “lei moral”, bem como do papel que o sentimento de respeito desempenha na moralidade.

No terceiro capítulo, a nossa atenção se volta para os “efeitos” da determinação da lei moral no ânimo e para a dinâmica das faculdades em função

---

<sup>33</sup> Que a liberdade possa ser considerada a “força motriz” da lei moral significa dizer que, pelo fato de o conceito de liberdade ser dotado de “força prática”, e em função de ele ser a *ratio essendi* da lei moral, ele se constitui como a própria “força motriz” da lei moral. Em contrapartida, na medida em que chegamos à consciência da nossa liberdade apenas por meio da lei moral é, então, que podemos dizer que essa lei é a “expressão” da liberdade do ser humano.

do interesse da razão. Apresentaremos aí as faculdades no ajuizamento moral: entendimento, juízo e apetição, e, de modo especial, chamaremos a atenção para os seguintes efeitos gerados pela lei moral na dinâmica das faculdades: o sentimento de respeito, a complacência moral que é “autocontentamento” e o sentimento de dignidade à felicidade, no conceito do sumo bem.

Por fim, mas não menos importante, chamaremos a atenção para a clara convicção que temos de que, a discussão dos desafios e dilemas éticos que marcam o tempo presente, à luz dos conceitos que subjazem a filosofia prática de Kant - a saber, os conceitos de “vontade” ou “razão prática pura”, de “humanidade”, de “dever”, de “dignidade”, de “respeito”, de “liberdade” e de “autonomia” - é de extrema relevância, não só para aqueles que se dedicam ao estudo da filosofia prática de Kant, mas, sobretudo, para todos os que se propõem à construção de um mundo no qual o respeito ao “ser humano como fim em si” seja assumido como uma tarefa contínua. Nisso consiste a vida virtuosa segundo a proposta kantiana para a moralidade. Ao fazer isso, a tese chama a atenção para o valor que esses conceitos desempenham nessa tarefa e, desse modo, procura argumentar que o empenho conjunto de todos na observação e realização desses conceitos e princípios pode levar à efetiva realização dos mesmos no mundo. É nesse sentido que a proposta de Kant tem muito a nos dizer. Se a tese puder, ao menos, indicar um caminho no qual seja possível estabelecer uma relação entre os princípios propostos pela filosofia prática de Kant e a vida humana, então, isso pode ser considerado um sinal de que o estudo aqui realizado, apesar das inúmeras limitações, terá valido a pena.

## 1

## A revolução copernicana na filosofia e a descoberta do “tesouro” da razão na *Crítica da razão pura*

*O conceito de liberdade é a pedra de escândalo para todos os empiristas mas também a chave das mais sublimes proposições fundamentais práticas para moralistas críticos, que com isso têm o discernimento de que precisam proceder de modo necessariamente racional (KANT, Immanuel)*<sup>34</sup>.

## 1.1.

### A crítica e os limites da razão

Se levarmos em conta que, no Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787), Kant afirma que a “utilidade positiva”<sup>35</sup> dessa obra consiste em assegurar “o uso prático da razão” contra a ameaça de uma razão teórica, que tenta estender a tudo seus princípios em relação à experiência, e se nos lembrarmos de que o uso prático da razão é o “tesouro legado à posteridade numa metafísica depurada pela crítica e, colocada num estado duradouro”<sup>36</sup>, então podemos afirmar que a preocupação com a moralidade, ocupa um lugar de destaque na filosofia crítica de Kant, talvez mesmo aquele de maior destaque.

Ainda que na *Crítica da razão pura* Kant estivesse preocupado com os rumos os quais a metafísica - enquanto conhecimento racional dos objetos em geral (ontologia geral) e, igualmente, enquanto conhecimento especulativo dos objetos da razão (metafísica especial: “Deus”, “imortalidade da alma” e “liberdade”) - havia trilhado até então, impedindo-a, desse modo, de encontrar “o caminho seguro da ciência”, tudo leva a crer que a grande preocupação de Kant com a metafísica consistiu em procurar assegurar a legitimidade do uso prático da razão (uso moral)<sup>37</sup>. Isso foi possível não só por ele ter procurado acabar com as

<sup>34</sup> CRPr, AA 13; p. 23.

<sup>35</sup> CRP; B XXIV.

<sup>36</sup> CRP; B XXIV.

<sup>37</sup> De modo geral, considerando-se que Kant ao escrever a sua Primeira *Crítica*, a *Crítica da razão pura*, não tinha a intenção de escrever mais nenhuma outra obra, e, igualmente, levando-se em conta que o papel comumente desempenhado pelo “Prefácio” de uma obra filosófica nos séculos XVII e XVIII, consistia em apresentar os ganhos obtidos com a obra em relação às

contradições nas quais a razão se envolvia, estabelecendo uma distinção de natureza entre o que diz respeito ao sensível e o que diz respeito ao inteligível, mas, também, por ter procurado uma solução para a crítica, feita por David Hume, ao princípio universal da causalidade<sup>38</sup>.

Em primeiro lugar, Kant se deu conta de que era preciso mudar o método da metafísica para fazer com que ela pudesse “trilhar o caminho seguro da ciência”<sup>39</sup>. Para isso, Kant se valeu de uma “analogia” com o método que caracterizou a revolução científica moderna, operada por Copérnico na Astronomia. Segundo essa “analogia”, Kant propõe uma nova maneira de pensar a relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento, segundo a qual não é possível considerar que o sujeito permaneça “passivo” diante dos objetos para conhecê-los. Ao contrário, são os objetos que devem se ajustar às faculdades cognitivas humanas, de modo a que o conhecimento deles seja possível. Em outras palavras, esse novo método consiste em atribuir um papel “ativo” ao sujeito do conhecimento em relação aos objetos do seu conhecimento, substituindo, desse modo, aquele papel de cunho mais “passivo”, que fora dado pela tradição ao sujeito em relação aos objetos do seu conhecimento.

Em função do papel ativo desempenhado pelo sujeito, devido à sua razão, e na medida em que a metafísica é uma ciência que se ocupa especialmente de conceitos que têm sua origem na razão, Kant se dá conta de que, para colocar a metafísica na trilha da ciência, a razão precisa ser investigada quanto às suas “possibilidades” e seus “limites”. É preciso, pois, que a filosofia investigue até

---

propostas vigentes até então, encontramos já no Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787) a afirmação de Kant que atesta a importância por ele dada à moralidade. Afirma ele que o ganho da sua obra ou o “resultado positivo” ou o “tesouro” conquistado com o seu trabalho crítico, é o de salvaguardar a dimensão prática da razão, isto é, a dimensão da liberdade e da moralidade. (Cf. *CRP*, B XXIV). Sobre o papel desempenhado pelos “prefácios” nas obras filosóficas dos séc.s XVII e XVIII, cf. BUENO, Vera Cristina de Andrade. “Reflexão, Juízo e Princípio regulativo”. In: *Kant e o Kantismo: Heranças interpretativas*. Org. Clélia A. Martins e Ubirajara Marques. Marília: Brasiliense, 2009, p. 19.

<sup>38</sup> Com relação às dificuldades pelas quais passava a metafísica, há precisamente dois pontos que levam Kant a ver que a metafísica precisava ser repensada. O que está em questão, especialmente, para Kant, é tanto a pergunta feita por Hume sobre possibilidade de justificar a origem racional do conceito de causalidade, conforme a versão kantiana da pergunta: “como uma coisa pode ser de tal modo constituída que, uma vez posta, se segue necessariamente que outra também deva ser posta: pois é isso que diz o conceito de causa”, e também a questão das antinomias, ou seja os impasses aos quais a razão chega quando se aplica um mesmo princípio a dois diferentes domínios de objetos, seja ele o sensível ou o inteligível. Se levarmos em conta essas questões, não se pode dizer da metafísica que ela tenha sido bem-sucedida como um sistema ou uma ciência da razão pura. (Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1988, p.14; A8).

<sup>39</sup> *CRP*, B XVI.

que ponto a razão pode ou não conhecer os objetos; bem como de que modo se dá esse conhecimento. Com efeito, antes mesmo que os objetos possam ser dados para as faculdades cognitivas humanas (a razão em seu sentido lato), é preciso determinar com precisão as “condições de possibilidade” segundo as quais essas faculdades são capazes de conhecer os objetos do conhecimento. A essa investigação acerca das “condições de possibilidade” do conhecimento, Kant dá o nome de “crítica”, do grego *krinein*, que quer dizer, “investigação”, “discernimento”.

A “crítica”, na filosofia de Kant, tem um sentido muito preciso de investigação das “possibilidades” de conhecimento, de “demarcação de limites” e de “legitimação” do conhecimento. Ela é a investigação por meio da qual o filósofo se pergunta com que direito fazemos uso de certos conceitos na experiência. De acordo com a metáfora utilizada por Kant, a “crítica” é o “tribunal” perante o qual a razão deverá se apresentar para ser inquirida acerca da legitimidade, ou do direito, do uso que ela faz de certos poderes, com os quais admite poder conhecer e/ou realizar determinados objetos. Em outras palavras, a crítica seria, portanto, um método que procura investigar, de modo *a priori*, as condições próprias, bem como os “limites”, de acordo com os quais a faculdade da razão pode não só conhecer os objetos, mas também realizá-los<sup>40</sup>, garantindo, com isso, a justificação (dedução) e a validade da aplicação dos seus conceitos e princípios<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Essas duas maneiras de o conhecimento da razão se referir aos objetos, segundo Kant, se dá das seguintes formas: “ou pela simples determinação deste e do seu conceito ou então realizando-o. O primeiro é o conhecimento teórico, o segundo o conhecimento prático da razão”. (CRP, B IX - X). A determinação que constitui o conhecimento teórico dado pela razão é a determinação que diz se o objeto é causa ou efeito, substância ou acidente. A segunda determinação, a prática, da razão consiste na realização de seus conceitos como os de “justiça”, “dever”, “bem”. Esses conceitos não podem ser extraídos da experiência pois nessa não há nada que tenha a forma da necessidade, ou seja, na experiência não é possível extrair nenhum conceito de objeto que valha com necessariamente e universalmente. Apenas a razão é capaz de produzir tal conceito independente de qualquer matéria.

<sup>41</sup> Kant esclarece esse ponto ao dizer: “Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios”. (CRP, A XII) [grifos do autor].

Nesse sentido, a proposta de uma “crítica” também pode ser vista como sendo uma espécie de “propedêutica”<sup>42</sup> para a constituição de uma metafísica, tanto do ponto de vista do conhecimento dos objetos da natureza (razão teórica), quanto do ponto de vista dos princípios que vão determinar a vontade (razão prática). Essa investigação se daria, portanto, em função da constituição de uma metafísica, seja essa da natureza ou da moralidade, enquanto ciência. A filosofia crítica de Kant intitular-se-ia, desse modo, de *transcendental*. Para Kant, “transcendental” é uma investigação que “se ocupa menos dos objetos do que das nossas condições *a priori* de conhecê-los”<sup>43</sup>.

No sistema de uma razão pura são admitidos dois usos diversos: o “uso teórico”, o qual se refere ao uso das faculdades cognitivas no conhecimento da natureza, e o “uso prático”, o qual se refere ao uso das leis da liberdade. Isso porque, segundo Kant, o conhecimento da razão refere-se ao seu objeto de duas maneiras: “ou pela simples determinação deste e do seu conceito ou *realizando-o*. O primeiro é o conhecimento *teórico do objeto*, o segundo o *conhecimento prático da razão*”<sup>44</sup>.

Com o método da *crítica* Kant chama a atenção para o fato de só conhecemos dos objetos aquilo que deles pudermos experimentar, ou seja, aquilo que, deles, aparece para nós, o fenômeno (*Erscheinung*) e não a “coisa em si mesma” (*Ding an sich selbst*). Doravante, a metafísica não pode arrogar a vã pretensão de conhecer a “verdade absoluta” ou o “em si” das coisas, devendo limitar-se a uma “metafísica da experiência”<sup>45</sup>. Com efeito, se essa perda afeta o uso teórico da razão - na medida em que a impede de conhecer o “em si” das coisas - foi exatamente em função dessa limitação que Kant pode, então, resgatar a legitimidade do uso prático da razão.

<sup>42</sup> Segundo Lewis White Beck, “a primeira *Crítica* foi considerada como uma propedêutica de ambas as divisões da metafísica, tanto da natureza quanto dos costumes”. (BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1960. p. 14).

<sup>43</sup> “Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”. (*CRP*, B 25).

<sup>44</sup> *CRP*, B X.

<sup>45</sup> Expressão usada por H. J. Paton para intitular seu comentário sobre a Analítica da razão pura da Primeira *Crítica* (Cf. PATON, H. J. *Kant's metaphysic of experience: A commentary on the first half of the Kritik der Reinen Vernunft*. 2 volumes. London: George Allen & Unwin Ltd, 1936).

Em outras palavras, Kant precisou, antes, “limitar” o conhecimento teórico da razão ao domínio dos fenômenos, isto é, apenas aos objetos das intuições sensíveis. Pois, até então, a metafísica tinha a pretensão de poder conhecer o supracensível, e parecia confundir o que podia ser pensado com o que podia ser conhecido. A confusão estaria no fato de ela não ter se dado conta de que, para que um pensamento seja possível, basta que ele não se contradiga; mas, para que o conhecimento seja possível, é preciso, além da não contradição, que o objeto possa ser experimentado. Ora, para que algo possa ser experimentado é preciso que ele seja sensível. Assim, algumas das dificuldades da metafísica estariam na não distinção entre essas duas atividades e os seus respectivos domínios. Ao limitar a possibilidade do conhecimento, ou seja, ao limitar o uso teórico da razão ao domínio da natureza sensível, Kant deixou a natureza supracensível livre para o que ele chama de “uso prático da razão”. Pois, em função de sua natureza, a razão sempre busca um princípio supremo, que não depende de nenhum outro, um princípio “incondicionado”, mas esse princípio só pode ser pensado e não conhecido.

A exigência de algo “incondicionado”, como a ideia de Deus e a ideia de liberdade exige que se chame a atenção para a maneira como essas ideias podem ser levadas, legitimamente, em conta. Em função dessa exigência é que os limites tiveram de ser estabelecidos. Assim, a metafísica pode lidar com as duas exigências da razão sem contradição. Não é outro o sentido das seguintes palavras de Kant:

Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática<sup>46</sup>.

Em função de sua maneira de ver a metafísica, Kant dá à sua filosofia o nome de “*idealismo transcendental*” ou “crítico”, para distinguir sua proposta filosófica daquela de Descartes (“idealismo problemático” ou “cético”) e da de Berkeley (“idealismo dogmático”). Kant opõe seu “idealismo transcendental” tanto ao “idealismo cético” de Descartes, segundo o qual o mundo exterior é incerto e a única “certeza indubitável” é a do mundo interior, o “eu pensante” ou o

---

<sup>46</sup> CRP, B XXX.

“cogito”, quanto o “idealismo dogmático” de Berkeley, segundo o qual “todo o conhecimento dos sentidos e do mundo exterior é uma ilusão sendo ‘o espaço e as coisas nele entidades ‘meramente imaginárias’ ”, ambos chamados de “idealismo empírico” ou “idealismo psicológico”, na medida em que negam a existência do mundo exterior<sup>47</sup>.

A esse respeito, é digno de nota que Kant justifique a necessidade que o levou a ter de apresentar uma “nova forma de exposição” com a segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787), enfatizando fortemente que seu “idealismo transcendental” não nega a existência do mundo exterior, nem a possibilidade do conhecimento desse mundo enquanto fenômeno. Kant esclarece não apenas o equívoco que foi a identificação entre o seu “idealismo transcendental” com o idealismo de Descartes e o de Berkeley, como, também, apresenta uma prova que refuta tal idealismo psicológico<sup>48</sup>.

Por “idealismo transcendental”, Kant entende o “idealismo das formas”, isto é, um idealismo que atribui ao sujeito (às suas formas puras da sensibilidade, tempo e espaço, e aos conceitos do entendimento) a condição pela qual esses objetos podem ser dados numa experiência em geral. Esse idealismo é, pois, a consideração de que os objetos conhecidos são constituídos pelos elementos puros, *a priori*, que fazem parte da razão humana.

Com efeito, do ponto de vista do *idealismo transcendental*, a matéria é, de certo modo, exterior ao sujeito. Ela lhe é dada “de fora”, se podemos dizer assim; mas as *formas* (intuições e conceitos), pelas quais é possível dar inteligibilidade à essa matéria, são fornecidas pelo próprio sujeito, por suas faculdades cognitivas *a*

<sup>47</sup> CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, pp. 176-7.

<sup>48</sup> Assim nos diz Kant, ao final do prefácio à segunda edição da *Primeira Crítica*: “O único verdadeiro acrescentamento que poderia citar, embora se trate apenas da forma de demonstração, é aquele pelo qual fiz uma refutação nova do *idealismo* psicológico e dei uma prova rigorosa (a única possível, segundo creio) da realidade objetiva da intuição externa. Por muito inocente que se considere o idealismo em relação aos fins essenciais da metafísica (e na verdade não é), não deixa de ser um escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral que se admita apenas a título de *crença* a existência das coisas exteriores a nós (das quais provém toda a matéria para o conhecimento, mesmo para o sentido interno) e que não possa contrapor uma demonstração suficiente a quem se lembrar de a pôr em dúvida. [...] Assim, a realidade do sentido externo está necessariamente ligada à realidade do sentido interno para possibilitar a experiência em geral, quer dizer, tenho tão segura consciência de que há coisas exteriores a mim, que se relacionam com o meu sentido, como tenho a consciência de que eu próprio existo no tempo”. (CRP, B XXXIX / XL / XLI [nota]).

*priori*: o entendimento e a sensibilidade. Essas faculdades são aquelas por meio das quais o sujeito conhece o objeto. A razão teórica é, desse modo, formada por duas faculdades heterogêneas, que, apesar de desempenharem papéis diversos, são complementares na cognição dos objetos da experiência. É em função tanto da realidade do mundo exterior, bem como das faculdades e das formas que se nelas se fundam, que, então, o conhecimento não pode ser visto como uma mera “ilusão” ou uma “crença”, mas, sim, como um conhecimento objetivo.

A faculdade do entendimento é a *faculdade dos conceitos* ou das *regras*; ela é uma “faculdade ativa” na medida em que, por meio de seus conceitos puros ou categorias, fornece as regras sob as quais o múltiplo dado pela sensibilidade será subsumido, de modo a fornecer a esse múltiplo uma unidade e uma determinação e, assim, poder conferir inteligibilidade aos dados da sensibilidade. O entendimento é, segundo Kant, o legislador da natureza. A faculdade do entendimento desempenha, nesse sentido, um papel discursivo, ou seja, ela só pode exercer sua capacidade se houver dados sensíveis, os quais reúne e determina por meio de suas regras e conceitos. À unidade dessa determinação dos dados Kant dá o nome de fenômeno. O conjunto dos fenômenos sob as leis do entendimento chama-se *natureza*.

A faculdade da sensibilidade, por sua vez, é o poder de recepção das sensações, a *faculdade das intuições*. Na faculdade da sensibilidade há duas formas ou intuições puras *a priori* que são o tempo e o espaço. Nesse sentido, todos os objetos da nossa experiência nos são dados como fenômenos (o que aparece), que conhecemos espacial e temporalmente.

Apesar da heterogeneidade dessas faculdades, apenas o trabalho em conjunto das mesmas pode fornecer conhecimento dos objetos, a saber, dos fenômenos da natureza, pois: “Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”<sup>49</sup>. Em função da limitação das faculdades cognitivas àquilo que é dado na experiência, o *idealismo transcendental* estabelece que, ao afetar o sujeito do conhecimento, essa matéria, contudo, não pode ser vista como uma “coisa em si mesma”, mas apenas como uma representação, isto é, como aquilo que aparece para o sujeito segundo o

---

<sup>49</sup> CRP, A 51/B 75.

modo como esse, por meio de suas faculdades *a priori*, determina essa matéria. Assim, os conceitos ou regras do entendimento e as formas puras da sensibilidade (tempo e espaço) dizem respeito, apenas, ao que é dado na experiência, ou seja, aos fenômenos. Os fenômenos são tudo o que podemos conhecer.

A proposta do idealismo transcendental significa, portanto, que não podemos conhecer as coisas consideradas “em si mesmas”; em outras palavras, não podemos conhecer a realidade independentemente de nosso modo de intuí-la e conceituá-la. É nesse sentido que o idealismo transcendental é o reconhecimento da própria “limitação” e “finitude” do poder de conhecer humano. Todo o nosso conhecimento se refere, desse modo, àquilo que é condicionado espaço-temporalmente, ou seja, aos fenômenos, domínio da natureza legislado pela causalidade mecânica ou eficiente, em função das formas e das regras das faculdades cognitivas (sensibilidade e entendimento). Ora, uma vez estabelecidos os limites do conhecimento, é possível considerar que o problema acerca da metafísica foi resolvido, pelo menos no que concerne ao conhecimento da natureza, mas, com isso, o âmbito da metafísica, no que concerne à possibilidade do conhecimento em geral, foi em muito reduzido. Ela passa a ser considerada como uma “metafísica da experiência”.

Mesmo que a razão não possa conhecer os objetos considerados em “si mesmos”, uma vez que não é possível, para o intelecto humano, a intuição intelectual (o conhecimento imediato) desses objetos, ainda assim, ela busca, para todo condicionado dado, ou seja, para todo fenômeno, “o incondicionado”, que só poderia ser encontrado nas “coisas em si mesmas”. Na medida em que o pensamento é um poder da razão, o pensar nas “coisas em si mesmas” corresponderia à exigência da razão em sua busca pela “totalidade absoluta” ou o “incondicionado”, para todo o condicionado dado na experiência. Assim, o “incondicionado” é uma ideia da razão que traduz um interesse dela por algo que possa explicar a série das condições nos fenômenos. Veremos, a seguir, como o conceito de liberdade transcendental pode ser visto como uma representação desse incondicionado, e, como, a partir dele, Kant vai poder fundamentar o conceito de uma liberdade prática, condição necessária para a moralidade.

## 1.2. As ideias da razão e a representação do incondicionado

Desde o surgimento da filosofia, a busca por um princípio incondicionado para todo o condicionado da cadeia causal do conhecimento foi vista como sendo uma legítima exigência da razão. É na “Dialética da razão pura” da primeira *Crítica*, que Kant apresenta essa busca da razão pelo incondicionado. Por uma “dialética da razão pura” Kant entende um procedimento da razão que leva a uma “aparência” de verdade, “aparência” ou “ilusão” de conhecimento, enquanto que a “analítica do entendimento” apresenta uma proposta segundo a qual o conhecimento é possível, ainda que somente aquele dos fenômenos. Na medida em que o entendimento se reporta aos dados da experiência na intuição sensível esta, então, lhe serve como uma “pedra de toque” que confirma seus juízos de conhecimento.

Diferentemente do conhecimento condicionado do entendimento, a razão, cuja natureza não se contenta com nada de condicionado, busca, como dissemos, o incondicionado. Nessa busca, a razão engendra as suas *ideias transcendentais*. Uma “ideia transcendental” é uma representação da razão pura ou um conceito puro da razão, para o qual, diferentemente das categorias do entendimento, não há nada que a ele corresponda na intuição sensível<sup>50</sup>. Essas ideias são, desse modo, representações do “absolutamente incondicionado”, e elas dizem respeito a três títulos básicos: “a ideia do eu” ou da “alma” (Psicologia racional), “a ideia de mundo” (cosmologia racional) e a “ideia de Deus” (teologia racional)<sup>51</sup>.

Ao investigar a legitimidade dessas ideias, Kant chegou à conclusão de que todo o erro da tradição filosófica foi o de ter considerado como sendo conhecimento o que era o resultado de uma exigência (lógica) da razão<sup>52</sup>. O

<sup>50</sup> Sobre isso Kant afirma: “Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda”. (*CRP*, A 327 B 383).

<sup>51</sup> Kant chegou a essas ideias a partir da consideração das formas dos silogismos, dos raciocínios, assim como estabeleceu as categorias, a partir das formas do juízo da tábua lógica de Aristóteles.

<sup>52</sup> Essa maneira errônea de se tomar a totalidade absoluta das condições ou o incondicionado como passível de ser conhecido se deu, sobretudo, pelo fato de os filósofos racionalistas acreditarem que, para conhecer um objeto, basta que o pensamento desse objeto seja possível logicamente, isto é, sem contradição. Para eles, a possibilidade lógica de um conceito é suficiente para garantir a prova ontológica ou a realidade desse objeto (como, por exemplo, a prova da existência de Deus, segundo Descartes) E, desse erro, decorria outra falsidade, a

argumento de Kant, na primeira *Crítica*, é o de que o “incondicionado” pode, apenas, ser pensado e não conhecido. A tradição filosófica acredita poder conhecer esse “incondicionado” na medida em que considera legítimo raciocinar da seguinte forma: se a soma de todas as partes condicionadas numa série causal pode ser conhecida, então, é igualmente possível conhecer a totalidade dessas condições, isto é, o “incondicionado”. Kant esclarece que o conceito de uma “totalidade absoluta das condições” é um “conceito puro da razão”, o qual, na medida em que “contém um fundamento da síntese do condicionado” é, “em si mesmo”, incondicionado<sup>53</sup>. Daí porque o conceito do incondicionado não pode ser dado em experiência alguma, ou seja, conhecido, mas, apenas, pressuposto como um conceito puro da razão, em função de uma exigência lógica da própria razão. Do contrário, se se admite, como fez a tradição, que o “incondicionado” possa ser conhecido, isso leva a que a “totalidade absoluta das condições” seja considerada como um membro pertencente àquela mesma série condicionada de eventos na experiência, o que, segundo Kant, consiste num erro que dá origem às antinomias da razão.

Kant corrige essa maneira de a razão lidar com essas exigências, que lhe são próprias, ao estabelecer uma distinção entre um “uso lógico” e um “uso real” da razão. Além disso, se no “uso lógico” a razão busca uma ideia incondicionada ou a ideia de uma totalidade absoluta para dar um termo final à série dos condicionados, isso é possível e exigido em função de a razão, por sua natureza, ser uma faculdade que busca “a unidade de uma totalidade incondicionada”, pois, para cada condicionado deve-se procurar o “incondicionado”, mas que, na verdade, não pode ser conhecido pelo “uso real” da mesma.

Após submeter a razão ao crivo da crítica, Kant compreendeu que a “ilusão transcendental”, a qual a razão está propensa, não seria, em si mesma, uma “ilusão arbitrária”. Isso porque, a “ilusão transcendental” é, na verdade, a consequência da expressão de uma característica inscrita em sua própria natureza, a saber, a de buscar princípios últimos incondicionados. É nesse sentido que, segundo Kant, a razão, “tem um pendor natural para romper a fronteira da

---

saber: que o conhecimento do mundo exterior dependeria da realidade da ideia de um Ser Perfeito: Deus.

<sup>53</sup> *CRP*, A 322/B 379.

experiência”, ela tem uma “tendência”, uma “propensão natural”<sup>54</sup>, para transpor a fronteira da experiência possível e engendrar ideias as quais representariam esse todo incondicionado. Em outras palavras, a razão não se contenta com o conhecimento obtido pelo entendimento, o qual corresponde apenas a uma parte da realidade, aquela que corresponde ao que pode ser dado numa experiência. A razão, ao contrário, quer a totalidade do conhecimento a partir de princípios que, ainda que não forneçam, eles mesmos, conhecimentos, conferem uma maior unidade ao conjunto dos conhecimentos possíveis. Essa unidade, buscada pela razão, é chamada por Kant de unidade coletiva. A faculdade da razão é, portanto, a faculdade que almeja o “absoluto” para aquilo que é relativo na experiência. Ela é, no contexto da lógica, a faculdade dos raciocínios, cuja tarefa é buscar os princípios (mais elevados) que possam garantir a validade da conclusão, isto é, a condição do condicionado, a saber: *o incondicionado*<sup>55</sup>. Segundo Kant:

[...] o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições<sup>56</sup>.

O caminho aqui proposto tem por objetivo dar conta de como, a partir do resgate da busca da razão pelo incondicionado, Kant chega a pensar na ideia de uma liberdade transcendental. A ideia de uma liberdade transcendental, por sua vez, abre as portas para o caminho de outro uso da razão que não o uso cognitivo; ela abre as portas para o uso prático da razão, isto é, para a moralidade.

O contexto no qual Kant apresenta o conceito de liberdade transcendental, na primeira *Crítica*, é o das antinomias da razão pura. A proposta de Kant para resolver as antinomias, de modo especial, a “terceira antinomia”, a que trata da possibilidade de uma legislação incondicionada da razão ao lado de uma legislação condicionada da mesma, consiste em apelar para uma distinção transcendental a respeito do modo como as coisas em geral podem ser tomadas pelas faculdades humanas: por um lado como “fenômenos” e, por outro, como

<sup>54</sup> CRP, A 327/ B 384; A 329/ B 386. O tratamento dado por Kant à faculdade da razão encontra-se na ‘Dialética Transcendental’ da *Crítica da razão pura*, a partir de A 293/ B 350.

<sup>55</sup> CRP, A 409/ B 436.

<sup>56</sup> CRP, B XX.

*noumena* (coisas pensadas em si mesmas). A partir dessa dupla distinção, Kant chega a um domínio sensível, domínio dos fenômenos, e a um domínio inteligível, domínio das “coisas em si mesmas”. A lei que rege os fenômenos é a lei da causalidade eficiente, domínio da razão teórica, e a lei que rege o domínio inteligível é a lei da causalidade livre, como veremos, domínio da razão prática.

### 1.3.

#### **A terceira antinomia e a ideia de *liberdade transcendental***

Se a tese tem por objetivo defender a proposta de Kant para a moralidade, proposta que não se restringe a um “formalismo vazio” como sugerem alguns estudiosos, então, é preciso que se leve em conta, em primeiro lugar, a ideia sobre a qual se fundamenta todo o edifício da razão pura<sup>57</sup> e, de modo especial, a própria moralidade, a saber: *a ideia de liberdade*. Com efeito, para compreendermos o lugar e o papel que a ideia de “liberdade transcendental” representa na filosofia de Kant, é preciso, antes de mais nada, considerar as exigências da razão para, desse modo, poder determinar como o conceito de liberdade faz parte dessas exigências. Na filosofia crítica de Kant, a ideia de liberdade corresponde à ideia do incondicionado, que é a exigência da razão segundo a qual poderia justificar toda a série das condições dadas.

A elaboração desse conceito de liberdade é uma consequência do empenho de Kant para solucionar uma das dificuldades nas quais a metafísica se via envolvida, a saber: o problema da Antinomia da razão pura. Uma “Antinomia” é a representação de um “conflito entre duas leis”,<sup>58</sup> que são contraditórias entre si, mas que, no entanto, são igualmente defensáveis, pois seus argumentos são consistentes. Toda “Antinomia” contém, portanto, uma tese (uma afirmação) e uma antítese (uma negação da tese).

Cabe salientar que a ideia de “liberdade transcendental” aparece na Terceira Antinomia da primeira *Crítica* não propriamente no contexto de uma ação do arbítrio humano determinado livremente, mas, sim, no contexto de uma

<sup>57</sup> CRPr, AA 4; p. 5.

<sup>58</sup> CRP, A 407/ B 434.

problemática mais ampla, que diz respeito à uma questão cosmológica. A questão cosmológica na qual a liberdade se vê envolvida, diz respeito à “totalidade absoluta” da série das condições dos fenômenos<sup>59</sup>. A liberdade transcendental nesse contexto é, portanto, entendida como:

[...] a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é, nesse sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa; assim, todo o campo da experiência, por mais longe que se estenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza. Como, porém, desse modo, não se pode obter a totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal<sup>60</sup>.

Na Terceira Antinomia a tese afirma o seguinte: “A causalidade segundo leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar”<sup>61</sup>. A antítese, por sua vez, afirma algo que é negado pela tese: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”<sup>62</sup>. À primeira vista, essas duas leis parecem conflitar entre si, se se admite que elas operam num mesmo domínio de objetos. O ganho obtido com a filosofia crítica de Kant é o de mostrar que ambas as leis (tese e antítese) podem ser igualmente válidas. Como isso é possível? Admitindo que, mediante o pressuposto da crítica, ambas legislações (a da causalidade livre e a da causalidade

<sup>59</sup> “Dou o nome de conceitos cosmológicos a todas as ideias transcendentais, na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos; em parte, devido a essa mesma totalidade incondicionada sobre a qual também assenta o conceito de universo”. (CRP, A 408/435). No entanto, ainda que o problema da liberdade transcendental, como veremos adiante, tenha sido, primeiramente, tratado por Kant no contexto cosmológico, a resolução do seu problema será decisiva e fundamental para a própria possibilidade de se pensar a determinação livre do arbítrio, uma vez que Kant afirma que é sob a ideia de liberdade transcendental que se fundamenta a liberdade prática ou a liberdade do arbítrio: “[...] é sobretudo notável que sobre esta ideia transcendental da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma”. (CRP, A 533/B561).

<sup>60</sup> CRP, A 533/B 561.

<sup>61</sup> CRP, A 444 B 472.

<sup>62</sup> CRP, A 445 B 473.

eficiente) operam em domínios diversos: a causalidade pela liberdade em função da pressuposição de um domínio inteligível; e a causalidade eficiente, ou mecânica, em relação aos fenômenos do mundo sensível. Desse modo, o problema da contradição entre duas legislações pode ser eliminado<sup>63</sup>.

Com efeito, ao admitir a necessidade de se pensar numa causalidade incondicionada, na ideia de liberdade transcendental para solucionar um problema cosmológico, Kant pode resgatar o domínio da natureza suprassensível. Ao resgatar esse domínio, ele mostrou que é possível pensar o suprassensível sem contradição, pois é isso que a ideia de liberdade exige. Para não haver contradição, é preciso separar em domínios diferentes as duas causalidades: a inteligível, a causalidade livre, e a causalidade sensível, eficiente.

O importante nisso tudo consiste em que, com a resolução da Terceira Antinomia, por meio do apelo a uma distinção entre dois domínios diversos de legislação ou de objetos (sensível e inteligível), Kant pode justificar os princípios concernentes à moralidade. Nessa medida, por meio do conceito de uma causalidade livre, Kant chega ao conceito de uma determinação da razão a partir de uma legislação de outra natureza que não a sensível<sup>64</sup>, a determinação da vontade pela razão pura. E nisso, podemos dizer, consiste o maior ganho obtido com a sua tarefa crítica.

Em outras palavras, a necessidade sentida por Kant de justificar, ao menos, a possibilidade de pensar numa causalidade livre a partir do domínio suprassensível, consiste, exatamente, em poder salvaguardar a incondicionalidade, isto é, a liberdade da ação humana. Nesse sentido, é preciso levar em conta que, apesar de essa causalidade ser uma causalidade inteligível, isto é, pertencer ao domínio suprassensível, isso não significa que a mesma seja uma abstração meramente vazia. Pois, é possível que os seres humanos, mesmo diante das influências da natureza sensível que se apresentam como “molas propulsoras” que

<sup>63</sup> Todavia, uma vez admitida essa radical heterogeneidade entre as legislações da liberdade e da natureza, e os seus respectivos domínios, restara um “grande abismo que separa o suprassensível dos fenômenos”. Essa separação radical entre o domínio de natureza e o da liberdade é retomada por Kant na *Crítica da faculdade do juízo*, onde ele tenta “lançar uma ponte” sobre esse “abismo” por meio da faculdade do juízo. (Cf. *CFJ*, B LIII- LV; p. 39). Voltaremos a esse tema no terceiro capítulo da tese.

<sup>64</sup> Nesse sentido, segundo Lewis White Beck, “esse dualismo é uma pressuposição necessária da teoria ética de Kant e é a principal conclusão de seu criticismo da metafísica especulativa”. (Cf. BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1960. p. 25).

clamam por serem realizadas, ainda assim, ao menos em pensamento, o ser humano pode dizer "não" a todas essas influências e agir livremente em função da representação de um fim mais elevado.

É igualmente verdadeiro que, com a resolução da Terceira Antinomia, Kant mostrou não apenas que a ideia de uma causalidade livre é possível, mas, também, que essa ideia, na medida em que não entra em conflito com a legislação da natureza<sup>65</sup>, pode ter os seus “efeitos” no mundo sensível. Assim expressa Kant:

Chamo inteligível, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenômenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a causalidade deste ser: como *inteligível*, quanto à sua ação, considerada a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fenômeno no mundo sensível. Formaríamos, portanto, acerca da faculdade desse sujeito, um conceito empírico e, ao mesmo tempo, também um conceito intelectual da sua causalidade, que têm lugar juntamente num só e mesmo efeito. Esta dupla maneira de pensar a faculdade de um objeto dos sentidos não contradiz nenhum dos conceitos que devemos formar dos fenômenos e de uma experiência possível. Pois que, tendo estes fenômenos que ter por fundamento um objeto transcendental que os determine como simples representações, visto não serem coisas em si, nada impede de atribuir a este objeto transcendental, além da faculdade que tem de aparecer, também uma causalidade, que não é fenômeno, embora o seu efeito se encontre, ainda assim, no fenômeno<sup>66</sup>.

A ideia de liberdade transcendental diz respeito, portanto, à uma exigência da razão para admitir, ao lado de uma causalidade condicionada, uma causalidade livre que, como causa espontânea, não dependeria de nenhuma causa anterior. O que isso quer dizer? Que o conceito de uma “liberdade transcendental” ou de uma “causalidade inteligível” seja pensada como uma causalidade possível, diferente da causalidade sensível, significa dizer que os seres humanos podem agir em função daquilo que neles não é, apenas, natureza sensível. Mas, sim, que eles podem se representar ao “mesmo tempo” como “natureza suprassensível” ou

<sup>65</sup> Como afirma Kant: “Assim se encontrariam, simultaneamente, no mesmo ato e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível”. (*CRP*, A 541/B 568). Na verdade, esse é o objetivo de Kant, como o próprio afirma, com a resolução da terceira antinomia: “Podemos apenas mostrar, e era o que única e simplesmente nos interessava, que essa antinomia assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade”. (*CRP*, A 558/B 586).

<sup>66</sup> *CRP*, A 538-9/B 566-7.

“*noumênica*”. A partir do ponto de vista de uma “natureza *noumênica*” ou “suprassensível”, segundo Kant, os seres humanos podem se determinar a agir em função de princípios que não se fundam na sensibilidade. Em uma palavra, eles podem se representar como seres *livres*. Mesmo que não possam mudar o seu passado e, apesar de todas as influências da causalidade sensível, os seres humanos, ainda assim, são capazes de novos começos ou séries em suas vidas, em função do poder da causalidade pela liberdade.

#### 1.4. A liberdade prática

Na *Crítica da razão pura*, além do conceito de liberdade transcendental, que vimos até aqui, Kant apresenta o conceito de uma “liberdade prática”, o qual “se funda”, segundo Kant, na ideia de liberdade transcendental. “É sobretudo notável”, nos diz Kant, “que sobre esta ideia transcendental da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma”<sup>67</sup>. A partir da noção de uma “pura espontaneidade”, que o conceito de liberdade transcendental traz consigo, Kant pode chegar ao conceito de uma “liberdade prática”. Mas, o conceito de liberdade prática não se confunde totalmente com a ideia da liberdade transcendental. Qual seria, então, a diferença específica entre esses dois conceitos de liberdade?

A resposta consiste no seguinte. Ainda que o conceito de liberdade transcendental seja a ideia de uma “causalidade espontânea”, “livre”, e que, do ponto de vista lógico não se contradiz, o conceito de liberdade transcendental permanece, contudo, um conceito “indeterminado”. Exatamente por isso que a ideia de liberdade transcendental é um “conceito negativo” e “problemático”. O predicado “negativo” atribuído ao conceito de liberdade transcendental significa que esse é um conceito indeterminado, ou seja, para ele não há nenhuma “dedução transcendental”, nenhuma justificação possível do ponto de vista da razão teórica que garanta a sua realidade objetiva. Numa “dedução transcendental” procura-se provar a validade objetiva de um conceito<sup>68</sup>, tendo em vista justificar a

<sup>67</sup> CRP, A 533/B 561.

<sup>68</sup> “Dou o nome de *dedução transcendental* à explicação do modo pelo qual esses conceitos se podem referir *a priori* a estes objetos”. (CRP, A 85/ B 117 [grifo do autor]). O termo “dedução” do qual Kant se utiliza para referir-se à prova de algum conceito, foi, como o

possibilidade de sua realidade. No que concerne à liberdade transcendental, essa prova é impossível pelo fato de que esse conceito é uma ideia da razão pura, e, como toda ideia da razão, não há nada na experiência que a ela possa corresponder<sup>69</sup>. Desse modo, a ideia de uma liberdade transcendental, foi pensada na primeira *Crítica* apenas em sua possibilidade lógica, como uma ideia que não entra em contradição com a causalidade do mundo sensível<sup>70</sup>.

Mas, como é possível pensar a possibilidade lógica de uma ideia indeterminada? Kant pode pensar na possibilidade lógica da ideia de liberdade transcendental por duas razões que estão entrelaçadas. A primeira, como vimos, trata-se da própria exigência lógica da razão de pensar um “todo incondicionado das condições”<sup>71</sup>, o conceito de algo “absoluto” que, mesmo que não possa ter seu objeto conhecido, proporciona uma satisfação para a exigência lógica da razão. Essa exigência de um “incondicionado” para todo condicionado dado na experiência, foi justificada por Kant a partir da estrutura lógica dos raciocínios cuja conclusão exige, uma premissa, chamada de premissa maior, que pode ser posta como não dependente de nenhuma outra proposição, podendo ser pensada como incondicionada.

A segunda razão, atrelada àquela necessidade lógica, deve-se ao fato de Kant ter justificado o conceito de causalidade como um conceito puro do entendimento. Kant conferiu aos conceitos puros do entendimento uma “dedução metafísica” a partir da forma lógica dos juízos, proposta por Aristóteles. Uma dedução metafísica é uma prova da possibilidade *a priori* do conceito em função da forma lógica dos juízos. A forma lógica de um juízo implica numa necessidade que acaba valendo como uma regra para o pensar. Nesse caso, o conceito de causalidade, teria sua origem justificada na forma lógica dos juízos hipotéticos,

---

mesmo afirma, retirado da prática jurídica de sua época. Nessa prática, o termo ‘dedução’ se refere à prova que legitima o direito da posse de algum bem, como nos diz o próprio Kant: “Quando os jurisconsultos falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão do facto (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de dedução à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão”. (*CRP*, A 84/ B 116).

<sup>69</sup> “Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda”. (*CRP*, A 327/B 383).

<sup>70</sup> *CRP*, A 558/ B 586. Vale salientar que essa indeterminação é apenas do ponto de vista da razão teórica, ou seja, do ponto de vista do conhecimento. No segundo capítulo, a tese mostra que Kant, na segunda *Crítica*, confere uma dedução objetiva ao conceito de liberdade transcendental por meio de um princípio prático da razão prática pura, a saber, da lei moral.

<sup>71</sup> *CRP*, A 322/ B 379.

que se expressam na forma “se..., então...”, que relaciona, necessariamente, um fato a outro fato. A necessidade expressa por essa forma lógica não concerne à existência dos fatos, mas à relação entre eles. Ao resgatar a forma lógica dos juízos, Kant quer chamar a atenção para a possibilidade do entendimento humano de estabelecer, no caso dos juízos hipotéticos, uma relação entre dois fatos de tal modo que um, o antecedente, possa ser visto como causa do conseqüente, ou seja, para a possibilidade de justificar a relação existente em uma causalidade eficiente.

Ainda que do ponto de vista da prova de sua realidade objetiva, o conceito de causalidade dependa das intuições da sensibilidade, para a prova de sua possibilidade *a priori* Kant faz uso apenas da necessidade embutida na forma lógica do juízo. Com isso, ele justifica o conceito de causalidade “como conceito *a priori* em virtude da necessidade de conexão que ele comporta”<sup>72</sup>. Nessa medida, Kant chega ao conceito de uma causalidade pura *a priori* no domínio da natureza suprassensível, a saber, a ideia de liberdade transcendental. Em outras palavras, na medida em que prova a legitimidade lógica do conceito de causalidade como fundado no entendimento puro, Kant abre, por assim dizer, o caminho para a possibilidade de, ao menos, “pensar” objetos suprassensíveis, como o conceito da causalidade pela liberdade<sup>73</sup>.

E, uma vez assegurada a possibilidade lógica do conceito de uma causalidade suprassensível, a liberdade transcendental, Kant chega ao conceito de uma “causa *noumenon*” ou “vontade livre”. Assim afirma Kant:

Ora, o conceito de um ente que possui vontade livre é o conceito de uma *causa noumenon*; e, de que este conceito não se contradiga, está já assegurado pelo fato de que o conceito de uma causa – enquanto surgido totalmente do entendimento puro, assegurado ao mesmo tempo, pela dedução, de sua realidade objetiva com vistas aos objetos em geral e com isso independente, segundo sua origem, de todas as condições sensíveis, portanto não limitado a fenômenos [...] - <que esse conceito> com certeza pode ser aplicado a coisas enquanto puros entes de razão. Visto, porém, que a essa aplicação não pode atribuir-se nenhuma intuição, a qual sempre só pode ser sensível, assim a *causa noumenon* é, em relação ao uso

<sup>72</sup> CRPr, AA 93; p. 181.

<sup>73</sup> Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, há uma referência ao modo como Kant chega ao conceito de liberdade a partir do conceito puro de causalidade: “Visto que o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis*, segundo as quais por algo, que chamamos de causa, tem de ser posto algo de outro, a saber, a conseqüência, então a liberdade, embora não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, nem por isso é de todo sem lei, mas, antes pelo contrário, tem de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, porém de espécie particular; pois, de outro modo, uma vontade livre seria uma coisa absurda”. (FMC, AA 446; pp. 347-9 [grifo do autor]).

teórico da razão, um conceito, ainda que possível e pensável, todavia vazio. Ora, com isso tampouco reivindico **conhecer teoricamente** a natureza de um ente **na medida** em que possui uma vontade **pura**; basta-me com isso apenas qualifica-lo como um tal ente, por conseguinte apenas vincular o conceito de causalidade com o de liberdade (e, o que lhe é inseparável, com a lei moral enquanto fundamento determinante da mesma), cuja faculdade efetivamente me compete graças à origem pura e não empírica do conceito de causa [...] <sup>74</sup>.

Com o conceito de uma “causa noumenon” ou “vontade livre” Kant chega ao conceito de liberdade prática. O conceito de liberdade prática se distingue do conceito de liberdade transcendental na medida em que aquele, diferentemente deste, concerne à determinação da vontade. Enquanto o conceito de liberdade transcendental, como vimos, não diz respeito à determinação da vontade, mas, sim a um problema cosmológico <sup>75</sup>, o conceito de uma liberdade prática, por sua vez, traz sob si a propriedade de pertencer à determinação da vontade. Nesse sentido, mesmo que o conceito de liberdade prática tenha seu fundamento na ideia de liberdade transcendental, e, na medida em que seu sentido diga respeito à uma “independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade” <sup>76</sup>, o conceito de liberdade prática é um conceito positivo no sentido de que ele é capaz de justificar o livre arbítrio do ser humano.

É digno de nota que, no “Cânone da razão pura”, Kant aproxima o conceito de liberdade prática da experiência, ao dizer que “conhecemos, [...], por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber como uma causalidade da razão na determinação da vontade” <sup>77</sup>. Essa afirmação chama a nossa atenção para o fato de que, enquanto o conceito de uma liberdade transcendental é um conceito apenas negativo, pois ele não se refere a nada na experiência, o conceito de liberdade prática, ainda que tenha sua possibilidade fundada no conceito de liberdade transcendental, tem sua causalidade reconhecida no mundo sensível, como nos diz Kant:

<sup>74</sup> *CRPr*, AA 97; p. 189.

<sup>75</sup> A liberdade transcendental, como vimos, está relacionada a um problema cosmológico. Esse refere-se a uma “totalidade absoluta” das condições dos fenômenos. A “totalidade absoluta” é uma ideia da razão que encontra no conceito de uma liberdade transcendental o seu correspondente inteligível o qual é pressuposto pela razão para conferir inteligibilidade à totalidade da série de uma causalidade sensível, porém, fora dessa mesma série.

<sup>76</sup> *CRP*, A 534/ B 562.

<sup>77</sup> *CRP*, A 803/ B 831.

A liberdade prática pode ser provada por experiência. Com efeito, não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afeta imediatamente os sentidos, que determina a vontade humana; também possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo; mas estas reflexões em torno do que é desejável em relação a todo o nosso estado, quer dizer, acerca do que é bom e útil, repousam sobre a razão. Por isso, esta também dá leis, que são imperativos, isto é, leis objetivas da *liberdade* e que exprimem *o que deve acontecer*, ainda que talvez não aconteça, e distinguem-se das leis naturais, que apenas tratam *do que acontece*; pelo que são também chamadas leis prática<sup>78</sup>.

A partir do conceito de uma liberdade prática chegamos ao conceito de *arbítrio sensitivum liberum*. O arbítrio humano é um *arbítrio sensitivum liberum*, ou seja, um arbítrio que, apesar de ser afetado sensivelmente, possui a propriedade de ser livre. Em outras palavras, o arbítrio do ser humano é um poder de decisão que, mesmo que seja afetado pelas “inclinações”, “paixões”, “aversões”, ele, ainda assim, é capaz de agir a partir de uma determinação livre, uma vez que a “sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis”<sup>79</sup>.

No conceito de um *arbítrio sensitivum liberum*, portanto, é expresso aquele duplo caráter do ser humano: se, por um lado, o caráter do ser humano é um caráter empírico, isto é, submetido às “afecções”, “desejos” e “paixões” que fundam as “inclinações”, por outro lado, na medida em que o ser humano é dotado de uma razão pura prática (enquanto *noumenon* ou coisa em si), não submetido àquelas afecções sensíveis, ele possui, também, um caráter inteligível.

No “Cânone da razão pura”, Kant leva em conta a dimensão da natureza suprassensível que é o domínio da razão prática pura e de sua legislação, e mostra que essa legislação suprassensível é compatível com a natureza sensível. Pois, para Kant, não teria sentido para o ser humano, enquanto ser sensível, pensar a moralidade sem que essa fosse acompanhada ao menos da esperança de que ele possa ser feliz (ideal do sumo bem). Assim, todo o esforço de Kant no “Cânone” é mostrar em que medida o ser humano não tem que necessariamente abrir mão da sua felicidade ao escolher agir moralmente, pelo contrário, é plausível e legítimo que o ser humano espere ser feliz, ainda que suas ações não devam tomar a felicidade como “móbil” determinante do seu arbítrio. Aí, também, os principais

<sup>78</sup> CRP, A 802/ 831.

<sup>79</sup> CRP, A 534/ B 562 [grifo do autor]

passos dados por Kant no esboço de sua filosofia prática propriamente dita estão configurados, na medida em que, por um “cânone da razão pura”, Kant entende um “conjunto de regras” para que se possa usar legitimamente a razão em seu uso prático, o uso que diz respeito à moralidade<sup>80</sup>.

A questão que se coloca aqui é a seguinte: se, como afirmamos, é no “Cânone da razão pura” que Kant resgata a dimensão supassensível do ser humano - dimensão já tratada na solução das antinomias, mas agora levada em conta por sua relação com o ser humano - e, se essa dimensão, segundo o seu próprio conceito, não tem nada de sensível, como, então, pensar a relação entre a moralidade, que diz respeito à determinação da vontade de acordo com princípios do mundo supassensível, e os sentimentos, em especial o de prazer e de desprazer, os quais se relacionam com os “móviles” do mundo sensível? A resposta a essa pergunta pode ser dada se prestarmos a atenção à relação que Kant estabelece entre esses sentimentos. De acordo com a teoria ética de Kant, os sentimentos de prazer e desprazer jamais podem ser considerados como os fundamentos dos preceitos morais. Todavia, é importante observar que, como afirma o próprio Kant, “os conceitos de prazer e desprazer [...] devem estar necessariamente incluídos na elaboração do sistema da moralidade pura, pelo menos no conceito de dever, como obstáculos que deverão ser transpostos enquanto estímulos que não deverão converter-se em móveis”<sup>81</sup>.

Contudo, o ponto mais importante a ser chamado a atenção, aqui, no que diz respeito à relação entre a moralidade e a vida efetiva do ser humano, não consiste naquele aspecto negativo ao qual acabamos de nos referir, mas sim, à “relação positiva” entre moralidade e felicidade que Kant sinaliza no conceito do “sumo bem” e que, em certa medida, nos fornece sinais significativos de que a proposta kantiana para a moralidade não se restringe, isso já na primeira *Crítica*, a um “formalismo vazio”. É bom lembrar que a expressão “relação negativa” se refere à maneira segundo a qual as afecções sensíveis são vistas em relação aos princípios da moralidade: como “obstáculos” a serem transpostos.

Nesse sentido, a despeito das críticas de “formalismo vazio” atribuídas à proposta kantiana para a moralidade, segundo as quais ela estaria distante da vida

---

<sup>80</sup> CRP, A 797/ B 825.

<sup>81</sup> CRP, A 14/ B 28.

efetiva do ser humano, encontramos no “Cânone da razão pura” da primeira *Crítica*, o seu profundo esforço no sentido de aproximar a moralidade da felicidade, no conceito do “sumo bem”. Esse conceito, na medida em que reúne em si aqueles conceitos de “virtude” e de “felicidade”, expressa uma relação bem diversa daquela que foi concebida, por Kant, no período da sua filosofia Pré-crítica<sup>82</sup>.

Antes, porém, de entendermos como se dá essa relação entre moralidade e felicidade no “Cânone da razão pura”, é preciso darmos alguns passos atrás e observarmos, atentamente as pistas que Kant fornece para se pensar nessa aproximação (ainda que não plena) entre um “mundo inteligível” e um “mundo sensível”. Essas pistas nos remetem novamente ao sentido dado por Kant ao conceito de “ideia”, como sendo um “arquétipo” a ser seguido.

Uma característica fundamental atribuída por Kant às ideias da razão, e, de modo especial, à ideia de liberdade transcendental, nos sinaliza em direção a uma possível “aproximação” entre a ideia de liberdade transcendental e a vida humana. Como vimos, Kant mostrou na “Dialética da razão pura” da primeira *Crítica* que a incursão da razão em busca de conhecer o “suprassensível”, o “absoluto”, ainda que faça sentido de um ponto de vista lógico, é um procedimento “enganoso”, “ilusório”, no que concerne ao conhecimento, exatamente porque o conhecimento da razão (teórica) é limitado apenas ao que é dado na experiência. Vimos, também, que a tentativa ilusória da razão de conhecer o “absoluto”, expressa, na verdade, “um pendor natural” da razão, uma exigência da mesma que produz ideias, as “ideias transcendentais” (Deus, alma e liberdade) por meio das quais a razão acredita poder conhecer o “absoluto”. Pois bem, se, por um lado, é verdade

<sup>82</sup> Embora Kant, no período da sua filosofia *Pré-crítica*, já tivesse mostrado algum interesse na relação entre moralidade e felicidade, o modo como ele trata a relação entre esses conceitos, nesse período, apresenta algumas diferenças com relação ao tratamento dado a esses conceitos na sua filosofia *Crítica*. Na sua obra *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* (1763), Kant apresentar a relação entre moralidade e felicidade a partir de uma distinção entre dois tipos de necessidades, uma “problemática” ou “hipotética”, a qual ele chama de “necessidade dos meios”, que não indica nenhuma obrigação, mas, antes, uma prescrição, com relação aos meios empregados para a obtenção de algum fim; e uma necessidade “legal” (2:298), cujo sentido, segundo David Walford, estaria mais próximo da “noção posterior” de um imperativo categórico (Nota 69). Com essa distinção, a relação entre moralidade e felicidade é apresentada por Kant, aí, não no sentido em que a moralidade é vista como uma obrigação “incondicional”, “categórica”, mas, ao invés disso, a moralidade é vista como uma recomendação, uma “necessidade hipotética”, para se adotar um procedimento adequado, se se quer atingir um certo objetivo, aqui, no caso, a felicidade. (Cf. KANT, Immanuel. *Theoretical Philosophy*. Translated and edited by: David Walford. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 272).

que Kant descarta a possibilidade de a razão conhecer o “absoluto”, numa palavra, o “incondicionado”, por outro lado, não é menos verdade que, se a razão tem um “pendor natural para transpor as fronteiras da experiência”<sup>83</sup> em direção ao incondicionado e, se, em função disso, ela é capaz de produzir ideias para representar esse incondicionado, por tudo isso, então, esse seu procedimento não pode ser considerado como algo vão. É a partir daí que Kant pode resgatar uma “finalidade”<sup>84</sup> para as ideias que a razão engendra naquela “tentativa ilusória”<sup>85</sup>.

Se a razão faz isso, segundo Kant, é porque há de ter algum fim nesse seu proceder. Essa finalidade consiste no uso legítimo que Kant resgata para as ideias da razão, o “bom uso” dessas ideias, a saber, o “uso regulativo”. O uso regulativo desempenhado pelas ideias da razão, de modo especial pela ideia de liberdade transcendental, é o uso prático, na medida em que o conceito do que é “prático”, segundo Kant, consiste em “tudo aquilo que é possível pela liberdade”<sup>86</sup>.

Um princípio regulativo da razão é diferente tanto de um princípio constitutivo da razão teórica, quanto de um princípio constitutivo da razão prática. Porque, enquanto os princípios constitutivos constituem objetos, sejam esses objetos do conhecimento (razão teórica), sejam esses da vontade (razão prática), um princípio regulativo, enquanto tal, não constitui objeto algum, uma vez que, sob ele, não há nenhuma lei ou regra *a priori*. No entanto, no que diz respeito à ideia de liberdade como princípio regulativo, é possível dizer que essa ideia desempenha um papel de orientação para o ser humano, ao dar uma direção para as suas escolhas, indicando que essas podem ser realizadas em função de fins mais elevados na sua vida.

É numa belíssima alusão ao modo como as “ideias” foram concebidas pelo “sublime filósofo”, Platão, que Kant apresenta a “força motriz” e o papel a ser desempenhado por uma “ideia” no uso prático da razão. Esse papel nos faz vislumbrar o sentido mais profundo de sua proposta de fundamentação de validade dos princípios morais para além do mero “formalismo vazio”. Essas

<sup>83</sup> *CRP*, A 642/ B 670.

<sup>84</sup> Esse resgate é realizado por Kant no “Apêndice à Dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*, A 643/ B 671: “Tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo; trata-se apenas de evitar um certo mal-entendido e descobrir a direção própria dessas faculdades. Assim, tanto quanto se pode supor, as ideias transcendentais possuem um bom uso e, por conseguinte, um uso imanente [...]”.

<sup>85</sup> A tentativa ou o pendore para ultrapassar a experiência não são, em si mesmos, ilusórios, ilusório é achar que a razão pode conhecer os objetos suprassensíveis, isto é, o “absoluto”.

<sup>86</sup> *CRP*, A 800/ B 828.

ideias, ou princípios, devem ser assumidas como tendo uma ligação com o mundo da experiência concreta na medida em que servem como “modelos”, “protótipos” a serem seguidos. E, ainda que nada na experiência possa corresponder a elas, isso não significa que, em si mesmas, elas sejam “vazias”, no sentido de não terem nenhum significado para a vida concreta do ser humano. Se essas ideias forem assumidas como princípios regulativos, e, em função disso, forem adotadas, elas alcançarão, ao menos aproximadamente, a sua realidade<sup>87</sup>.

Apesar de o sentido do conceito de “ideia” não poder corresponder a nada na experiência, nem por isso essa “ideia” deve ser considerada uma “quimera”, na medida em que o seu sentido se refere a um “protótipo” a ser realizado<sup>88</sup>. Alguém poderia perguntar, agora, de que modo, e até de que ponto de vista, uma ideia da razão é capaz de realizar o seu objeto no mundo sensível, se o seu conceito (o de uma ideia da razão) é de uma natureza distinta do que existe no mundo sensível? A resposta a essa pergunta, para quem acompanhou os passos dados até aqui, não pode ser outra se não a de que, ainda que não possamos encontrar no mundo sensível nada que corresponda inteiramente àquilo que uma ideia contém, ao considerarmos seriamente e nos interessarmos em realizar seu conteúdo, essa consideração e interesse acabam por produzir algum *efeito* no mundo e no ânimo, ao fim e ao cabo, na vida do ser humano<sup>89</sup>.

Assim, o conhecimento prático da razão, por se tratar de um poder de realização dos seus objetos, nos possibilita provar que ações morais têm seus efeitos no mundo. Visto que os conceitos da razão prática, como os de “justiça”,

<sup>87</sup> É no sentido de uma “força prática” que carrega a ideia em Platão, que Kant, então, nos remete ao afirmar que: “Platão servia-se da palavra *ideia* de tal modo que bem se vê que por ela entendia algo que não só nunca provém dos sentidos, mas até mesmo ultrapassa largamente os conceitos do entendimento de que Aristóteles se ocupou, na medida em que nunca na experiência se encontrou algo que lhe fosse correspondente. As ideias são, para ele, arquetipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis, como as categorias. [...] Platão encontrava as suas ideias principalmente em tudo o que é prático, isto é, que assenta na liberdade, a qual, por seu turno, depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão. Quem quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude ou quisesse converter em modelo de fonte de conhecimento (como muitos realmente o fizeram) o que apenas pode servir como exemplo para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e inutilizável como regra. Em contrapartida, qualquer um se apercebe de que, se alguém lhe é apresentado como um modelo de virtude, só na sua própria cabeça possui sempre o verdadeiro original com o qual compara o pretenso modelo e pelo qual unicamente o julga. Assim é a ideia de virtude, com referência à qual todos os objetos possíveis da experiência podem servir como exemplo (provas de que o que exige o conceito da razão é em certa medida realizável), mas não como modelo” (*CRP*, A 313-5/ B 370-2).

<sup>88</sup> *CRP*, A 319/B 376.

<sup>89</sup> Como veremos no terceiro capítulo da tese.

de “bem” e de “dever”, não se realizam por si sós, mas têm como função primordial possibilitar, por meio da vontade, que temas morais como esses possam ser realizados no mundo. Isso é uma prova de que os princípios morais não se encerram num domínio puramente abstrato. Pelo contrário, pelo fato de serem fundados na razão prática, tais princípios clamam por serem realizados. Como é possível a realização de princípios racionais? Segundo Kant, mediante o exercício das faculdades (a razão prática ou a vontade pura) nas quais esses princípios se fundam, assim como no empenho conjunto de todos os homens no uso dessas faculdades. Nesse sentido, no “Cânone da razão pura” Kant mostra que as ações morais podem ser realizadas no mundo sensível, ao admitir que:

A razão pura contém assim, é verdade que não no seu uso especulativo, mas num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da *possibilidade da experiência*, isto é, ações que, de acordo com os princípios morais, poderiam ser encontradas na *história* do homem. Com efeito, como ela proclama que esses atos devem acontecer, é necessário também que possam acontecer e deve também ser possível uma espécie particular de unidade sistemática, a saber, a unidade moral, enquanto a unidade sistemática natural não pode ser demonstrada segundo *princípios especulativos da razão*; efetivamente, se a razão tem causalidade com respeito à liberdade em geral e não relativamente a toda a natureza, e se os princípios morais da razão podem produzir atos livres, leis da natureza não o podem. Por conseguinte, os princípios da razão pura, no seu uso prático e nomeadamente no seu uso moral, possuem uma realidade objetiva.

A ideia de um mundo moral tem, portanto, uma realidade objetiva, não como se ela se reportasse a um objeto de uma intuição inteligível (não podemos conceber objetos deste gênero), mas na medida em que se reporta ao mundo sensível, considerado somente como um objeto da razão pura no seu uso prático e a um *corpus mysticum* dos seres racionais que nele se encontram, na medida em que o livre arbítrio de cada um, sob o império das leis morais, tem em si uma unidade sistemática completa tanto consigo mesmo, como com a liberdade de qualquer outro<sup>90</sup>.

## 1.5. O fim último da razão e a ideia do sumo bem

Há um interesse da razão na produção de seus objetos no mundo, e é a realização desse interesse que Kant chama de “fim último da razão”. Segundo ele, os “fins últimos” da razão são expressos no interesse que a razão apresenta pela

---

<sup>90</sup> CRP, A 808/ B 836.

realização dos objetos correspondentes a esses “fins”. Segundo Kant, todo esse interesse da razão seria expresso nas seguintes perguntas: 1. “O que posso saber?”; 2. “O que devo fazer?”; 3. “O que me é permitido esperar?”<sup>91</sup>. Essas perguntas ilustram de maneira geral todo o interesse da razão e, por conseguinte, os fins para os quais a mesma se dirige em todos os seus esforços.

Com efeito, não obstante todos esses fins, há fins que são mais elevados do que outros, significando, desse modo, uma hierarquia que a própria razão coloca-se a si mesma. Esses fins superiores, segundo Kant, não seriam os propriamente ligados àquela primeira pergunta (“o que posso saber?”) e, portanto, os interesses que se ligam à razão teórica; mas, sim, os fins que dizem respeito à razão prática. Nesse sentido, apenas as duas últimas perguntas (“o que devo fazer?” e “o que me é permitido esperar?”) constituiriam os “dois grandes fins para onde estaria orientado todo o esforço da razão pura”<sup>92</sup>. É, pois a partir da tentativa de fornecer uma resposta para essas duas perguntas correspondentes aos interesses primordiais da razão que Kant, no “Cânone da razão pura”, indicará o caminho que nos leva ao conceito do “sumo bem”<sup>93</sup>.

À pergunta: “o que devo fazer?”, Kant responde: “devemos agir de modo a nos tornarmos dignos da felicidade”. À segunda pergunta, “o que devo esperar?”, a resposta é: devemos esperar alcançar a felicidade por ter agido moralmente. Podemos entender por essa resposta que, ao menos em pensamento<sup>94</sup>, podemos ser felizes por termos agido de modo moral. É nesse sentido que Kant, ao relacionar essas duas perguntas apresentando-as como correspondendo ao “fim último da razão”, aproxima a moralidade do sentimento da felicidade, no conceito do “sumo bem”.

O conceito de “sumo bem” reúne sob si, portanto, os conceitos de virtude e o de felicidade. No conceito do “sumo bem” os conceitos de virtude e de

<sup>91</sup> *CRP*, A 805/B 833.

<sup>92</sup> *CRP*, A 805/B 833.

<sup>93</sup> *CRP*, A 804/B 832.

<sup>94</sup> Embora Kant tenha definido o conceito de felicidade como “a satisfação de todas as nossas inclinações” (*CRP*, A 806/ B 834), o que queremos dizer quando afirmamos que, “ao menos em pensamento podemos ser felizes”, consiste na possibilidade de se considerar o conceito de felicidade como a “ideia” de um estado de contentamento consigo próprio em função de ter seguido uma lei da razão, e não, propriamente, do ponto de vista da realização das inclinações sensível. Porque o próprio Kant reconhece que o conceito de felicidade, que ele mesmo define como “a realização de todas as inclinações”, denota algo de irrealizável sensivelmente, dado que a satisfação de algumas inclinações necessariamente exclui a satisfação de outras. (Cf. *FMC*, AA 399; p. 123).

felicidade estão conectados num sistema da moralidade que admite uma hierarquia entre esses conceitos. Nessa hierarquia, a ordem incondicionada é assumida pela própria virtude ou a moralidade vista como “bem supremo”, ou o “bem mais elevado”, e a ordem condicionada é a felicidade ou o bem dependente da condição, a virtude. O “sumo bem”, na medida em que envolve essas duas condições, uma incondicionada (a virtude) e outra condicionada (a felicidade), é o objeto ou o “fim último” da razão prática. Por meio do conceito do “sumo bem” Kant pode mostrar, também, que a moralidade há de ter lugar no mundo sensível quando afirma que o mundo sensível pode alcançar a “forma” das ideias, a forma de um mundo inteligível, o que ilustra, em certo sentido, a realização (ainda que não completa) da ideia da razão.

Além disso, “ser digno da felicidade”, significa ter agido virtuosamente. Quando dizemos “não” às inclinações e seguimos um princípio puro da razão, ainda que inicialmente possamos sentir algum desprazer, a consciência que temos de termos seguido tal princípio, faz com que sintamos uma “satisfação” de ordem superior a qual podemos chamar de autocontentamento<sup>95</sup>. Como veremos, o autocontentamento é o efeito resultante da vida virtuosa, sentido no ânimo daquele que se pauta pelo dever.

Por fim, por tudo o que foi visto até aqui podemos inferir que a grande preocupação de Kant com a sua tarefa crítica na *Crítica da razão pura*, consiste, em última instância, na salvaguarda do conceito sobre o qual se assenta todo o edifício da moralidade, a saber, o conceito de liberdade<sup>96</sup>. Com a ideia de uma causalidade livre, a “liberdade transcendental”, Kant abriu as portas para que o caminho da moralidade fosse mantido em segurança contra todas as críticas. Como, afirma Kant, com o trabalho de uma crítica da razão, o “tesouro” de uma razão prática, a ideia de liberdade, e com ela a possibilidade da moralidade, está assegurada para sempre.

<sup>95</sup> Trataremos desse tema no terceiro capítulo intitulado de: “O que a realização da lei moral nos faz sentir?”

<sup>96</sup> Nesse sentido, é digno de nota que o próprio Kant afirma que foi a partir da terceira antinomia, a que trata da liberdade, o que o levou a escrever a “Crítica da razão pura” como o mesmo confidenciou numa carta de 1798 a Christian Garve: “o que primeiro despertou do meu sono dogmático e dirigiu-me à crítica da razão nela mesma para resolver a ostensiva contradição da razão consigo mesma”. (Cf. ALLISON, Henry. *Kant’s theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 12).

Poder-se-á contudo perguntar: que tesouro é esse que tencionamos legar à posteridade nesta metafísica depurada pela crítica e, por isso mesmo, colocada num estado duradouro? [...] Eis porque uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal, negativa, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato de uma utilidade *positiva* e altamente importante, logo que nos persuadirmos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da razão especulativa, não carecendo para tal, aliás, de qualquer ajuda da razão especulativa, mas tendo de assegurar-se contra a reação desta, para não entrar em contradição consigo mesma<sup>97</sup>.

Todavia, aberto o caminho para a moralidade por meio do pressuposto de uma causalidade livre, a ideia de liberdade transcendental, restava ainda, a Kant, por um lado, “buscar e estabelecer” a validade do “princípio supremo da moralidade”, e, por outro, estabelecer a prova da realidade objetiva da liberdade transcendental. É, portanto, a essa dupla tarefa que nos dirigimos agora no sentido de mostrar que a proposta ética de Kant, como um todo, não é e nem pode ser vista como algo “vazio”.

---

<sup>97</sup> CRP, B XXIV- XXV.

## 2 O formalismo na ética do dever

*Dois coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais frequentemente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim (KANT, Immanuel)<sup>98</sup>.*

Podemos dizer que um dos grandes obstáculos à compreensão adequada de uma teoria filosófica consiste no preconceito que se ergue em face de tal teoria, quando, apenas, um aspecto ou outro da mesma é tomado como expressão de sua totalidade. Por uma “compreensão mais adequada” queremos dar a entender uma compreensão que leva em conta não apenas um aspecto ou outro dessa teoria, reduzindo-a algum desses elementos, mas, sim, uma investigação que seja capaz de abarcar a totalidade da proposta, isto é, o seu sentido último, sua significação mais profunda e sua relevância para a vida humana.

Esse é o caso da teoria ética de Kant, que, ao ser identificada, em sua totalidade, com o aspecto formal do seu princípio, é vista como um “formalismo vazio”, um formalismo que está distante do modo pelo qual ações humanas se realizam. Assim, levando em conta essa visão, a questão a que nos propomos a responder neste capítulo é a seguinte: **por que a proposta kantiana para a moralidade não pode ser considerada como sendo um mero “formalismo vazio”, apesar de seu princípio mais fundamental ser um princípio formal? Em que consistiria a “força motriz” e a “comoção” da lei moral, as quais atestariam que a proposta kantiana para a moralidade não é um “formalismo frio” e “sem vida”?**

Para defender essa tese, precisamos, antes de mais nada, estabelecer, de maneira clara e inequívoca, o que devemos entender por “caráter formal” do princípio supremo da moralidade, estabelecendo, na medida do possível, uma diferença entre o “aspecto formal” do princípio supremo da moralidade e o suposto “formalismo vazio” com o qual a teoria ética de Kant foi identificada. A

---

<sup>98</sup> CRPr, AA 289; 569.

partir desse estabelecimento, seremos capazes de mostrar em que medida o aspecto formal do princípio supremo da moralidade, apesar de seu caráter formal, pode ser visto como dotado de substancialidade e, portanto, de uma efetiva ligação com a vida humana.

## 2.1.

### A acusação de “formalismo” e a busca pelo princípio supremo da moralidade

Não é de hoje que a proposta kantiana para a moralidade tem sido interpretada como sendo um puro “formalismo abstrato” e um “rigorismo” distante da vida efetiva do ser humano. Para Howard Caygill, tal modo de ver a filosofia moral de Kant como sendo um “formalismo vazio” teve início, propriamente, com Johan Georg Hamann [1730-1788] e Georg Wilhelm Friedrich Hegel [1770-1831], continuando vigente até hoje<sup>99</sup>.

Também conhecido como o “Mago do Norte”, Hamann foi um adepto do movimento irracionalista que valorizava a fé irracional e recusava, veementemente, a valorização da razão, apanágio do *Iluminismo*. De acordo com Allen Wood, Hamann foi “um crítico da tentativa proposta pelo *Iluminismo* de separar a razão da tradição, da história e da linguagem”<sup>100</sup>. Pois, para Hamann, o uso puro da razão é, antes, uma mera especulação vazia que conduz à “falsas abstrações”<sup>101</sup>. É nessa medida que sua crítica se estende, de um modo geral, à toda filosofia de Kant, como um “formalismo abstrato” pelo fato de esse filósofo estabelecer uma separação entre as faculdades da razão, como a sensibilidade e o entendimento<sup>102</sup>, e afirmar que há um “uso puro” e um “uso empírico” da mesma.

<sup>99</sup> CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2000, p. 160.

<sup>100</sup> WOOD, Allen. *Religion and Rational Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, nota 26, p. 473.

<sup>101</sup> “The main problem behind Hamann's critique is the Aristotelian argument that reason exists only in embodied form in particular activities. According to Hamann, the great fallacy of the *Aufklärung*, and Kant's philosophy in particular, is the ‘purism’ or hypostasis of reason. We hypostatize reason when we become ‘Platonists’, who postulate a self-sufficient faculty that exists in some special noumenal or intelligible realm of being”. (Cf. BEISER, Frederick. *The Fate of Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1987, p.18.)

<sup>102</sup> A esse respeito, segundo Copleston, “Hamann ataca as separações kantianas de razão, entendimento e sensibilidade, forma e matéria na sensação e a conceptualização”. (Cf. COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía: De Wolff a Kant*. Vol. VI. Barcelona: Ariel,

É digno de nota que o próprio Kant já havia lidado com essa dificuldade quando, após ter concluído sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), recebeu severas críticas de alguns intelectuais da época. A esse respeito, em seu comentário introdutório à edição brasileira da *Crítica da razão prática* (1788), Valério Rohden lembra que a crítica mais conhecida feita à teoria ética de Kant, na sua época, foi a de um contemporâneo desse, chamado Gottlob A. Tittel [1739-1816]. De acordo com Rohden, Tittel “acusou Kant de abusar de terminologias abstratas, tentando reduzir a moral a uma fórmula, que não acrescenta nada ao que já sabemos sobre conceitos e casos singulares dos quais foi abstraída”<sup>103</sup>. A crítica de Tittel à *Fundamentação da metafísica dos costumes*, foi a de que, com essa obra, Kant “não havia introduzido nenhum princípio novo na moralidade, mas, sim, uma nova fórmula”. Ao que Kant, numa nota do Prefácio à *Crítica da razão prática*, responde com a seguinte declaração: “ele [Tittel] teve mais sorte do que ele mesmo podia ter imaginado, ao dizer que nela [Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*] não foi apresentado nenhum princípio novo da moralidade, mas somente uma **nova fórmula**”<sup>104</sup>. Para usar um provérbio português, Tittel “atirou no que viu, e acertou no que não viu”. Como o próprio Kant reconhece, o objetivo da *Fundamentação*, “nada mais é do que a busca e o estabelecimento do *princípio supremo da moralidade*”<sup>105</sup> e, não, o de introduzir um novo princípio, se se entende por esse termo [“introduzir”] o de

---

1984, p. 136). No que diz respeito à filosofia prática de Kant, ainda que a crítica de Hamann não fosse diretamente dirigida a essa, é bem verdade que os adeptos do seu irracionalismo, como Jacobi, estenderão as suas críticas à racionalidade prática. Com efeito, a compreensão de Jacobi está atrelada, sobretudo, ao seu temor de que o uso da razão no domínio do suprassensível acabe por conduzir ao ceticismo e ao ateísmo, daí porque propõe um “salto às cegas para a fé”. O temor de Jacobi de que a razão poderia levar a um ateísmo e ceticismo decorre do fato de ele não ter levado, suficientemente em conta, os limites da razão teórica estabelecidos pela filosofia crítica de Kant, limites esses que impediriam, de uma vez por todas, que a razão teórica fizesse uso cognitivo dos objetos do domínio do suprassensível: Deus, alma, liberdade. Nesse domínio, segundo Kant, apenas o uso prático da razão é um uso verdadeiramente legítimo, e, nesse uso, não há que se temer nem o ateísmo e nem o ceticismo, porque as exigências da razão prática conduzem, numa fé racional prática, ao “sumo bem originário”, isto é, a crença em “Deus” e na “imortalidade da alma”. (Cf. BUENO, Vera Cristina de Andrade. “Kant e o conceito de fé racional”. In: *O que nos faz pensar*. Cadernos do departamento de Filosofia da PUC-Rio. Nº 19, Dezembro de 2015, p. 66).

<sup>103</sup> Em seu comentário introdutório à *Crítica da razão prática*, Valério Rohden nos lembra que “o pomo central da discórdia [...]”, que vai levar a que a teoria ética de Kant seja acusada de ‘formalismo’, “se encontra na contraposição de uma concepção moral fundada numa razão acusada de supra-humana e antinatural *versus* uma concepção moral fundada na felicidade”. (ROHDEN, V. “Introdução à edição brasileira”. In: KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. XI-XII).

<sup>104</sup> *CRPr*, AA 14; p. 25 [nota]. [grifo do autor].

<sup>105</sup> *FMC*, AA XV; p. 85.

criar ou “inventar” um novo princípio. Pois, e de acordo com próprio Kant, “quem é que queria introduzir também uma nova proposição fundamental de toda a moralidade e como que inventá-la pela primeira vez?”<sup>106</sup>. Kant, desse modo, não apresenta um novo princípio para a moralidade, mas, sim, busca uma justificativa para a validade do mesmo, na razão. E, na medida em que se trata de um princípio em relação a uma vontade racionalmente imperfeita, Kant estabelece a fórmula (do “dever ser”), que melhor veicula aquele princípio para essa vontade, que não o segue tão prontamente.

É em relação ao fato de a fórmula kantiana da moralidade prescrever que apenas a ação realizada “por dever” tem valor moral, que Schiller afirma ser a proposta kantiana para a moralidade um “rigorismo”. Numa passagem de sua obra intitulada *Graça e Dignidade*, Schiller, refere-se à fórmula kantiana da prescrição de uma ação “por dever”, na qual o agente, encontrando-se na ausência da influência de suas inclinações, realizaria uma ação com “autêntico valor moral”<sup>107</sup> – interpretando-a como se Kant estivesse excluindo, da prática da moralidade, a inteira dimensão afetiva e sensível do ser racional finito e que, apenas na medida em que a realização da ação moral fosse acompanhada de desprazer é que, então, a ação seria, verdadeiramente, uma ação moral. Assim nos diz Schiller:

*Escrúpulo da Consciência:* Eu ajudo de bom grado meus amigos; mas ai de mim! Eu o faço com inclinação/ E assim eu me sinto seguidamente atormentado com o pensamento de que eu não sou virtuoso/ *Decisão:* Não há outro caminho a tomar, tu deves procurar desprezá-los/ E cumprir então com repugnância o que o dever te ordena<sup>108</sup>.

A esse respeito, a interpretação da teoria ética de Kant por Schiller, segundo a qual a realização de uma ação “por dever” tenha que abrir mão das inclinações, dos sentimentos e afetos, acaba, pois, por tornar a proposta kantiana para a moralidade num engodo, em algo que se faz sem aprovação, e com “repugnância”.

<sup>106</sup> CRPr, AA 14; p. 25 [nota].

<sup>107</sup> A passagem a qual Schiller se apoia para defender o “rigorismo” na teoria ética de Kant, encontra-se na Primeira Seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde Kant dá dois exemplos de ações que teriam valor moral, porque independentes das inclinações, a saber, o caráter do filantropo amargurado e o do homem de temperamento frio. Ao final desses exemplos Kant afirma o seguinte: “Sem dúvida! É aí mesmo que começa o valor do caráter, que é <um valor> moral e sem qualquer comparação o mais alto, a saber, que ele faça o bem, não por inclinação, mas por dever” (FMC, AA 398-9; pp. 120-1).

<sup>108</sup> SCHILLER, Friedrich. *Graça e dignidade*. São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 41.

Hegel, por sua vez, interpretou a filosofia moral de Kant como sendo um “vã formalismo”, uma vez que, segundo ele, o princípio da moralidade, de acordo com a formulação kantiana, havia “promanado de uma descrição abstrata e a-histórica da experiência”<sup>109</sup>. Sua crítica à filosofia moral de Kant se baseia, sobretudo, no argumento de que o “Imperativo Categórico”, que é o princípio objetivo da moralidade prescrito para uma vontade racional finita, constitui-se num “vazio formalismo” em função de que tal imperativo não leva em consideração o conteúdo das máximas particulares, de modo a não permitir que a legislação universal da razão, “passe a determinações de deveres particulares”<sup>110</sup>. Nas palavras de Hegel:

[...] a afirmação do ponto de vista simplesmente moral que não se transforma em conceito de moralidade objetiva reduz aquele progresso a um vã formalismo e a ciência moral a uma retórica sobre o dever pelo dever. Deste ponto de vista, não é possível nenhuma doutrina imanente do dever. [...] Ora, estabelecer que o dever apenas se apresenta como dever e não em vista de um conteúdo, a identidade formal, isso corresponde precisamente a eliminar todo o conteúdo e toda a determinação<sup>111</sup>.

A esse respeito, é digno de nota que, como bem notou Allen Wood, essa interpretação feita por Hegel acerca da filosofia moral de Kant, se deve, sobretudo, ao fato de ele ter tomado em consideração, apenas, a primeira fórmula do imperativo categórico<sup>112</sup>, “a fórmula da lei universal”, como expressão da totalidade da filosofia moral de Kant. Foi a ênfase dada por Hegel à primeira fórmula do imperativo categórico, que não o permitiu considerar que a filosofia moral de Kant, em sua totalidade, leva igualmente em conta outros elementos presentes nas decisões tomadas pelos seres humanos. Com efeito, não seria adequado afirmar, por um lado, que o princípio da moralidade é “vazio”, e nem, por outro, identificar a totalidade da proposta kantiana para a moralidade com o aspecto meramente formal do seu princípio.

Schopenhauer, por sua vez, a despeito dos elogios dirigidos a Kant, pelo fato de esse ter “purificado a ética de todo *Eudemonismo*”, não poupou de dirigir suas críticas à filosofia moral de Kant, acusando-a de ser uma “moral teológica”.

<sup>109</sup> CAYGILL, Howard. Op. Cit., p. 160.

<sup>110</sup> HEGEL, G.W.F. Op. Cit., pp. 119-120.

<sup>111</sup> Ibidem.

<sup>112</sup> WOOD, Allen. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008, pp. 166-7.

Para Schopenhauer, Kant “transpôs a forma imperativa da ética, donde o conceito de obrigação, de lei e de dever, sem maiores considerações, da moral teológica, tendo, porém de deixar lá a única coisa que conferia força e significado a este conceito”<sup>113</sup>. É na “moral teológica” que, segundo Schopenhauer, Kant vai buscar a “força” da forma imperativa ética, ao reintroduzir, na moralidade, o “ideal do sumo bem” e, com esse, os postulados da razão prática pura, a saber, as “ideias de Deus” e da “imortalidade da alma”<sup>114</sup>. Ainda segundo Schopenhauer, ao fundamentar o princípio da moralidade em conceitos da razão pura, a fórmula que Kant dá a esse princípio se baseia em conceitos meramente “vazios de sentido”, uma vez que, de acordo com Schopenhauer, os conceitos da razão são “puras cascas sem carozo”, “conceitos bem abstratos, completamente sem conteúdo, que, por isso mesmo, pairam totalmente no ar”<sup>115</sup>.

Nietzsche, na esteira da crítica de Schopenhauer, identificou a fonte dos valores morais e, com esses, a consciência do dever, numa espécie de “genealogia” tributária de aspectos históricos, psicológicos e religiosos da história da humanidade, ridicularizando, desse modo, a fórmula kantiana do princípio da moralidade, como fundado na razão prática pura<sup>116</sup>. Assim nos diz Nietzsche,

E agora não me fale do imperativo categórico, meu amigo! – esse termo faz cócegas em meus ouvidos, e tenho de rir, apesar de tua presença tão grave: em face dele, eu penso no velho Kant, que, como castigo por ter deixado escapar a “coisa em si” – também uma coisa bastante ridícula! - foi colhido pelo ‘imperativo categórico’, e com ele, de coração, retornou, de novo por engano, para ‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’, e ‘imortalidade, igual a uma raposa que retornou por engano à sua jaula: - e tinham sido sua força e inteligência que haviam arrombado aquela jaula!<sup>117</sup>.

Como dissemos, o objetivo da tese é, sobretudo, chamar a atenção para certos elementos da filosofia moral de Kant, segundo os quais, a crítica de “formalismo vazio” acaba por perder todo o seu sentido, ou é, ao menos,

<sup>113</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 37.

<sup>114</sup> *Ibidem*, pp. 17- 26ss.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>116</sup> De acordo com Oswaldo Giacoia Junior, “a dimensão mais elementar e ao mesmo tempo mais radical da crítica de Nietzsche a Kant é constituída pela *recusa* do próprio conceito de razão prática”. (GIACOIA JUNIOR, O. Op. Cit., p. 115).

<sup>117</sup> NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Aforismo 335, apud GIACOIA JUNIOR, O. Op. Cit., p. 122.

problematizável. Se levarmos em conta o que significam termos como “razão prática”, “liberdade”, “autonomia”, “respeito”, “humanidade” e “dignidade”, termos que são seriamente tratados pela proposta kantiana para a moralidade, a crítica de “formalismo vazio” não se justifica e parece não poder ser sustentada.

Em primeiro lugar, não seria um exagero dizer que aquilo que é proposto por Kant com sua teoria ética é algo que nenhuma teoria filosófica havia proposto antes dele: conferir justificativa e validade ao único conceito sobre o qual a moralidade pode ser fundamentada, a saber, o conceito de *liberdade*. Para que a moralidade tenha sustentação, é preciso, antes de mais nada, que o conceito de liberdade tenha a sua validade devidamente justificada, do contrário, não é possível falar em moralidade. Como vimos, Kant pode salvaguardar o conceito de liberdade (transcendental) na medida em que limitou os princípios do conhecimento aos fenômenos, de modo a possibilitar que a realidade pudesse ser considerada de dois pontos de vista diferentes: um sensível e outro inteligível. A validade conferida ao conceito da liberdade na primeira *Crítica* é, pois, a condição necessária para a moralidade. Com ela Kant abriu o caminho para chegar ao “estabelecimento” do princípio da moralidade.

Com efeito, ainda que a liberdade transcendental seja a condição necessária para a moralidade, ela não é, por si só, a condição suficiente para estabelecimento da natureza da moralidade. Pois faltaria ainda determinar positivamente o princípio da moralidade, aquilo pelo qual a moralidade pode ser considerada como algo de “incondicionalmente bom”. Algo com “valor incondicional” ou “absoluto” pressupõe que esse “algo” deve valer para todos sem exceção, e, aqui, chegamos ao conceito de uma legislação prática universal, a lei moral.

Antes de mais nada, o que Kant, acertadamente, observa nos seus trabalhos sobre filosofia moral, é que um princípio empírico jamais pode tornar-se um princípio necessário e universal, pois a “necessidade” e a “universalidade” estritas são os critérios por meio dos quais é possível distinguir uma representação *a priori* de uma empírica. Kant diz o seguinte a respeito da inadequação dos princípios empíricos para a fundamentação dos princípios morais:

*Princípios empíricos* não servem de modo algum para fundar as leis morais sobre eles. Pois a universalidade com que devem valer para todos os seres racionais

sem distinção, a necessidade prática incondicional que lhe é desse modo imposta desaparece quando o seu fundamento é tomado à *constituição particular da natureza humana*, ou às circunstâncias contingentes em que está posta. Todavia, o princípio da *felicidade* própria é o que mais merece ser repudiado, não só porque é falso e a experiência contradiz a alegação de que o bem-estar sempre se regula pelo bom comportamento; não só, tampouco, porque nada contribui para fundar a moralidade, na medida em que tornar alguém feliz é coisa inteiramente diversa de torná-lo bom, e torná-lo prudente e atilado para o que é vantajoso <bem diverso> de torna-lo virtuoso; mas, sim, porque sotopõe à moralidade molas propulsoras que antes solapam e destroem toda a sua sublimidade na medida em que ajuntam os móveis para o vício em uma só classe, e só ensinam a fazer melhor o cálculo, apagando, porém, inteiramente a diferença específica de ambos;<sup>118</sup>.

Desse modo, o ponto de partida da filosofia moral de Kant é, antes de mais nada, investigar, criticamente, a origem e o fundamento do que poderia figurar como um princípio suficiente para a moralidade, de modo a estabelecer a base de uma teoria ética consistente. É, pois, nesse sentido, que Kant argumenta contra a eleição de princípios materiais que almejam ocupar o lugar do “supremo princípio da moralidade”, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e, com muito mais força, na “Analítica da razão prática” da *Crítica da razão prática* (1788).

É digno de nota que, antes mesmo de escrever suas obras de filosofia prática, Kant já tenha anunciado o seu propósito de escrever uma “metafísica dos costumes”, enfatizando que tal “metafísica” deveria ser purificada de todo elemento empírico<sup>119</sup>. Ora, uma vez que, de acordo com Kant, os princípios da moralidade são princípios *a priori*, eles devem ser buscados nos conceitos da razão pura. Pois, um princípio que possa valer universalmente e com caráter de necessidade deve ser, necessariamente, um princípio *a priori* e puro, ou seja, um princípio formal, na medida em que independeria do todo conteúdo sensível.

Uma “metafísica dos costumes”, segundo Kant, consiste no conjunto de todos os princípios *a priori* da moralidade. Na medida em que Kant considera que as regras morais não devam valer apenas para os homens, mas para todos os seres racionais, essa exigência leva-o ao reconhecimento de que o princípio da

<sup>118</sup> *FMC*, AA 442; pp. 291-3. [Grifos do autor].

<sup>119</sup> Segundo Allen Wood, foi somente a partir do § 9 de sua *Dissertação* (1770) que Kant, “pela primeira vez, inferiu que uma metafísica dos costumes, como os fundamentos da filosofia moral, não deve incluir nenhum princípio empírico”. (Cf. KANT apud WOOD, Allen. ‘General editor’s preface’. In: KANT, I. *Practical philosophy*. Translated and Edited by Mary Gregor. Cambridge University Press: Cambridge, 1996, p. XV).

moralidade não deve ser buscado numa *Antropologia*, que é uma “ciência empírica do homem”, mas, antes, numa “metafísica dos costumes”.

Vale salientar que, no Prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant começa a sua investigação chamando a atenção para a pureza dos princípios morais, ao afirmar que o “princípio supremo da moralidade” não pode ser encontrado na natureza humana<sup>120</sup>. Uma vez que o conceito de “natureza humana” tem embutido em si notas que dizem respeito a caracteres empíricos tais como, “carências”, “inclinações”, “paixões”, “propensões”, “sentimentos patológicos”, tal conceito não se prestaria para fornecer as notas características da “necessidade” e da “universalidade”, pois, o conteúdo daquelas disposições, concernem às particularidades de cada ser humano e não, àquilo que todos eles têm em comum e os caracteriza em sua humanidade: sua razão.

Por outro lado, temos de observar que Kant reconhece que é preciso, ao lado de uma “fundamentação da metafísica dos costumes” – que é uma investigação *a priori* da ética, a qual visa uma justificação da validade dos princípios *a priori* da moralidade e de uma “metafísica dos costumes”, que trata da “divisão dos deveres morais em geral” – levar, igualmente em conta, uma “antropologia moral”, na medida em que essa pode contribuir para a aproximação dos princípios (morais) da vida efetiva dos seres humanos<sup>121</sup>. Entretanto, tal “antropologia moral” não seria necessária para se justificar a validade dos princípios morais, mas, apenas, para mostrar que esses princípios hão de ter lugar na vida concreta do ser humano. Como nos diz Kant:

[...] precisaremos tomar frequentemente como objeto a *natureza* particular do homem, cognoscível apenas pela experiência, para nela *mostrar* as conclusões dos princípios morais universais sem por meio disso tirar algo da pureza dos últimos, nem pôr em dúvida sua origem *a priori*. – Isso quer dizer apenas que uma metafísica dos costumes não pode estar fundada na antropologia, mas pode ser aplicada a ela.

A contraparte de uma metafísica dos costumes, como o outro membro da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que conteria as condições subjetivas tanto impeditivas como favorecedoras da *realização* das leis da primeira na natureza humana: a produção, difusão e consolidação dos

<sup>120</sup> *FMC*, AA 389; P. 70-71.

<sup>121</sup> Kant também afirma que “a determinação específica dos deveres como deveres humanos, para dividi-los, somente é possível se antes o sujeito dessa determinação (o homem) for considerado segundo a natureza que ele efetivamente detém, embora apenas na medida em que é necessário com relação em geral”. (*CRPr*, AA 15, p. 27).

princípios morais (na educação e no ensino escolar e popular) e, de igual modo, outros ensinamentos e prescrições fundados na experiência. Desta antropologia não se pode prescindir, mas ela não deve de modo algum preceder aquela metafísica dos costumes ou ser a ela misturada, porque então se corre o perigo de extrair leis morais falsas, ou ao menos indulgentes, que fazem com que pareça inacessível o que precisamente por isso não é alcançado – ou porque a lei não foi discernida nem apresentada em sua pureza (enquanto aquilo em que consiste também a sua força), ou porque são utilizados móveis totalmente inautênticos ou impuros para o que em si é bom e conforme ao dever, móveis que de resto não deixam nenhum princípio moral seguro nem como fio condutor do juízo, nem como disciplina da mente no cumprimento do dever, cuja prescrição tem de ser dada absolutamente *a priori* apenas pela razão pura<sup>122</sup>.

Mas em que consiste o caráter formal do princípio supremo da moralidade? Por caráter formal do princípio da moralidade, devemos compreender os seguintes aspectos: 1. a sua origem tem de estar na razão pura, o que significa dizer que ele não pode levar em conta nenhum conteúdo empírico como fundamento de determinação do arbítrio à ação, mas, apenas, uma forma pura da razão, recebendo, a partir daí o selo da universalidade e da necessidade; 2. a não condicionalidade do que se deve fazer a nenhum fim ou matéria que se queira alcançar como efeito da ação, pois o que se deve fazer, para que uma ação seja considerada moral, está condicionado apenas à uma exigência da razão prática por sua universalidade; 3. a fundamentação do que se deve fazer tem de estar não nos casos particulares, mas, antes, numa regra geral com a qual os seres humanos podem julgar suas máximas de modo a poder adequá-las [as máximas] a essa regra e, assim, agir moralmente.

É bem verdade que, à primeira vista, o caráter *a priori*, a pureza que lhe é própria, ou ainda, o “aspecto formal” do princípio fundamental da moralidade saltam aos nossos olhos e apresentam algumas dificuldades com relação ao agir concreto dos seres humanos. Esse parece ser um dos pontos em função dos quais a teoria ética de Kant é considerada como um “rigorismo”. Todavia, como dissemos no início desse capítulo, é preciso levar em conta o todo da proposta de Kant. Nesse sentido, é preciso salientar que, por se tratar de uma tarefa filosófica de

<sup>122</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Tradução: Clélia Aparecida Martins (Primeira parte) e Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof (Segunda parte). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, AA 217, p. 23. As citações subsequentes à essa obra serão dadas a partir dessa tradução por meio das iniciais ‘MC’ seguidas das letras ‘AA’, que indicam que a tradução foi feita a partir da edição da Academia (*Akademie Ausgabe*), seguida do número da paginação da Academia e do número da página da tradução para a língua portuguesa. Exemplo: MC, AA 217, p. 23.

fundamentação da validade dos princípios, é inevitável que o primeiro passo a ser tomado por Kant nessa tarefa seja o de separar o puro, no princípio, daquilo que é empírico. Em outras palavras, em uma tarefa filosófica que pretenda valer universalmente, é preciso antes de mais nada, separar a forma de uma legislação universal - a única que pode fundar uma lei moral enquanto tal - de tudo aquilo que possa sobrepujar a universalidade pretendida, a saber, as “molas propulsoras” empíricas, cuja constituição particular (a natureza humana) não pode fundar qualquer lei que se pretenda valer incondicionalmente.

O caráter do princípio da moralidade é formal, porque é apenas por meio de uma justificação feita dessa maneira que o princípio da moralidade alcança toda a sua consistência e validade<sup>123</sup>. Nesse sentido, mesmo se Kant tivesse se preocupado, apenas, com a formalidade do princípio, ainda assim, seria possível dizer que se ganha com isso muito mais do que se perde.

Um ganho considerável para a ética consiste no fato de que, para que haja uma autêntica tomada de decisão do ponto de vista moral, o ser humano depende de que ele possa avaliar e refletir sobre o que vai fazer. Ainda que a situação mesma na qual o ser humano se encontra seja empírica, isto é, tenha a ver com um caso concreto, singular, o poder de avaliar e julgar, por sua vez, não depende, apenas da experiência, mas também, e, principalmente, da faculdade (poder de julgar prática) na qual o princípio se funda. Por se fundar na faculdade da razão, e não em algum dado empírico, é que o princípio fundamental da moralidade é um princípio formal, o que faz com que os juízos morais possam ter o “alcance” e a “validade” que não teriam se a sua origem fosse empírica, isto é, se se restringissem apenas aos casos particulares.

---

<sup>123</sup> A respeito disso, Oswaldo Giacoia Júnior afirma que “uma das propriedades mais relevantes da contribuição de Kant para o pensamento filosófico da modernidade consiste em ela ser perfeitamente compatível – em todos os pontos cruciais - com o pluralismo político inerente à concepção de Estado democrático de direito. Por ser eminentemente formal, o universalismo moral kantiano prescinde de hipotecas substantivas metafísicas ou teológicas. [...] como estabelecer, de maneira clara e inequívoca, o que devemos entender por “dignidade humana”, por “dignidade da pessoa humana”, ou do “ser humano”, ou ainda da “vida humana”? Tais perguntas tornam-se relevantes porque - nos quadros institucionais do moderno Estado democrático de direito, para o qual o pluralismo das cosmovisões é um ponto essencial- não se deve recorrer, para responde-las, a nenhum conteúdo substantivo particular, metafísico ou religioso, o qual se mostra incapaz, por isso mesmo, de sustentar sua pretensão à validade e ao reconhecimento universal. É nesse sentido que a contribuição aportada pela filosofia moral de Kant demonstra toda a sua vitalidade, sua plena pertinência às urgências e aos propósitos de nossos tempos”. (GIACOIA JUNIOR, O. Op. Cit., pp. 18-19).

Na verdade, com o princípio, Kant teria conferido validade a algo que, segundo ele, os seres humanos fazem espontaneamente, mas sem ter clareza acerca do que fundamenta, neles, esse poder, poder de avaliar as ações de acordo com as exigências da razão.

É preciso dizer que, antes da filosofia crítica de Kant nem esse poder humano, a faculdade de julgar prática, nem o princípio sobre o qual esse poder se funda, tinham recebido a devida justificativa no que concerne à fundamentação da moralidade por parte das teorias filosóficas da tradição. As teorias filosóficas não chamaram a atenção para a “necessidade” e a “universalidade”, a saber para o caráter *a priori* dos juízos morais, sem o qual eles são incapazes de ser considerados obrigatórios para todos os seres humanos. Sem o caráter *a priori*, ficaríamos apenas com o que concerne à experiência - e tudo o que a ela está relacionado: as “inclinações”, as “paixões”, as “aversões” etc. - e que é incapaz de fornecer estrita necessidade e universalidade<sup>124</sup>.

Um ponto no qual se apoiam aqueles que criticam a proposta kantiana para a moralidade consiste em considerar a ideia de moralidade apenas uma “quimera”, pois eles parecem levar, principalmente, em consideração o que acontece. A respeito disso, como vimos, Kant afirma que não temos que partir da experiência, ou do que acontece, para determinar aquilo que deve acontecer. Primeiro porque, como já dito, um juízo não tem o seu critério de avaliação da ação moral obtido da experiência, uma vez que o conceito de “dever” não pode ser extraído dessa. Pois, a experiência nos diz, apenas, o que as coisas são, e não, como elas devem ser. Ainda que o que acontece seja levado em conta, não é nisso que se funda o que deve acontecer, pelo contrário, o que acontece é repudiado em função do que deveria ou não acontecer. Segundo porque, para Kant, por mais que as ações no mundo tenham a aparência do dever, ainda assim, pode ser que, em última análise, o que tenha essa aparência, na verdade, não seja realmente moral, apesar de não ir contra a moral. O fato é que o que Kant chama de moral é determinado inteiramente pela lei da razão, pelo dever, e pode acontecer que, no caso do que parece ser moral, o que está movendo a vontade não seja a lei da razão mas a mola propulsora do “o amor de si”.

<sup>124</sup> “Querer extorquir necessidade de uma proposição da experiência e querer obter com esta também, verdadeira universalidade para um juízo [...] é uma franca contradição” (CRPr, AA 24, p. 45).

No entanto, para Kant, mesmo que não tenhamos condições de afirmar com segurança se um ato realizado foi moral, ou seja, se a sua determinação foi dada pela razão, isso não significa que a ideia do dever moral seja uma “quimera” do pensamento. Pois, Kant procurou dar as razões pelas quais, se queremos falar seriamente a respeito da moralidade, certos requisitos são necessários. Não basta, portanto, dizer que a proposta kantiana é “quimérica”. É preciso argumentar contra as propostas apresentadas e negar o poder da reflexão, do juízo, dos princípios primeiros incondicionados, do poder da vontade. O fato é que o ser humano vive segundo as normas da imputabilidade, do dever e é isso justamente que, o que foi vivido, precisa ser fundamentado. Assim, num certo sentido, Kant parte do que acontece, mas, para o filósofo, é isso justamente que precisa ser esclarecido e justificado.

Quando nos indignamos com ações imorais, por exemplo, tais como roubos, assassinatos, violências, estupros, a nossa indignação é um sentimento que decorre de um princípio presente em nós e não, no que acontece. Pois, poderíamos ser constituídos de tal forma que, certos atos no mundo, não nos afetasse minimamente. Assim, não seríamos capazes de avaliar um ato como sendo ou não moral. Com efeito, somos seres racionais. Daí porque, quando se trata de avaliar certos atos no mundo da nossa experiência, nosso juízo de valor moral é um juízo *a priori*, isto é, um juízo que avalia que, independentemente de qualquer influência sensível, tais e tais atos não deveriam, absolutamente, ser realizados. O poder de julgar as ações humanas de um ponto de vista moral, portanto, atesta que, embora certas ações aconteçam no mundo, elas, em função do princípio moral, não deveriam acontecer.

Nesse sentido, aquele que raciocina tomando como ponto de partida as ações concretas, ou seja, aquelas que podemos observar na experiência comum entre os homens, e conclui, a partir daí, que, não havendo essas ações, elas nunca poderiam existir ou não aconteceriam, incorre num raciocínio incorreto. Isso porque, o exame de todos os casos ocorridos até então nunca poderá esgotar a possibilidade de que, tais ações nunca venham a existir. E, até mesmo quem julga desse modo se quiser ser sincero consigo mesmo, verá que não pode ser correto tal raciocínio, na medida em que ele próprio espera de si mesmo, e de terceiros, a

realização de coisas que, mesmo nunca tenham existido, devam, contudo, poder existir. A respeito disso, Kant dá o exemplo da amizade sincera:

E aqui nada pode nos preservar do total abandono de nossas ideias do dever e conservar em nossa alma fundado respeito por sua lei, senão a clara convicção de que, mesmo que jamais tenha havido ações originadas de fontes tão puras, aquilo, no entanto, de que se trata aqui não é absolutamente se acontece isto ou aquilo, mas sim, <que> a razão comanda por si só e independentemente de todas as aparências o que deve acontecer, por conseguinte, <a clara convicção de que> ações, das quais o mundo talvez ainda não tenha dado até aqui qualquer exemplo, cuja factibilidade poderia até mesmo ser posta em dúvida por quem baseia tudo na experiência, são, no entanto, irremissivelmente comandadas pela razão, e de que, por exemplo, a pura sinceridade na amizade nem por isso pode ser menos exigida de todo homem, mesmo que até agora não tenha havido qualquer amigo sincero, porque este dever está situado, enquanto dever em geral, antes de toda experiência, na ideia de uma razão determinando *a priori* a vontade mediante razões<sup>125</sup>.

Por outro lado, é igualmente verdadeiro dizer que, apesar de a teoria ética kantiana fundar-se num princípio formal da razão e, em função disso, ser a condição de que nossos juízos morais independam da experiência, isso não significa que sua teoria ética se fundamente numa razão que está alhures da vida concreta do ser humano<sup>126</sup>. Isso porque, ainda que a razão seja uma faculdade suprassensível, ela é um poder natural que nós temos. Esclarecer esse ponto é importante porque, de um modo geral, as críticas que comumente são feitas ao “formalismo” da teoria ética de Kant têm por base o fato de ela estar fundada numa separação entre a “natureza suprassensível” e a “natureza sensível” do ser humano ou no “dualismo”: “mundo sensível” (dimensão sensível) e “mundo inteligível” (dimensão *noumênica*).

Apesar de ser verdade a presença dessa distinção ao longo de toda a obra de Kant, no entanto, as críticas que pesam sobre esse “dualismo”, também presente na teoria ética, vale salientar que, como bem nos advertiu Henry Allison, essa “distinção” não diria respeito “principalmente” a dois tipos de entidades diferentes, mas sim, antes, a “dois modos distintos ou dois pontos de vista

<sup>125</sup> FMC, AA 407-8; p. 165-7.

<sup>126</sup> Em função de a teoria ética de Kant ter como fundamento a faculdade de juízo prática do ser humano, isso nos faz pensar que a contribuição da teoria ética de Kant se estende para além dos condicionamentos sejam esses históricos, religiosos, culturais, políticos, etc. Nesse sentido, Hannah Arendt caracteriza muito bem a teoria ética de Kant quando diz que “[...] a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega”. (ARENDDT, Hannah. Op. Cit., 1999, p. 153).

diversos ao se considerar uma mesma realidade, ‘como fenômeno’ e como ‘coisa em si’<sup>127</sup>. A tese de Allison acerca da distinção kantiana entre uma “dimensão fenomênica” e uma “*noumênica*”, argumenta, portanto, que essa distinção não se refere a uma dualidade entre duas realidades ontologicamente distintas, mas, antes, a uma dualidade que se refere a “dois modos” de se considerar uma única realidade: a do ser humano, do ponto de vista dos fenômenos como um ser sensível, e, do ponto de vista de sua dimensão “*noumênica*” (coisa em si), como um ser racional. Mas, a rigor, não há uma contradição entre essas duas dimensões, na medida em que a razão é um poder natural, ainda que não sensível, presente nos seres humanos. O que há, antes, são papéis diferentes desempenhados por elas, pois vimos que, com a resolução da Terceira Antinomia, Kant mostrou ser possível que uma legislação supersensível (*noumênica*) não contradiga a legislação sensível da natureza (fenomênica). Trata-se de diferentes legislações para diferentes dimensões humanas.

Do ponto de vista da moralidade, o que podemos pensar, a partir dessa consideração de um único ser que pode ser visto a partir de dois “pontos de vistas diversos” é que, quando se trata da determinação moral, são os princípios da razão que determinam as ações, e que esses princípios desempenham um papel proeminente em detrimento dos princípios empíricos.

Com efeito, cabe lembrar que Kant não elimina, da moralidade, dados da sensibilidade. Ele apenas limitou o poder dela e justificou em que esse poder é, de fato, efetivo. Ao ter justificado a validade do princípio moral na razão, e mostrado que apenas a lei moral pode determinar a vontade de uma maneira *a priori*, Kant também resgata o papel da sensibilidade. Em que sentido? No sentido de que é por meio da sensibilidade que podemos ter consciência de um sentimento, fundamental para a moralidade, o sentimento de respeito, sentimento moral, que torna o ânimo “receptivo” para a determinação pela lei moral.

Por se tratar de uma preocupação que consiste, primeiramente, em justificar a validade do princípio supremo da moralidade, ou seja, de mostrar que é possível ao ser humano agir moralmente, em suas obras críticas de filosofia prática, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática*, Kant não se detém, com a mesma intensidade, à tarefa de aplicação

<sup>127</sup> ALLISON, Henry. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 3-4.

desses princípios aos casos concretos. Essas são obras que podem ser caracterizadas como constituindo uma Ética pura e não, uma ética aplicada. Uma ética pura, filosófica, é uma ética a respeito dos fundamentos sobre os quais o princípio fundamental da moralidade, enquanto tal, pode ter sua validade justificada de um ponto de vista universal. Já uma Ética aplicada, como o próprio termo expressa, consiste na aplicação efetiva dos princípios éticos nas determinações dos agentes morais. Mas, a rigor, não poderíamos falar em uma ética aplicada sem já termos, antes, justificado a validade dos princípios de maneira pura, isto é, *a priori*. Uma ética pura é, portanto, a condição da ética aplicada. Por outro lado, é igualmente verdadeiro que, como o próprio Kant afirma, a investigação filosófica deve partir de conceitos dados (conceitos de substância e acidente, causa e efeito, bem e mal), o que significa dizer que, a rigor, os conceitos investigados pela filosofia, ainda que não tenham origem na experiência, encontram-se aplicados no uso comum que é feito deles, cabendo à filosofia pura justificar a validade do princípio que possibilita o uso desses conceitos na experiência.

Contudo, ainda que Kant não tenha dado à aplicação desses princípios uma atenção prioritária como aquela dada à justificação da validade dos princípios morais, não é verdade, como veremos mais adiante, que Kant não tenha se preocupado com a realização da lei moral no mundo e com os efeitos dessa lei no ânimo humano<sup>128</sup>. Em outras palavras, mesmo que seja verdade o fato de Kant ter dedicado a maior parte de sua investigação à justificação e à validade dos princípios que fundam sua teoria moral, é igualmente verdade que, para Kant, se esses princípios forem devidamente levados em conta, os seus efeitos *têm de poder*<sup>129</sup> ocorrer no mundo. Ou seja, não é verdadeira a afirmação segundo a qual

---

<sup>128</sup> Sobre esses “efeitos” dedicamos o terceiro capítulo da tese.

<sup>129</sup> O grifo aqui é proposital. Pois, embora Kant admita que não é possível afirmar que os efeitos da determinação dos princípios morais tenham de necessariamente ocorrer no mundo sensível, como se essa proposição fosse uma proposição analítica, cujo predicado (o efeito), estaria contido no conceito do sujeito (a determinação da vontade pelo princípio moral), ele, ainda assim, admite que esses efeitos são possíveis se os princípios forem levados em conta. Esses efeitos podem ser sentidos, ainda que de modo subjetivo, com o sentimento de ‘autocontentamento’ no ânimo humano, na medida em que as faculdades na determinação moral se relacionam em função de um fim da razão. O desenvolvimento desse tema será dado no terceiro capítulo.

a proposta de Kant para a moralidade é indiferente à *realização* dos princípios morais no mundo.

Antes de tratarmos propriamente do que a realização desses princípios pode produzir no ânimo, ou seja, antes de tratarmos de seus efeitos, o objetivo da tese é, primeiramente, o de chamar a atenção para o sentido mais profundo da teoria ética a partir da consideração do *valor* que os elementos essenciais que perfazem e possibilitam a moralidade apresentam. Por elementos essenciais nos referimos àqueles conceitos, princípios e faculdades que possibilitam a moralidade, como os de “lei moral”, “razão prática pura”, “liberdade”, “respeito”, “humanidade como fim e si” e “autonomia”.

## **2.2. O imperativo categórico**

Falamos até agora que o princípio supremo da moralidade, a lei moral, tal como estabelecido pela teoria ética de Kant, tem de ser um “princípio formal”, posto que fundado na razão pura, única faculdade que pode conferir a “universalidade” e a “necessidade” exigidos pelo conceito de uma legislação universal. Mas, em que consiste propriamente a lei moral? Que relação pode ser estabelecida entre essa lei e a vontade do ser humano, de modo a que possamos reconhecer o seu sentido mais profundo para além da acusação de mero “formalismo vazio”?

Aqui é preciso ter em conta que Kant parte do pressuposto de que a preocupação com a moralidade pressupõe, por sua vez, a existência de seres racionais. Os seres racionais em questão são os seres humanos e a razão é o elemento *a priori* puro da natureza. Agora, mesmo que nesses seres a razão não esteja plenamente desenvolvida, perfeitamente realizada, ela pode vir a se desenvolver e a preocupação com a moralidade, com o que se deve fazer, é, talvez, o caminho que mais certamente propiciará o seu desenvolvimento, não, exatamente, no sentido do conhecimento teórico, nem no da técnica, mas justamente no da vida virtuosa, que é o fim do ser humano.

Pois bem, se a finalidade do ser humano, considerada no seu sentido mais restrito, é a de buscar princípios mais elevados, incondicionados, em vista da completude do conhecimento; no seu sentido mais amplo, aquele que corresponde ao uso prático da razão, a busca de princípios incondicionados tem como fim, não a perfeição lógica do conjunto do conhecimento, em especial, mas, sim, a perfeição moral que tem a ver com determinação da vontade do ser racional por sua própria razão. A perfeição moral de um princípio prático implica em dizer que esse princípio é “incondicionalmente bom” e assume um caráter de lei obrigante para a vontade do ser racional finito. Assim, segundo Kant, “a razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de **lei moral**”<sup>130</sup>.

Essa lei moral, apesar do seu caráter formal, não pode ser considerada como um princípio vazio, e, portanto, incapaz de determinar a vontade do ser humano. A presente argumentação encontra apoio e é corroborada pelas palavras Paul Guyer, um dos principais comentadores da filosofia kantiana, que, a respeito do que foi dito, afirma:

O princípio fundamental da moralidade é formal, mas de modo algum vazio. Agora já está bem estabelecido que a concepção kantiana do princípio fundamental da moralidade não ignora todas as diferenças entre as necessidades dos indivíduos, reduzindo-os a mercadorias (*comodities*) anônimas (*faceless*), intercambiáveis, mas trata todos os indivíduos da mesma maneira apenas no sentido em que as necessidades racionalmente aceitáveis de cada um devem ser igualmente consideradas em todas as ações que os afetam. A exigência de tratar os outros como fins neles mesmos não é a de que sejam tratados da mesma maneira no que concerne aos tipos particulares de ação (por exemplo, quanto cabe a cada um receber) e certamente não é a exigência de que todos sejam tratados da mesma maneira como nós nos tratamos a nós mesmos, não importando o quanto gostamos de nos tratar a nós mesmos. É, antes, a exigência de que se procure apenas cursos de ação em relação aos quais todos aqueles potencialmente afetados por esses cursos [de ação], com todas as diferenças em suas condições comuns como agentes racionais, poderiam racionalmente estar de acordo. Kant não exige simplesmente a universalização mecânica das ações próprias de cada um, mas sua aceitabilidade racional universal. Naturalmente que não podemos saber *a priori* das necessidades e esperanças dos outros, e tenhamos que procurar imaginar a aceitabilidade de nossas ações pelos outros, cujas necessidades e desejos específicos nos são desconhecidos e, algumas vezes, desconhecidos até deles mesmos, ao considerar as consequências de nossas ações num mundo possível, no qual a universalização da máxima por nós proposta seja uma lei da natureza. Mas, nesse caso, a universalização não é um fim em si mesmo, mas um instrumento para determinar se nossas ações poderiam também ser fins para as outras pessoas reais e diferentes [de nós] pessoas as quais poderiam ser afetadas por nossas ações. A ética kantiana pode ser formal e pode procurar encontrar motivações racionais ao invés de motivações meramente

<sup>130</sup> CRPr, AA 56; p. 107.

emocionais, de modo a que estejamos preocupados com o impacto de nossas ações sobre os outros, mas ela não reduz os outros a entidades abstratas ou reflexos pálidos de nossos preciosos eus (*selves*). Ela procura construir nada menos do que uma estrutura racional na qual as verdadeiras diferenças entre pessoas distintas possam ser acomodadas com sucesso<sup>131</sup>.

No entanto, poderíamos ainda nos perguntar o seguinte: se o princípio supremo da moralidade, a lei moral, se funda na razão prática pura, se a razão pertence à natureza do ser humano e esse tem consciência daquela lei, por que, ainda assim, o ser humano não segue tão facilmente esse princípio? Essa questão nos leva diretamente à tarefa de Kant em formular um princípio prático o qual corresponderia à necessidade de a lei moral determinar o livre arbítrio de um ser racional finito, a saber, o “imperativo categórico”. É o imperativo categórico que explicita e veicula a lei moral para a consciência de um ser racional finito, como o ser humano. Isto é, esse imperativo traz sob si a consideração de um ser racional, dotado de uma faculdade de desejar e de um livre arbítrio que, ainda que tenha consciência do dever, da lei moral, não age, por si só tão espontaneamente de acordo com essa lei. Desse modo, entender aqui a diferença entre uma “vontade racional perfeita” e uma “faculdade de desejar imperfeita” vai nos ajudar a compreender a necessidade que leva a Kant formular o princípio da moralidade com a forma de um imperativo categórico.

<sup>131</sup> “[...] Kant’s fundamental principle of morality is formal but by no means empty. It is now well established that Kant’s conception of the fundamental principle of morality does not ignore all differences of need among individuals and reduce them to faceless, interchangeable commodities, but treats all individuals alike only in the sense that the rationally acceptable needs of each must be equally considered in all actions affecting them. The requirement of treating others as ends in themselves is not that one treat them all the same at the level of particular types of action (for instance, how much income each is allotted), and it is certainly not the requirement that one just treat them all the same way one treats oneself, however one likes to treat oneself. It is rather the requirement that one pursue only courses of action to which all those potentially affected by them, with all their differences yet in their common status as rational agents, could rationally consent. Kant does not simply require the mechanical universalization of one’s own actions, but their universal rational acceptability. We cannot, of course, know the needs and hopes of others *a priori* and may have to try to figure out the acceptability of our actions to others whose specific needs and desires are unknown to us, and sometimes even to themselves, by considering the consequences of our actions in a possible world in which the universalization of our own proposed maxim is a law of nature. But in this case, universalization is not an end in itself but an instrument for determining whether our actions could also be ends for the other real and distinct persons who may be affected by them. Kant’s ethics may be formal and may seek to find rational rather than merely emotional motivations for concerning ourselves with the impact of our actions on others, but it does not reduce the others to abstract entities or pallid reflections of our precious selves. It seeks to construct nothing less than a rational framework in which the real differences among distinct persons may be successfully accommodated” (GUYER, Paul. *Kant and experience of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 21. [Tradução: Vera Cristina de Andrade Bueno]).

Mas, antes, é preciso elucidar a distinção que Kant estabelece entre os conceitos de “vontade” (*Wille*) e de “arbítrio” (*Willkür*). Kant apresenta a distinção entre os conceitos de vontade e arbítrio na *Metafísica dos costumes* a partir do modo como opera a faculdade de desejar, que, por sua vez, é chamada de “faculdade da apetição” (*Begehrungsvermögen*). Nessa obra, Kant afirma que “a faculdade de apetição é a faculdade de, por meio de suas representações, ser causa dos objetos dessas representações”<sup>132</sup>. A vontade (*Wille*) é a faculdade de apetição dita superior no sentido de que ela é determinada apenas por uma lei da razão pura, a lei moral<sup>133</sup>.

Por ser determinada por uma lei da razão pura, a vontade (*Wille*) identifica-se conceitualmente com a própria razão prática pura. Como afirma Kant na *Metafísica dos costumes*, “a vontade [...] não tem ela mesma nenhum fundamento de determinação perante si própria, mas é antes, na medida em que pode determinar o arbítrio, a razão prática mesma”<sup>134</sup>. O mesmo é dito na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ao afirmar que, “visto que se exige a razão para derivar de leis ações, a vontade nada mais é do que razão prática”<sup>135</sup>.

Com efeito, na *Metafísica dos costumes*, Kant esclarece ainda que, a “vontade” (*Wille*) é “a faculdade de apetição considerada não tanto em relação à ação (como o arbítrio), mas muito mais em relação ao fundamento de determinação do arbítrio à ação”<sup>136</sup>. Ou seja, a vontade (*Wille*), enquanto razão prática pura, tem o poder de determinar o arbítrio (*Willkür*) do ser humano à ação, mas, ela mesma, não se relaciona diretamente com os objetos correspondentes à ação. A vontade (*Wille*) ou a razão prática pura, não é afetada por nenhuma

<sup>132</sup> MC, AA 211; p. 17. Na *Metafísica dos costumes*, Kant conceitua a faculdade da apetição “cujo fundamento de determinação - portanto, o querer mesmo - encontra-se na razão do sujeito chama-se *vontade*. A vontade é, portanto, a faculdade de apetição considerada não tanto em relação à ação (como o arbítrio), mas muito mais em relação ao fundamento de determinação do arbítrio à ação, e não tem ela mesma nenhum fundamento de determinação perante si própria, mas é antes, na medida em que pode determinar o arbítrio, a razão prática mesma”. (MC, AA 213; p. 19).

<sup>133</sup> Na *Crítica da razão prática* Kant afirma que: “A vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte como vontade pura, determinada **pela simples forma da lei**, e este fundamento determinante é considerado a condição suprema de todas as máximas”. (CRPr, AA 55; p. 105). [grifos do autor].

<sup>134</sup> MC; AA 213; p. 19.

<sup>135</sup> FMC; AA 412; p. 183.

<sup>136</sup> MC, AA 213; p. 19. Com efeito, é importante notar que, mesmo que a relação entre a razão e a vontade opere no nível da determinação *a priori*, e não propriamente no nível da ação, como no caso do arbítrio, a determinação da vontade pela razão, produz efeitos que são sentidos no ânimo do ser humano e expressos em suas ações no mundo como veremos adiante.

afecção sensível, diferentemente do arbítrio do ser humano, que é afetado pelas afecções, inclinações e aversões. Pois, como vimos no primeiro capítulo<sup>137</sup>, o arbítrio do ser humano é um *arbítrio sensitivum liberum*, ou seja, é um “arbítrio livre”, porém, afetável sensivelmente<sup>138</sup>. Desse modo, ainda que essas afecções não possam, a rigor, determinar o livre arbítrio, elas são capazes de influenciá-lo na adoção de máximas contrárias à lei moral. Todavia, e em que pese a influência dessas afecções sobre o arbítrio humano, segundo Kant, ele “é um arbítrio tal que é certamente *afetado*, mas não *determinado*, pelos impulsos”, na medida em que, “a liberdade do arbítrio é aquela independência de sua determinação pelos impulsos sensíveis”<sup>139</sup>.

Devido à sua perfeição racional, a vontade de um ser santo, como a vontade de Deus, não pode agir de outra forma senão necessariamente determinada pela razão pura, isto é, necessariamente segue a lei moral<sup>140</sup>. Já o ser racional imperfeito, como o ser humano, apesar de a razão prática pura legislar para o seu livre arbítrio, ele não cumpre tão imediatamente o que a lei da sua razão o prescreve, uma vez que o seu arbítrio é afetado por afecções que são “molas propulsoras” (“desejos”, “paixões”, “apetites” e “inclinações”) da sensibilidade. Nesse sentido, para um ser cujo livre arbítrio é afetável sensivelmente, a lei da razão prática pura, a lei moral, assume a forma de um imperativo categórico. Se a lei moral para os seres racionais perfeitos é uma lei do ser, e, por isso, necessária para a vontade desses, o mesmo não é possível dizer para seres racionais imperfeitos. Por isso é que a lei moral, segundo a análise de Kant, assume a forma de uma lei do “dever ser”.

No caminho proposto por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* para chegar ao estabelecimento do “princípio supremo da moralidade”, Kant parte de um fato que ocorre na experiência comum dos seres humanos, a saber, o fato de que os homens julgam as suas ações e as dos demais de um ponto de vista moral. Esse julgar traz consigo o conceito comum do “dever”. Todavia,

<sup>137</sup> Cf. página 50 da tese.

<sup>138</sup> Na *CRPr* Kant afirma que “o arbítrio”, na medida em que é “afetado patologicamente (embora não determinado pela afecção por conseguinte também sempre livre) comporta um desejo que emerge de causas **subjetivas** e por isso também pode contrapor-se frequentemente ao fundamento determinante objetivo puro; logo, precisa de uma resistência da razão prática, enquanto necessitação moral, que pode ser denominada coerção interior, mas intelectual” (*CRPr*, AA 57-8; pp. 109-111). [grifos do autor].

<sup>139</sup> *MC*, AA 213-4; pp. 19-20. [grifos do autor].

<sup>140</sup> *FMC*, AA 414, p. 189.

segundo Kant, mesmo que o ser humano possua, ainda que não com clareza, a consciência do dever, essa consciência compete com a força das inclinações, impedindo que ele se determine, imediatamente, pela lei da razão. Como vimos, ele necessariamente agiria de acordo com a lei moral se ele fosse perfeitamente racional, mas o ser humano é ao mesmo tempo racional e sensível<sup>141</sup>.

Na relação entre a lei moral e o livre arbítrio do ser humano, em função da imperfeição que o seu arbítrio traz consigo, o conceito que o “dever ser” traz embutido em si é o conceito do que Kant chamou de uma “necessitação prática”, isto é, de uma obrigação incondicional dada pela razão pura prática, na medida em que essa razão reconhece a imperfeição do livre arbítrio do ser humano: “Ora, se as máximas não são necessariamente concordantes com esse princípio objetivo dos seres racionais, então a necessidade da ação segundo esse princípio chama-se necessitação prática, isto é, *dever*<sup>142</sup>.”

Entretanto, a relação do ser humano com o conceito de dever mostra-se, por vezes, ambígua e, até mesmo, inconsequente. Quando se trata de agir em função do dever, nos esquivamos acusando ser impossível seguir tal dever por esse ordenar que se faça algo em detrimento das inclinações imediatas; por outro lado, diante dos eventos no mundo que nos chocam como assassinatos, desonestidades, roubos, perjúrios, etc., ajuizamos que tais ações não deveriam acontecer, de acordo com o que consideramos o “dever ser”. Nesse sentido, poderíamos dizer que a proposta de justificação e validade desses princípios torna-se não apenas importante, em função de uma exigência de uma maneira consequente de pensar e avaliar moralmente as ações, nossas e as dos outros, mas, sobretudo, para que, adotando tais princípios, possamos *viver* de uma maneira consequente.

Em suma, a partir do conceito de “dever” Kant chega ao conceito de um “imperativo categórico”, o qual expressa, a “necessitação prática” ou objetiva da lei moral com relação à uma vontade imperfeita. O imperativo categórico é o modo com que Kant apresenta a necessidade de se agir em função de uma lei objetiva da razão, para a qual um arbítrio imperfeito, como o do ser humano, não

---

<sup>141</sup> Segundo Höffe, “na medida em que Kant elucida a moralidade com a ajuda do conceito de dever, ele persegue o interesse de compreender o homem como ente moral”. (Cf. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 193).

<sup>142</sup> *FMC*, AA 434; p. 263.

se determina tão imediatamente. Nesse sentido, com o conceito de um imperativo categórico, Kant apresenta a relação entre a obrigação de seguir uma lei que é objetiva e um princípio que é subjetivo, a máxima<sup>143</sup>, como veremos a seguir. Pois, “além da lei, o imperativo [categórico] contém apenas a necessidade da máxima”<sup>144</sup>. E “a representação de um princípio objetivo, na medida em que é necessitante para uma vontade, chama-se *mandamento* (da razão) e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*”<sup>145</sup>.

Para esclarecer o conceito de um imperativo categórico, Kant estabelece ainda uma distinção entre leis e máximas. A lei é um princípio objetivo da razão, ou seja, vale necessariamente para todos os seres racionais. Uma máxima, por sua vez, é “um princípio subjetivo do querer”<sup>146</sup>. Por serem racionais, os seres humanos agem de acordo com máximas, ou seja, de acordo com princípios. Todavia, como vimos, pelo fato de o livre arbítrio do ser humano não ser perfeitamente racional, ele não segue de imediato a lei objetiva, isto é, a lei moral. Em função disso, a determinação do arbítrio do ser humano se pauta a partir de máximas que podem ou não alcançar a forma de uma lei. Quando essas máximas alcançam a forma de uma lei objetiva elas são, então, caracterizadas como máximas morais. Com efeito, por ser subjetiva, inicialmente a máxima só vale para o sujeito que a adota, isto é, a máxima é um princípio que serve de orientação para a vida do sujeito em particular, e não para todos os seres humanos.

<sup>143</sup> Kant afirma que: “[...] se me represento em pensamento um imperativo *categórico*, então sei de pronto o que ele contém. Pois, visto que, além da lei, o imperativo contém apenas a necessidade da máxima | [AA 421] de ser conforme a essa lei, mas a lei não contém qualquer condição à qual estaria restrita, então nada resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deva ser conforme, conformidade esta que é a única coisa que o imperativo propriamente representa como necessária”. (*FMC*, AA 420-1; p. 213).

<sup>144</sup> *FMC*, AA 420, p. 213.

<sup>145</sup> *FMC*, AA 412; p. 185. Na *CRPr* Kant nos diz que, “a lei moral é naqueles [nos seres humanos] um imperativo que ordena categoricamente, porque a lei é incondicionada; a relação de uma tal vontade com esta lei é de uma **dependência** sob o nome de obrigação, porque significa uma **necessitação** [...] a uma ação que por isso se chama dever, porque o arbítrio afetado patologicamente (embora não determinado pela afecção, por conseguinte também sempre livre) comporta um desejo que emerge de causas subjetivas e por isso também pode contrapor-se frequentemente ao fundamento determinante objetivo puro; logo, precisa de uma resistência da razão prática, enquanto necessitação moral, que pode ser denominada coerção interior, mas intelectual”. (*CRPr*, AA 57-8; pp. 109-111). [grifos do autor].

<sup>146</sup> *FMC*, AA 401; p. 129: “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (i. e. aquilo que também serviria subjetivamente de princípio prático para todos os seres racionais se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade apetitiva) é a lei prática”. E em *FMC*, AA 420; p. 213: “Máxima é o princípio subjetivo para agir e tem de ser distinguida do princípio objetivo, a saber, da lei prática”. (Cf. também, *CRPr*; AA 35, p.65).

Em função da sua racionalidade, os seres humanos avaliam o alcance de suas máximas e investigam a validade delas. Se sua preocupação for com a moralidade das máximas, eles se preocuparão em saber se as máximas adotadas podem valer para qualquer outro ser humano. Desse ponto de vista, e em virtude da racionalidade de sua vontade, os seres humanos, ao fazerem isso, estão se propondo a agir de acordo com a uma lei objetiva, a qual vale para todos. Assim, os seres humanos já não têm mais em consideração, apenas, o aspecto meramente subjetivo da máxima, ou seja, o seu aspecto particular, mas, sim, a forma geral da lei, isto é, a sua objetividade. É, então, mediante a forma da universalidade que a máxima pode alcançar a forma da lei, e, apenas nessa medida, a máxima se torna uma máxima moral.

Ao tornar-se uma máxima moral em função da forma da lei, a máxima pode ser considerada como válida para todos os seres racionais, e não apenas para o próprio sujeito que a adota. Em outras palavras, ao alcançar a forma de uma lei objetiva, a máxima que determina o arbítrio do ser humano é vista como uma máxima moralmente boa. Nesse sentido, o imperativo categórico serve de regra ou critério para um arbítrio que, apesar de sensível, é livre na medida em que é capaz de adotar um princípio segundo uma lei incondicionada da razão, a saber, a lei moral.

O imperativo categórico concerne, desse modo, a um arbítrio de um ser racional finito, afetado por obstáculos sensíveis, como os seres humanos. Como critério supremo da moralidade, nos diz Kant, o imperativo categórico é o único que apresenta “o teor de uma *lei prática*”<sup>147</sup>. É a partir da relação entre a máxima e a lei, bem como do conceito do “dever” embutido no conceito de um imperativo categórico, que Kant chega à determinar a primeira fórmula desse imperativo, a saber, a fórmula da lei universal, a qual é expressa da seguinte maneira: *age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*”<sup>148</sup>.

Mesmo que o imperativo categórico tenha a forma de uma lei objetiva, no sentido de que deve valer para todos os seres racionais finitos, todavia, é preciso buscar compreender o sentido mais profundo que ele expressa, sobretudo, em sua primeira fórmula, e que não pode ser considerado apenas como uma “fórmula

---

<sup>147</sup> *FMC*, AA 420; p. 211.

<sup>148</sup> *FMC*; AA 420; p. 211.

vazia”. É possível observar que há embutida na fórmula de uma lei universal, a proposta de se “viver de acordo com” a lei. Isso quer dizer que, se se considera atentamente o imperativo categórico, é possível vislumbrar que, ao mesmo tempo que apresenta a fórmula do imperativo categórico como expressão daquela “necessitação prática” da lei moral em relação ao arbítrio do ser humano, Kant está, igualmente, propondo que se possa querer que as máximas das ações sejam tidas como leis universais: “age apenas segundo a máxima pela qual **possas ao mesmo tempo querer** que ela se torne uma lei universal”<sup>149</sup>. Isso quer dizer que Kant não leva em conta apenas a forma da lei, que é objetiva, mas também a forma da máxima, que é subjetiva e leva em conta os interesses particulares de cada ser humano. Nesse sentido, talvez se pudesse concordar com Otfried Höffe quando esse caracteriza a teoria ética de Kant como uma “ética de máximas” (HÖFFE, 2005, p. 203). Höffe caracterizou desse modo a teoria ética de Kant porque, segundo ele, “o imperativo categórico não se refere a nenhuma regra, por exemplo, também a regras sem importância moral, mas unicamente a máximas”<sup>150</sup>.

Além dessa interpretação de Höffe, um dos possíveis caminhos que nos levam a descortinar, na proposta kantiana para a moralidade, um sentido que vai além de um suposto “formalismo vazio”, consiste em tomarmos a relação entre o imperativo categórico e a máxima como estando intimamente relacionadas à faculdade de julgar prática. A faculdade de julgar, de um modo geral, é a faculdade que avalia se o caso particular (aqui, no caso, a máxima) pode ser

<sup>149</sup> *FMC*; AA 420; p. 211. [nosso grifo].

<sup>150</sup> Segundo Höffe, “máximas são antes de tudo, aqueles princípios de vida segundo os quais se pode efetuar o ajuizamento moral de um homem [...] para qualificá-lo como vingativo ou magnânimo, como irreverente ou como respeito, como interesseiro, honesto, etc. Por isso são muito mais as máximas que as normas o objeto adequado de questões de identidade moral e, vinculadas com isso, de questões da educação moral e do ajuizamento dos homens” (Ibidem, p. 206). A tese de Höffe de que a teoria ética de Kant é, antes de mais nada uma ‘ética de máximas’, encontra acolhida na interpretação de Allen Wood quando esse afirma que: “Até os dias de hoje a ética de Kant é caracterizada como ética deontológica. Se é essencial para uma tal ética que nela valores ou fins substanciais (existentes em si) não desempenham nenhum papel ou, no melhor dos casos, apenas um papel secundário, então a ética de Kant não apenas é deontológica, mas é decididamente antideontológica. Pois tanto a determinação de deveres morais como a justificação de sua validade sem um conceito de valor substancial são vistas por Kant como impossíveis. Seres racionais como seres capazes de autonomia e de se colocar fins têm um valor absoluto (dignidade); *isso* e não o pensamento de uma universalização formal de máximas é a tese central da ética de Kant. A partir disso, também conceitos deontológicos, em última instância, não são decisivos para Kant (portanto conceitos como ‘proibido’, ‘obrigatório’, ‘permitido’), mas sim conceitos de valor”. (Cf. SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen. *A “Fundamentação da metafísica dos costumes” de Kant: um comentário introdutório*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 130).

contido sob uma regra geral (aqui, no caso, o imperativo categórico). Por meio da faculdade do juízo, o ser humano aplica a regra universal à representação de sua máxima subjetiva. É a faculdade de julgar prática que permite aos seres humanos, avaliar se a sua ação particular pode ser realizada à luz de um princípio universal ou não. Nesse sentido, antes de agir, o ser humano sempre pode perguntar-se a si mesmo: como seria o mundo se todas as pessoas agissem segundo máximas com a forma de princípios universais? Ou, ainda, será que poderíamos querer que todas as pessoas agissem de acordo com máximas as quais não pudessem ser universalizadas? E, se as coisas, de fato, pudessem se passar assim, como, então, seria o mundo se as pessoas agissem em função, apenas, de seus interesses particulares? Por meio do imperativo categórico, como o princípio de uma faculdade de julgar prática, é possível descortinar uma orientação para a realização de ações moralmente boas, na medida em que, como afirma Kant:

A regra da faculdade de julgar sob leis da razão prática pura é esta: pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosses uma parte. Segundo essa regra, efetivamente, qualquer um ajuíza se as ações são moralmente boas ou más<sup>151</sup>.

Na *fundamentação da metafísica dos costumes*, encontramos um exemplo dado por Kant o qual ilustra bem essa relação entre uma regra universal e uma máxima. Kant apresenta o exemplo de uma pessoa que, encontrando-se em apuros com uma dívida a qual a mesma não pode pagar, decide, então, fazer uma promessa falsa<sup>152</sup>, pede dinheiro emprestado a um outro prometendo-lhe pagar em determinado prazo, com o que consegue obter o dinheiro em virtude de tal promessa. Todavia, no fundo, a sua intenção, a sua máxima, é a de não o pagar. Kant se pergunta, então, se essa pessoa pode querer que a sua máxima se torne, por sua própria vontade, uma lei universal, isto é, que todos possam fazer a mesma coisa. Se essa pessoa for consequente com o seu pensamento, a resposta será, certamente, que não, a sua máxima não pode tornar-se universalizável. Porque, se a sua máxima desonesta de pedir dinheiro emprestado com a intenção de não pagar for universalizada, ou seja, se todas as pessoas agirem da mesma

<sup>151</sup> CRPr, AA 122; p. 239.

<sup>152</sup> FMC; AA 422, p. 219.

forma, a confiança nas promessas não poderá subsistir, ninguém poderá confiar em mais ninguém e quando, por ventura, uma pessoa se encontrar num apuro, em função de sua máxima desonesta, não encontrará ninguém que a possa socorrer. Daí porque, segundo Kant,

É preciso *poder querer* que uma máxima de nossa ação se torne uma lei universal: este é o cânon do ajuizamento moral da mesma em geral. Algumas ações são tais que não se pode sequer *pensar* sem contradição a sua máxima como lei universal da natureza, quanto mais ainda *querer* que ela *devesse* se tornar tal coisa. No caso de outras, é verdade, não se pode encontrar essa impossibilidade interna, mas é, no entanto, impossível *querer* que sua máxima seja erguida à universalidade de uma lei, porque tal vontade se contradiria a si mesma<sup>153</sup>.

Uma lei prática, que eu reconheça como tal, tem que qualificar-se a uma legislação universal; esta é uma proposição idêntica e, pois, por si clara. Ora, se digo: minha vontade está sob uma lei prática, então não posso apresentar minha inclinação (por exemplo, no presente caso, minha cobiça) como fundamento determinante de minha vontade apto a uma lei prática universal; pois essa inclinação, completamente equivocada no sentido de que *devesse* prestar-se a uma legislação universal, tem que, muito antes, sob a forma de uma legislação universal, destruir-se a si mesma<sup>154</sup>.

Mesmo que o valor moral das ações humanas não se encontre nos efeitos dessas ações, mas, sim, na determinação do princípio moral, essas questões são importantes na medida em que elas nos mostram que as nossas ações implicam em algum “fim” possível a ser realizado no mundo.

É, portanto, a partir do momento em que a máxima assume a forma de uma regra geral, ao ser considerada e aceita como lei, que é possível dizer que a máxima (subjéctiva) torna-se uma máxima moral. Mas, quanto ao fato de uma máxima poder ser universalizada ou não, envolve ainda uma questão mais profunda que não, apenas, a da sobrevivência de valores tais como a confiança nas promessas. Ela remete diretamente à constituição da vontade de um homem bom, do seu caráter, na medida em o conceito de “caráter”, segundo Kant, se refere à necessidade de “ser conseqüente” com as próprias máximas, isto é, ao poder

<sup>153</sup> *FMC*; AA 424, p. 225.

<sup>154</sup> *CRPr*, AA 49-50; pp. 93-5.

eleger máximas ou princípios os mais universais possíveis e viver de acordo com esses princípios<sup>155</sup>.

A esse respeito, como bem caracterizou Rüdiger Bittner, “máximas” podem ser consideradas “como regras de vida: elas expressam que tipo de ser humano eu quero ser. Elas contêm o sentido de minha vida; [...] a maneira pela qual penso a vida como um todo, ‘sentido’ entendido não como fim, mas como orientação”<sup>156</sup>. Quando as ações de um homem contradizem as suas máximas, ele se torna, então, indigno aos seus próprios olhos, na medida em que ele transgride um princípio que, no fundo, ele ajuíza como parte da constituição do seu valor íntimo, portanto, do seu caráter.

É a partir dessas considerações que podemos dizer que a universalidade expressa na fórmula da lei universal do imperativo categórico nos indica muito mais do que um mero “formalismo vazio”, porque ela remete, em última instância, ao sentido daquilo que, na vida do ser humano, exerce o papel de “dever ser”. Com efeito, para que o “dever” se realize no mundo, não basta apenas que os seres humanos simplesmente o desejem<sup>157</sup>, mas, sim, que eles efetivamente adotem suas máximas de modo a se perguntar como seria o mundo se as máximas de todos pudessem se constituir em leis universais, tal como uma “lei universal da natureza”. Mesmo que os homens tenham consciência do dever, e avaliem suas ações e as dos demais de acordo com a representação do dever, se eles não se dispuserem a agir por “respeito ao dever”, a moralidade das ações não se realizará no mundo, assim, também, como as suas faculdades que possibilitam a realização desses objetos, “permanecerão adormecidas”<sup>158</sup>.

<sup>155</sup> O caráter é aí definido por Kant como uma “consequente maneira de pensar prática segundo máximas imutáveis”. (CRPr, AA 271; p. 535).

<sup>156</sup> RÜDIGER BITTNER, Bielefeld. ‘Máximas’. In: *Studia Kantiana*. Revista da sociedade Kant brasileira. Nº 5: 7-25. São Paulo: Novembro de 2003, p. 14.

<sup>157</sup> FMC, AA 394; p. 105.

<sup>158</sup> Numa nota de pé de página na segunda ‘Introdução’ à *Crítica da faculdade do juízo*, Kant se refere à questão da realização dos conceitos práticos por meio da faculdade de apetição, e rebate aos críticos que haviam censurado a sua definição dessa faculdade, ao identificá-la ao conceito de um mero desejo de coisas que não poderiam ser realizadas. À essa crítica Kant rebate dizendo: “fizeram-me uma objeção e censuraram a definição de faculdade de apetição, como a faculdade de ser, através de suas representações, a causa da efetividade dos objetos destas representações. É que, diziam, simples desejos <Wünsche> seriam então também apetições <Begehrungen> e, no caso daqueles, toda a gente se resigna a que só através deles não se pode produzir o respectivo objeto. Porém isto não demonstra outra coisa senão que existem também desejos no ser humano, pelos quais este se encontra em contradição consigo mesmo, na medida em que apenas através da sua representação ele esboça a produção do objeto, relativamente a que ele não pode esperar qualquer sucesso, já que está consciente de

Diante de tudo isso, é possível dizer que é no mínimo problematizável a interpretação de Hegel segundo a qual a teoria ética de Kant conduz a um:

[...] **vão formalismo e a ciência moral a uma retórica sobre o dever pelo dever.** Deste ponto de vista, não é possível nenhuma doutrina imanente do dever. [...] Ora, estabelecer que o dever apenas se apresenta como dever e não em vista de um conteúdo, a identidade formal, isso corresponde precisamente a eliminar todo o conteúdo e toda a determinação”<sup>159</sup>.

É preciso ter claro que aquele sentido de “necessitação prática” que o imperativo categórico traz consigo, embora prejudique as nossas inclinações e desejos mais imediatos, não pode ser reduzido a apenas um seguimento “frio” de um “dever pelo dever”, ou, o que é a mesma coisa, um seguimento apenas da “letra da lei”. Para podermos compreender o sentido mais profundo, ou valor que a lei moral representa para a vida humana, é necessário, antes, voltarmos para o “espírito da lei”. E, a partir da consideração desse “espírito”, poder, desse modo, vislumbrar o imperativo categórico sob novas luzes. Mas, em que consiste o “espírito da lei moral”? E o que significa agir pelo “espírito da lei moral”?

Quanto a essa primeira questão, a saber, a respeito da consistência do “espírito da lei moral”, é bom lembrar que o objetivo da tese também é mostrar que o “espírito da lei moral” se refere diretamente ao valor que os conceitos de “razão prática”, “humanidade como fim em si”, “autonomia” e “liberdade” trazem consigo. A partir da consideração do valor que esses conceitos apresentam relacionados com a lei moral, é possível vislumbrar o “conteúdo substancial” dessa lei, sua “força motriz” para além do mero “formalismo vazio”. Desse modo, é possível admitir que a proposta kantiana para a moralidade não seja a de uma

---

que as suas faculdades mecânicas [...], que teriam que ser determinadas através daquela representação, para efetuar o objeto (por conseguinte de forma imediata), ou não são suficientes, ou então procedem a algo impossível, por exemplo, tornar não acontecido aquilo que acontece [...] ou poder aniquilar, através de uma expectativa impaciente, o tempo que se estende até ao momento desejado. Ainda que em tais fantásticas apetições estejamos conscientes da insuficiência das nossas representações (ou antes, da sua inaptidão) para serem *causa* dos seus objetos, todavia a relação das mesmas como causa, por conseguinte a representação da sua *causalidade*, está contida em todo desejo e é particularmente visível quando este é um afeto, isto é, ânsia <Sehnsucht>. [...] Ao que parece, se nós não nos determinássemos a aplicar as nossas faculdades antes de nos termos certificado da suficiência da nossa capacidade para a produção de um objeto, essa aplicação permaneceria em grande parte sem utilização. É que geralmente só ficamos conhecendo as nossas faculdades pelo fato de as experimentarmos. Essa ilusão dos desejos vazios é por isso somente a consequência de uma disposição benfazeja na nossa natureza”. (CFJ, B XXIII; p. 21-2).

<sup>159</sup> HEGEL, G.W.F. Op. Cit., 1997, pp. 119-120. [nota] [nosso grifo].

relação “fria” e “sem vida” com essa lei. Esse é um dos caminhos que a tese propõe para a compreensão do sentido mais profundo do “espírito da lei”, no qual consiste na sua “força motriz” e “comoção”<sup>160</sup>.

Quanto à segunda questão, a que diz respeito ao agir em função do “espírito da lei”, ela consiste na contraparte subjetiva concernente à lei moral. Essa contraparte subjetiva refere-se à manifestação, por parte do sujeito, de uma “disposição moral” a qual, segundo Kant, “concorda com essa lei [e] é a primeira condição de todo o valor da pessoa”<sup>161</sup>.

Em primeiro lugar, como vimos, o próprio conceito de vontade, enquanto razão prática pura, nos ofereceu pistas com as quais foi possível compreender a moralidade como algo não distante da vida efetiva do ser humano. Essas pistas se referem ao próprio conceito de uma vontade que, conceitualmente falando, é determinada segundo a representação de leis. Segundo Kant, “toda coisa na natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem uma faculdade de agir *segundo a representação das leis*; isto é, segundo princípios, ou *uma vontade*”<sup>162</sup>.

Desse modo, poder causar a realidade dos seus objetos por meio de representações conceituais que são regras ou leis, significa que os seres humanos são capazes de produzir objetos diferentes daqueles solicitados pelas inclinações imediatas da sua sensibilidade. Significa que eles podem agir em função de representações mediatas da razão. Isso prova que a vida do ser humano não se resume, apenas, à sua natureza sensível, na satisfação dos seus desejos imediatos. Ao contrário, o conceito de “vida” é muito mais rico semanticamente, na medida em que o conceito de “vida” liga-se ao conjunto das faculdades do ânimo que são as faculdades suprassensíveis.

É digno de nota a esse respeito que, na *Metafísica dos costumes*, Kant apresenta uma aproximação entre a razão prática e o conceito de “vida” mediante o conceito da faculdade de apetição. Aí Kant diz que: “A *faculdade de apetição* é a faculdade de, por meio de suas representações, ser causa dos objetos dessas representações. A faculdade de um ser de agir conforme suas representações

<sup>160</sup> *CFJ*, B 125; p. 121.

<sup>161</sup> *CRPr*, AA 130; p. 255. Um pouco antes dessa passagem, numa nota de pé de página, Kant afirma que “pode-se dizer de cada ação conforme à lei, que, contudo, não ocorreu por causa da lei, que ela seja moralmente boa apenas segundo a letra, mas não segundo o espírito (segundo a disposição)”. (*CRPr*, AA 127; p. 249).

<sup>162</sup> *FMC*; AA 412; p. 183. [grifos do autor].

chama-se *vida*”<sup>163</sup>. A respeito dessa relação entre vontade e vida, Valério Rohden nos esclarece que, “a vida é uma faculdade de agir. Como tal, esta se insere dentro do que queremos ou desejamos. Neste sentido podemos dizer que as representações práticas mediante as quais a faculdade apetitiva opera fazem parte integrante da vida”<sup>164</sup>.

A partir dessa relação de causalidade entre a razão prática pura e seus objetos, podemos, então, vislumbrar a relação entre essa e a vida efetiva do ser humano, na medida em que “viver” é ter um poder de agir em função de princípios da razão, é ter uma vontade que age em função deles e não, apenas em função de desejos imediatos. Em princípio, é possível admitir que os seres humanos possam agir buscando realizar seus impulsos mais imediatos, dando vazão a seus desejos e inclinações. No entanto, de acordo com a análise de Kant, as ações humanas são sempre motivadas por princípios racionais e não propriamente por impulsos. Isso significa dizer que não são propriamente os impulsos e as inclinações as causas determinantes de ações humanas, mas, o poder de agir segundo princípios da razão e é nisso que consistiria propriamente, segundo Kant, “vida”. Pois, do contrário, se tudo na existência do ser humano concorresse para a realização imediata de suas inclinações, segundo Kant, “a conduta do homem [...] seria convertida em um simples mecanismo, em que, como no jogo de bonecos, tudo **gesticularia** bem mas nas figuras não se encontraria, contudo, **vida alguma**”<sup>165</sup>. Ao comentar essa passagem, Vera Cristina de Andrade Bueno afirma que: “Nesse caso, as ações humanas estariam de acordo com a lei da natureza, mas faltaria aquilo que concerne à sua vida e que desperta o sentimento de seu valor: a fundamentação da ação em seu poder de decisão, na medida em que esse poder segue a razão pura e não, os apelos da inclinação”<sup>166</sup>.

Pode-se, igualmente, dizer que a produção dos objetos correspondentes à razão prática afetam a “vida” ou o “ânimo” do ser humano na medida em que, a realização desses objetos está relacionada com a mobilização e com a dinâmica do

<sup>163</sup> MC, AA 211; p. 17. [grifos do autor].

<sup>164</sup> ROHDEN, Valério. “As ideias como formas de vida da razão”. In: *Was ist Der Mensch / Que é o homem?* Antropologia, Estética e Teleologia em Kant. Lisboa: CFUL, 2010, p. 338.

<sup>165</sup> CRPr, AA 265; p. 525. [grifos do autor].

<sup>166</sup> BUENO, Vera Cristina de Andrade. “Determinação e Reflexão na ‘Doutrina do Método’ da *Crítica da razão prática*”. In: *Ensaio sobre Kant*. pp. 73- 90. Org. Gerson Luiz Louzado. Porto Alegre: Linus Editores, 2012, p. 74.

conjunto de todas as faculdades da razão, afetando, com isso, o próprio ânimo (vida), como veremos no terceiro capítulo.

Os objetos da razão prática se referem ao próprio conceito de bom<sup>167</sup>. Para Kant, o conceito do bom em sentido moral se identifica ao conceito de uma lei que, sendo universal é, por isso mesmo, incondicional. “*Bom* em sentido prático”, nos diz Kant, refere-se àquilo “que determina a vontade mediante as representações da razão, por conseguinte, não em virtude de causas subjetivas, senão objetivamente, isto é, em virtude de razões que são válidas para todo ser racional enquanto tal”<sup>168</sup>.

Temos visto que a faculdade da razão é uma faculdade que, no ser humano, busca naturalmente princípios mais elevados, princípios primeiros. Se a razão faz isso, diante da máxima ou princípio subjetivo, ou seja, de um princípio que vale apenas para o sujeito, ela <a razão> faz com que a máxima alcance a forma de um princípio incondicionado, portanto, universal. Na medida em que todas as máximas são julgadas pela razão, e, como a razão é uma faculdade que busca princípios universais, incondicionados, então, desse modo, a razão sempre vai julgar a máxima buscando a sua universalização. A razão, por meio da representação de uma lei universal, objetiva, a representação da lei moral, infunde no ser humano a consciência de seu valor na medida em que ele julga se aquilo que ele quer para si, ele pode, também, querer para todos os outros.

Na medida em que a moralidade das ações, rigorosamente falando, não pode ser avaliada do ponto de vista dos seus efeitos, ou da utilidade ou inutilidade de tais ações, porque nesse caso ela não seria determinada pela razão pura, mas por um efeito ocorrido no mundo, é que, então, o estabelecimento de leis morais, com a forma do dever, não pode ser tomado como um processo indutivo, a partir do qual parte-se do que ocorre no mundo, de uma generalidade de ações consideradas “boas” na experiência, e se chega, convencionalmente, ao estabelecimento de uma lei universal. A lei moral ou o princípio da moralidade tem de ser uma lei com caráter de objetividade, isto é, deve valer para todos independente de condições subjetivas e empíricas. Esse caráter de objetividade, como vimos, é dado *a priori* pela razão. E isso, até mesmo a razão humana comum julga muito bem, pois, sem nunca ter tomado qualquer aula de filosofia,

<sup>167</sup> CRPr, AA 101; p. 197.

<sup>168</sup> FMC, AA 413; p. 187.

ela tem claro para si que as leis, para serem morais, devem valer igualmente para todos. Desse modo, a proposta kantiana para a moralidade não se encerra num subjetivismo individual, na medida em que parte da consideração de uma racionalidade em geral, em relação a qual a adoção das máximas com a forma de uma lei universal, toma em considerações todos seres dotados de razão e de vontade.

É igualmente verdade que, se Kant justifica a validade das leis morais a partir da razão e não da experiência, isso não significa que Kant tenha descartado, sem mais, da moralidade, o papel dos sentimentos. Pois, ainda que o sentimento não desempenhe o papel determinante no que concerne à moralidade, a posse de alguns sentimentos, segundo Kant, poderia contribuir em muito para a realização da mesma. Pelo menos é isso que podemos entender quando, na *Metafísica dos costumes*, Kant dedica alguns parágrafos à divisão e apresentação do “Conceitos estéticos preliminares da receptividade do ânimo para conceitos de dever em geral”, referindo-se a esses do seguinte modo:

Há determinadas propriedades morais constitutivas que, quando não as possuímos, tampouco pode haver algum dever de delas tomarmos posse. Elas são o sentimento moral, a consciência moral, o amor ao próximo e o respeito por si mesmo (autoestima), em relação às quais não há uma obrigação em possuí-las, pois elas, enquanto condições subjetivas, servem como fundamento da receptividade para o conceito de dever e não, enquanto condições objetivas, como fundamento da moralidade. Em seu todo, elas são disposições do ânimo *estéticas*, precedentes, porém naturais (*praedispositio*), para ser afetado pelo conceito de dever; ter tais disposições não pode ser considerado como dever, mas antes todo ser humano as possui e em virtude delas pode ser obrigado. A consciência das mesmas não é de origem empírica; antes, pode apenas se seguir da consciência de uma lei moral, como efeito da mesma sobre o ânimo<sup>169</sup>.

Por tudo isso, mesmo que a primeira fórmula do imperativo categórico, a fórmula da lei universal, pudesse ser identificada à inteira proposta kantiana para a moralidade, ainda assim, por tudo o que vimos, não é possível afirmar que essa proposta se encerra num “formalismo vazio”, sem, ao mesmo tempo, levar devidamente em conta o sentido mais profundo que a universalidade do imperativo categórico representa para a vida humana.

<sup>169</sup> MC, AA 399; p. 210. No terceiro capítulo será dado uma maior atenção aos sentimentos morais, por ora, é suficiente essa ressalva.

### 2.3. O respeito pela lei moral

Com relação ao papel que o sentimento desempenha em relação à moralidade, destacamos aqui a importância do sentimento de respeito, sentimento para o qual é chamada a nossa atenção em todas as obras de filosofia prática de Kant<sup>170</sup>. Para Kant, ainda que não seja necessário que o livre arbítrio do ser racional finito siga a lei, é necessário, contudo, que ele tenha consciência do dever, “respeite a lei”, pois, segundo Kant, “o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”<sup>171</sup>. Mas o que a introdução do sentimento de respeito pode nos revelar acerca da proposta kantiana, quando, segundo ela, os seres racionais finitos “têm de respeitar a lei”?

Apesar de Kant introduzir um sentimento na determinação da vontade pela lei moral, o “sentimento de respeito”, e, de não ser muito claro qual é o papel desempenhado por esse sentimento, está nitidamente claro, como vimos, que, para Kant, quando se trata do princípio do agir moral, não é um sentimento, mas a razão o fator determinante. Do contrário, a vontade não seria determinada por uma lei. Uma vez que nenhum fundamento que não a representação da lei pode valer como uma determinação moral, a introdução de um sentimento, mesmo do sentimento de respeito, precisa ser feita com o devido cuidado. É preciso deixar

<sup>170</sup> Embora Kant apresente o sentimento de respeito em todas as suas obras de filosofia prática, o tratamento dado por ele a esse sentimento não será semelhante em todas essas. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant refere-se ao sentimento de respeito como um sentimento *a priori* produzido pela razão e que desempenha, próximo da máxima, ou seja, do ponto de vista subjetivo, um papel de colaboração à determinação da vontade pela lei moral. Assim Kant afirma: “Ora, uma ação por dever deve por à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, logo nada resta para a vontade que possa determina-la senão, objetivamente, a lei e, subjetivamente, *puro respeito* por essa lei prática, por conseguinte a máxima de dar cumprimento a uma lei mesmo com derrogação de todas as minhas inclinações”. (*FMC*; AA 400-1; p. 129 [grifos do autor]). Na *Crítica da razão prática*, além de Kant referir-se ao sentimento de respeito no sentido em que ele trata na *Fundamentação*, ele também vai referir-se ao respeito como um “efeito” da consciência da lei moral, ao afirmar que: “Aquilo cuja representação, enquanto **fundamento determinante de nossa vontade**, humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento determinante desperta por si **respeito**. Logo, a lei moral é também subjetivamente um fundamento de respeito”. (*CRPr*, AA 132; p. 259). Na página seguinte, Kant reafirma esse seu ponto de vista ao dizer que “como efeito da consciência da lei moral, conseqüentemente em relação a uma causa inteligível, a saber, o sujeito da razão prática pura, enquanto legisladora suprema, esse sentimento de um sujeito racional afetado por inclinações chama-se em verdade humilhação (desdém intelectual), porém em relação ao fundamento positivo da mesma, a lei, chama-se ao mesmo tempo respeito pela lei; [...]”. (*CRPr*, AA 133; p. 261). O tratamento dado ao sentimento de respeito como um efeito da lei moral é apresentado no terceiro capítulo da tese.

<sup>171</sup> *FMC*, AA 400; p. 127.

claro que, se o sentimento de respeito “não serve” “para a fundação da própria lei moral objetiva, nem para o ajuizamento das ações”, ele serve, no entanto, como um apoio para que a máxima se torne “receptiva” à lei moral<sup>172</sup>. Assim nos revela Kant,

Ora uma ação por dever deve pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, logo nada resta para a vontade que possa determiná-la senão, objetivamente, a lei e, subjetivamente, *puro respeito* por essa lei prática, por conseguinte a máxima de dar cumprimento a uma tal lei mesmo com derrogação de todas as minhas inclinações<sup>173</sup>.

Na *Crítica da razão prática*, Kant aproxima o sentimento de respeito da máxima subjetiva por meio do conceito do dever, ao dizer que: “o conceito de dever exige na ação, objetivamente, concordância com a lei, mas na sua máxima, subjetivamente, respeito pela lei, como o único modo de determinação da vontade pela lei”<sup>174</sup>. O sentimento de respeito atua junto à máxima na promoção da lei moral, na medida em que ele é produzido pela razão para enfraquecer os obstáculos das inclinações que se interpõem no caminho da determinação da máxima pela lei moral. Kant afirma que o sentimento de respeito contribui para o “afastamento de um obstáculo e, na medida em que remove uma resistência, é igualmente estimado como uma promoção positiva da causalidade”<sup>175</sup>. Isso significa que, ao realizar a sua tarefa, o sentimento de respeito é capaz de desobstruir o caminho para que a lei moral objetiva, seja também, um “motivo” “subjetivamente suficiente” na determinação da máxima da vontade. É nesse sentido que podemos dizer que o sentimento de respeito atua muito próximo da máxima, na medida em que sua tarefa consiste em fazer a máxima surda aos apelos das inclinações e atenta à voz da razão.

Mas, como a razão é capaz de produzir esse sentimento? Mediante a representação da lei moral. Kant afirma que a representação da lei moral é o fundamento do sentimento do respeito<sup>176</sup>. Segundo Kant, teríamos consciência desse sentimento na medida em que comparamos as aspirações da nossa condição sensível com a grandiosidade da lei moral. O agir segundo essa lei traz consigo o

<sup>172</sup> *CRPr*, AA 135; p. 265.

<sup>173</sup> *FMC*, AA 400-1, pp. 127-9.

<sup>174</sup> *CRPr*, AA 144; p. 283.

<sup>175</sup> *CRPr*, AA 133; p. 261.

<sup>176</sup> *CRPr*, AA 132; p. 259. O respeito como um “efeito” da lei moral será retomado no terceiro capítulo da tese.

sentimento de dignidade moral perante o qual todas as aspirações da nossa dimensão sensível (nossas paixões e inclinações) são reduzidas a nada. Se, de um lado, somos capazes de sentir o respeito pela lei em toda a sua sublimidade, de outro lado (do lado das inclinações), nos envergonhamos quando comparamos a nossa dimensão sensível com aquela lei. Na medida em que essa comparação decorre do nosso poder de julgar, podemos dizer, então, que é a razão que produz em nós, mediante a representação da lei moral, um sentimento *a priori*, o respeito, o qual colabora na determinação subjetiva da vontade pela lei moral.

O sentimento de respeito, na medida em que ele é o efeito da consciência da pureza da lei moral, refere-se a um poder de agir livremente independente das condições sensíveis. Esse poder de agir livremente é sentido mediante o respeito pela lei em detrimento de todas as influências das inclinações sensíveis, as quais tentam escravizar os seres humanos às necessidades patológicas que clamam por serem realizadas. Como nos diz Kant, “o que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com respeito, o qual significa meramente a consciência da subordinação de minha vontade a uma lei, sem mediação de outras influências sobre o meu sentido”<sup>177</sup>. Desse modo, o “respeito pela lei” não é outra coisa senão o respeito por nós mesmos enquanto seres livres capazes de nos autodeterminarmos. Poderíamos, então, dizer que a razão manifesta, por meio da produção de um sentimento *a priori*, o sentimento de respeito, a expressão de uma “atividade livre da vontade”<sup>178</sup>.

Com efeito, se o sentimento de respeito nos rebaixa em nossa dimensão sensível diante da magnanimidade da lei moral, é igualmente verdade que a sua condição é sensível. O sentimento do respeito, portanto, apresenta um caráter paradoxal. Esse caráter paradoxal do respeito consiste no fato de, apesar de ele ser um produto da razão, o qual sinaliza a grandiosidade da lei em face das inclinações, ele depende, ainda assim, da sensibilidade. Pois, mesmo que ele seja um produto da razão, a sua “condição”, nos diz Kant, é dada pela sensibilidade<sup>179</sup>,

<sup>177</sup> *FMC*, AA 401; p. 131.

<sup>178</sup> *FMC*, AA 400; P. 127.

<sup>179</sup> Na *CRPr*, AA 134, p. 263, Kant nos diz que: “[...]o sentimento sensorial que funda todas as nossas inclinações é, na verdade, a condição daquela sensação que chamamos respeito, mas a causa da determinação desse sentimento encontra-se na razão prática pura e por isso esta sensação não pode, em virtude de sua origem, chamar-se de patologicamente produzida e sim de **praticamente produzida**; [...]”. [grifos do autor].

de modo que, se também não fossemos seres sensíveis, tampouco poderíamos ter esse sentimento.

Poder-se-ia explicar esse caráter paradoxal do sentimento de respeito como uma das possíveis hipóteses apresentadas pela tese segundo a qual Kant pensa a moralidade como algo não distante da vida efetiva do ser humano. No sentido em que Kant mostra haver, mediante o sentimento de respeito pela lei, uma relação entre as faculdades da razão e da sensibilidade. Esse sentimento tem a ver com o fato de a sensibilidade fazer parte da razão humana, para Kant. Nessa medida, pode-se dizer que, apesar do caráter formal da lei moral, há, ainda assim, uma relação entre a lei moral e a vida do ser humano expressa na relação entre as faculdades da razão e da sensibilidade que não pode ser negligenciada. Assim, apesar de o sentimento de respeito ter sua “condição” na sensibilidade, na medida em que é um produto da própria razão pura, ele pode ser considerado como um sinal da relação entre uma dimensão sensível e uma suprassensível, como afirma Kant na *Crítica da faculdade do juízo*. Nessa obra, Kant afirma que o respeito é o sentimento de uma “destinação suprassensível”<sup>180</sup>. O sentimento de uma “destinação suprassensível” não é outra coisa senão a receptividade do ânimo à lei moral, o seu “chamado” à moralidade.

A partir da análise de Kant acerca do sentimento de respeito, é possível dizer que esse é um sentimento de todo ser racional finito na medida em que depende tanto da razão quanto da sensibilidade. Ele é, por assim dizer, a expressão da natureza da “finitude” do ser racional imperfeito, tal como o ser humano. Nesse sentido Kant nos fala que “assim como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ente racional, ele pressupõe essa sensibilidade, logo, também a finitude dos entes aos quais a lei moral impõe respeito”<sup>181</sup>. E manifesta, ao mesmo tempo, uma dupla tensão existente na vontade do ser racional finito, na medida em que, segundo Kant, 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”<sup>182</sup>.

Mas, não obstante essas “molas propulsoras” materiais, o sentimento de respeito impede e, até mesmo, “derroga” as inclinações que se colocam como

<sup>180</sup> *CFJ*, B 98; p. 104.

<sup>181</sup> *CRPr*, AA 135; 265.

<sup>182</sup> *FMC*, AA 400; p. 127.

obstáculos à determinação da vontade pela lei moral. Segundo Kant, “o respeito é propriamente a representação de um valor que faz derrogação ao amor de mim mesmo. [...] O objeto do respeito é, portanto, unicamente a lei e, na verdade, aquela que impomos *a nós mesmos* e, no entanto, como necessária em si”<sup>183</sup>. Por tudo isso é que o sentimento de respeito pela lei não é outra coisa senão a expressão da reverência pela própria natureza racional em cada pessoa como um “fim em si”.

Kant afirma, ainda, que o sentimento de “respeito sempre tem a ver somente com pessoas e nunca com coisas”<sup>184</sup>. Sentimos respeito pelas pessoas cujas vidas são um sublime testemunho de probidade e retidão moral. E, nesse sentido, como afirma Kant, o que está mais próximo do sentimento de respeito é a “admiração”<sup>185</sup>. A “admiração” é sentida para com todas as pessoas que dão um exemplo de terem seguido a lei, e, igualmente pelo fato de elas terem se empenhado na realização de suas faculdades, ou dos seus “talentos”. E que, portanto, o “**respeito** é um atributo que não podemos recusar ao mérito, quer o queiramos ou não”<sup>186</sup>. Assim, nos diz Kant que:

Todo respeito por uma pessoa é propriamente apenas respeito pela lei (da probidade etc.), da qual aquela nos dá o exemplo. Porque também consideramos como dever a ampliação de nossos talentos, também nos representamos numa pessoa talentosa como que o exemplo de uma lei (a de se tornar semelhante a ela nisso) e é isso que constitui o nosso respeito. Todo chamado interesse moral consiste unicamente no respeito pela lei <sup>187</sup>.

Kant considera, ainda, que o sentimento de respeito pela lei moral e o deixar-se determinar-se por ela, conduz à promoção ou ao desenvolvimento das faculdades suprassensíveis. O conceito de humanidade, para Kant, está relacionado com a realização<sup>188</sup> das disposições, poderes ou faculdades suprassensíveis dos seres humanos. Para desenvolver a sua humanidade, o ser humano precisa lutar contra os “vícios” aos quais está sujeito em função de sua

<sup>183</sup> *FMC*, AA 401; P 131 [nota].

<sup>184</sup> *CRPr*, AA 135; p. 265.

<sup>185</sup> *CRPr*, AA 135; p. 265.

<sup>186</sup> *CRPr*, AA 137; p. 269.

<sup>187</sup> *FMC*, AA 402; p. 133, [nota].

<sup>188</sup> “Ora, há no homem predisposições naturais a uma maior perfeição, que pertencem ao fim da natureza com respeito à humanidade em nosso sujeito; negligenciá-las poderia, em todo o caso, muito bem subsistir com a *conservação* da humanidade enquanto fim em si mesmo, mas não com a *promoção* desse fim”. (*FMC*; AA 430; p. 249) [grifo do autor].

animalidade. A “força” que o ser humano tem para lutar contra esses vícios consiste na adoção da lei moral. De modo que o respeito pela lei moral mantém o ser humano firme na luta contra o vício e é nisso que consiste a “virtude”, que, segundo Kant, é uma “disposição em luta contra o vício”<sup>189</sup>.

Com efeito, como vimos, para um ser cujo arbítrio é continuamente afetado por inclinações sensíveis, ou seja, afetado patologicamente, a virtude em sua totalidade não é realizada de uma vez por todas. Exatamente porque, ainda que seja contida e limitada perante a lei moral, a influência daquelas afecções e inclinações não pode ser extirpada da natureza humana, de modo que essas afecções influenciam continuamente o livre arbítrio para que esse adote a máxima que compreende a realização daquelas afecções, a saber, a “máxima do amor de si”. O “amor de si” consiste no egoísmo e na presunção de querer colocar-se a si mesmo acima da lei moral<sup>190</sup>. Daí porque a virtude no ser humano consistir numa tarefa contínua de “atenção” e de “combate” contra o princípio do “amor de si”, que almeja sem cessar tomar o lugar do princípio moral.

A virtude identifica-se, portanto, com esse estado de “luta” perpétua contra a “propensão” ao mal que atinge a natureza humana. Uma vez que o ser humano se mantém firme na adoção do princípio moral, nisso consiste a moralidade de seus atos. Com base nisso, Kant afirma que “a moralidade humana, em seu grau mais elevado, não pode ser nada mais senão virtude; mesmo se ela fosse inteiramente pura (completamente livre de influências de todo móbil que não seja aquele do dever), já que então é, enquanto um ideal (do qual temos sempre de nos aproximar) [...]”<sup>191</sup>.

Com efeito, apesar de os vícios serem fundados nas inclinações e essas na realização dos apetites que as afecções sensíveis geram nos seres humanos, o mal mesmo não é fruto da sensibilidade humana, nem mesmo das inclinações, a despeito de toda a influência que essas provocam na constituição dos vícios, mas, sim, é fruto da “adoção livre” de uma máxima que tem o “amor de si” como

<sup>189</sup> KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 52.

<sup>190</sup> O conceito de “mal radical” é, especialmente, tratado por Kant em *A Religião nos limites da simples razão*: “Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto que determine o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i. e., uma máxima”. (KANT, Immanuel. Op. Cit., 2008, p. 27). [grifo do autor].

<sup>191</sup> *MC*, AA 383; p. 184.

princípio supremo determinante do livre arbítrio do ser humano. Em outras palavras, ainda que as “inclinações”, “aversões”, “paixões” influenciem na adoção da máxima do “amor de si”, em última análise, o que decide por uma máxima má é uma escolha livre feita, não pela razão pura prática, mas, sim, pelo livre arbítrio. Por tudo isso é que o conceito de virtude diz respeito, portanto, a uma firme, e não espontânea, disposição do livre arbítrio para agir em função da lei moral. A razão pura prática não pode ser determinada por uma máxima má pois ela só pode ser determinada por uma lei que ela dá a si mesma, que é a lei moral, do contrário haveria uma contradição no âmago da razão.

Mas o que significa dizer que a virtude é uma “disposição moral em luta”? Significa que a moralidade no ser racional finito é uma “*tarefa*” a ser continuamente realizada e a virtude, nesse sentido, é o “estado de luta” em que se encontra o homem de boa vontade na realização dessa tarefa, o qual não pode se deixar determinar por nenhum outro móbil que não a própria lei moral. Pois, como nos diz Kant, “o nível moral, em que o homem [...] se situa, é o do respeito pela lei moral [...] e seu estado moral, em que ele pode cada vez encontrar-se, é o de **virtude**, isto é, de disposição de uma completa **pureza** das disposições da vontade”<sup>192</sup>. É nesse sentido que Kant afirma ser o conceito de virtude o conceito de uma “disposição moral em **luta**”<sup>193</sup>. Por ser uma luta “infinita”, nos diz Kant, a moralidade nas ações humanas nunca pode ser considerada como algo acabado. A moralidade é, antes, uma tarefa a ser continuamente realizada. Pelo menos é assim que entendemos quando Kant afirma que:

Estar seguro do progresso até o infinito de suas máximas e de sua imutabilidade com vistas ao desenvolvimento constante, isto é, a virtude, é a coisa mais elevada que uma razão prática finita pode conseguir; a qual, por sua vez, pelo menos como faculdade naturalmente adquirida, jamais pode estar acabada, porque a segurança em tal caso não se converte nunca em certeza apodíctica, e como persuasão é muito perigosa<sup>194</sup>.

Ser virtuoso, para Kant, consiste em querer agir, e efetivamente agir, em função do respeito à lei em detrimento da propensão ao mal que é a tentativa constante em eleger “o amor de si” como a máxima suprema do livre arbítrio<sup>195</sup>.

<sup>192</sup> CRPr, AA 150-1; pp. 295-7. [grifos do autor].

<sup>193</sup> CRPr, AA 151; p. 297.

<sup>194</sup> CRPr, AA 58, p. 111.

<sup>195</sup> Ibidem, p. 41-42.

É, nessa medida, então, que o conceito de virtude deve ser posto como um instrumento de luta contra o vício.

#### 2.4. A humanidade como um “fim em si”

Mesmo que o imperativo categórico consistisse, apenas, na sua primeira formulação, na da fórmula da “lei universal”, ainda assim, por tudo o que vimos, ela não é uma fórmula meramente “abstrata” e “vazia”. Com efeito, se levarmos, em conta todos os passos dados até aqui, no que concerne ao “estabelecimento do princípio supremo da moralidade”, fica evidente que a fórmula da lei universal do imperativo categórico, em sua primeira apresentação, não traz consigo todos os elementos presentes no conceito do princípio supremo da moralidade.

É bom lembrar que aquilo para o que a presente tese chama a atenção é que alguns intérpretes da filosofia moral de Kant identificam o todo da proposta kantiana para a moralidade com primeira fórmula do “imperativo categórico”, a “fórmula da lei universal” e negligenciam as outras duas fórmulas<sup>196</sup> as quais, fazem, igualmente, parte da proposta feita por Kant. Mas, se se leva devidamente em conta o método adotado por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, compreende-se que, na verdade, a “fórmula da lei universal”, antes de ser considerada como a expressão máxima do princípio supremo da moralidade, expressa, como bem caracterizou Korsgaard, “o primeiro degrau de um

<sup>196</sup> A respeito dessa negligência por parte dos críticos da teoria ética de Kant, Allen Wood nos esclarece que: “A primeira caracterização da ética kantiana adotada por seus seguidores e críticos do idealismo alemão foi a de que a ética kantiana era ‘formalista’. O uso desse epíteto é amplamente devido à ênfase enganosa que os leitores de Kant colocam na primeira formulação do princípio moral, às expensas das outras duas formulações, cujo objetivo é precisamente complementar e então remediar tal ‘formalismo’. Como se supõe que a Fórmula da lei universal é derivada da ideia de imperativo categórico, é fácil cair no uso do termo ‘o imperativo categórico’ como se referindo a tal fórmula. Porém, isso frequentemente conduz ao injustificado privilégio da fórmula da legislação universal como o princípio definitivo da teoria moral de Kant e à consequente negligência da fórmula da humanidade e da fórmula da autonomia. [...] O mesmo pensamento é confirmado, de outro modo, pelos críticos de Kant quando, erroneamente privilegiando a fórmula da lei universal e virtualmente excluindo a fórmula da humanidade e a fórmula da autonomia de sua consideração, eles então acusam a teoria kantiana de se satisfazer com um ‘formalismo vazio’. Essa acusação, entretanto, é uma acusação menos à teoria de Kant do que às suas próprias leituras míopes da *Fundamentação*”. (Cf. WOOD, Allen. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008, pp. 166-7).

progressivo estágio”<sup>197</sup> em direção à “determinação completa” do princípio da moralidade.

É bem verdade que, apesar de Kant ter admitido que “as três maneiras referidas de representar o princípio da moralidade são, porém, no fundo, apenas outras tantas fórmulas de exatamente a mesma lei, das quais <cada> uma por si mesma reúne em si as outras”<sup>198</sup>, é igualmente verdade que ele admitiu uma “diferença” entre essas maneiras “afim de aproximar uma ideia da razão à intuição (segundo uma certa analogia) e, desse modo, ao sentimento”<sup>199</sup>. Daí Kant ter apresentado as três propriedades que as máximas devem poder satisfazer para que as mesmas sejam consideradas como máximas morais, a saber: a “forma”, o “conteúdo” e a “determinação completa”. A “forma” é expressa por meio da “fórmula da lei universal” do imperativo categórico; o “conteúdo” é expresso na segunda fórmula, a “fórmula da humanidade como fim em si”; e a “determinação completa” corresponde à terceira fórmula, a “fórmula da vontade autolegisladora”.

Como vimos, uma vez que o conceito de vontade significa o poder de agir em função da representação de leis, isso significa que a faculdade da vontade é a faculdade dos fins, na medida em que ela se representa leis que servirão a ela como “fins” para a sua determinação. O conceito de um “fim”, segundo Kant, pode ser tomado de duas maneiras: quando o “fim” é representado como um meio para a vontade determinar o arbítrio em vistas da produção de um objeto qualquer, o “fim”, nesse caso, é considerado um “fim relativo”. O conteúdo de um “fim relativo” consiste na matéria da sensibilidade, naquilo que nossos desejos e impulsos particulares representam como fonte do prazer particular na realização dos objetos das inclinações. Nesse sentido, segundo Kant, tais fins relativos são incapazes de fundar uma lei prática objetiva<sup>200</sup>. Quando o “fim” é representado não como meio da realização de algum objeto das inclinações, mas, sim, como um

<sup>197</sup> É digno de nota que, a esse respeito, Christine Korsgaard chame a atenção para o fato de que “as três fórmulas representam uma progressão no argumento que leva da “filosofia moral popular” para “a metafísica dos costumes”. Ainda segundo Korsgaard, aqueles que supõem que as outras duas fórmulas estão baseadas sobre suas presumidas equivalências à fórmula da lei universal, erram, não somente por ignorarem o fato de que o imperativo categórico não é ‘deduzido’ na *Fundamentação* até a terceira Seção, mas, também, por ignorarem o fato de que cada formulação é entendida como representando alguma característica própria dos princípios racionais. (Cf. KORSGAARD, C. M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 106-7).

<sup>198</sup> *FMC*, AA 436, p. 269.

<sup>199</sup> *FMC*, AA 436; p. 269.

<sup>200</sup> *FMC*, AA 427; p. 237.

“fundamento objetivo” na determinação da vontade por ela mesma, esse é um “fim em si mesmo”. Na medida em que esse “fim” é dado pela razão na determinação da vontade, e não em vista de nenhum objeto dos sentidos, portanto, de nenhum fim “relativo”, mas apenas em si mesmo, ele tem de “valer igualmente para todos os seres racionais”<sup>201</sup>. Nas palavras de Kant: “Ora, o que serve à vontade como fundamento objetivo de sua autodeterminação é o *fin*, e este, se é dado pela mera razão, tem de valer igualmente para todos os seres racionais”<sup>202</sup>.

Kant se pergunta que “fim em si mesmo” seria esse o qual é o único que pode servir de “conteúdo objetivo” para que o princípio prático, expresso no imperativo categórico, possa determinar a vontade de uma maneira objetiva? Para encontrar esse “fim em si mesmo”, Kant parte do pressuposto de algo “cuja existência tenha *em si mesma* um valor absoluto”<sup>203</sup>. Esse pressuposto está totalmente de acordo com o método adotado por Kant, visto que ele toma o conceito comum de moralidade, como algo de “incondicionalmente bom”, o ponto de partida de sua análise. Desse modo, poder determinar algo cuja existência tenha um “valor absoluto”, é poder determinar aquilo que é “incondicionalmente bom”. Kant afirma, pois, que apenas algo que fosse “fim em si mesmo” “poderia ser um fundamento de leis determinadas” e, apenas nesse algo encontrar-se-ia “o fundamento de um possível imperativo categórico, isto é, <de uma> lei prática”<sup>204</sup>. Mas, que “fim em si” é esse, o único que, tendo “valor absoluto”, e incondicional, pode servir de “fundamento” para o imperativo categórico? Nas palavras de Kant:

Ora, eu digo: o homem - e de modo geral todo ser racional - existe como fim em si mesmo, não meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer, mas tem de ser considerado em todas as suas ações, tanto as dirigidas a si mesmo quanto a outros sempre *ao mesmo tempo como fim*. Todos os objetos das inclinações têm um valor condicional apenas; pois, se não fossem as inclinações e as necessidades nelas fundadas, o seu objeto seria sem valor. As inclinações elas próprias, porém, enquanto fontes da necessidade, têm tão-pouco um valor absoluto para que as desejemos elas mesmas que, antes pelo

<sup>201</sup> FMC, AA 427; p. 237.

<sup>202</sup> FMC, AA 427; p. 237.

<sup>203</sup> FMC; AA 428; p.239. Na *Crítica da razão pura* vemos que o sentido dado ao conceito de ‘absoluto’ por Kant, é retirado do uso comum de sua época o qual relaciona o conceito de ‘absoluto’ àquilo que tem um valor ‘intrínseco’: “A palavra *absoluto* usa-se hoje frequentemente para indicar simplesmente que algo se aplica a uma coisa considerada em si e, portanto, tem um valor intrínseco”. (CRP, A 324/B 381). [grifo do autor].

<sup>204</sup> FMC; AA 428; p.239.

contrário, ficar inteiramente livre disso tem de ser o desejo universal de todo ser racional. Portanto, o valor de todos os objetos a serem obtidos por nossas ações é sempre condicional. Os seres cuja existência não se baseia, é verdade, em nossa vontade, mas na natureza, têm, no entanto, se eles são seres desprovidos de razão, apenas um valor relativo, enquanto meios, e por isso chamam-se *coisas*; ao contrário, os seres racionais denominam-se *pessoas*, porque sua natureza já os assinala como fins em si mesmos, isto é, como algo que não pode ser usado meramente como meio, por conseguinte <como algo que> restringe nessa medida todo arbítrio (e é um objeto de respeito). Estes, portanto, não são fins meramente subjetivos, cuja existência tem um valor *para nós* enquanto efeito de nossa ação; mas *fins objetivos*, isto é, coisas cuja existência é em si mesma fim e, na verdade, um <fim> tal que não se pode pôr em seu lugar nenhum outro fim, ao serviço do qual deveriam estar como *meros* meios, porque, sem isso, não se encontraria absolutamente nada de *valor absoluto* em parte alguma; se, porém, todo valor fosse condicional, por conseguinte contingente, seria absolutamente impossível encontrar para a razão qualquer princípio prático supremo<sup>205</sup>.

O conceito de um “*fim em si*” refere-se, portanto, ao conceito de um ser cuja existência não é meio para nada, em função da sua racionalidade em geral, mas, sobretudo, em função de sua razão prática, isto é, da sua liberdade. Por ser “*fim em si mesmo*” significa que o ser racional em geral, tanto finito, como o homem, quanto um Ser infinito, como Deus, tem um “*valor absoluto*”, ou seja, um *valor incondicional* não relativo a nada. Nesse sentido, o conceito de um ser racional como “fim em si”, por ser o conceito de algo com valor incondicional, é apresentado por Kant como o único “*conteúdo objetivo*” que pode servir de fundamento a uma lei prática. É aí, então, que Kant chega à sua segunda fórmula do imperativo categórico: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*”<sup>206</sup>.

A consideração do “valor” que a “humanidade como fim em si” apresenta, serve como um dos argumentos basilares da presente tese contra a interpretação segundo a qual proposta kantiana é um “formalismo vazio”, na medida em que a fórmula da “humanidade como fim em si” amplia, consideravelmente, o imperativo categórico dando-lhe um “conteúdo” complementar à sua “forma”. Nesse ponto, a nossa tese encontra apoio naquilo que Christine Korsgaard, chama de “teoria do valor” associada à fórmula da “humanidade como fim em si”. A esse respeito, a tese de Korsgaard consiste em defender que a fórmula da “humanidade

<sup>205</sup> FMC; AA 428; pp. 241-3.

<sup>206</sup> FMC; AA 429; p. 242-5.

como fim em si” traz consigo um conteúdo axiológico basilar que é uma das características fundamentais da teoria ética de Kant. Segundo Korsgaard,

De acordo com Kant, *conferimos* valor aos objetos de nossas escolhas racionais. Ele argumenta que a concepção de que nós sejamos “fins em si mesmos” é uma pressuposição de nossa escolha racional. Escolher alguma coisa é tomá-la como sendo dotada de valor; e quando escolhemos coisas porque elas são importantes *para nós*, estamos tomando, na verdade, a *nós mesmos* como sendo importantes. A reflexão sobre esse fato compromete-nos com a concepção de que nossa humanidade seja uma fonte de valor [*source of value*]. Essa é a base da fórmula kantiana da Humanidade, o princípio do tratamento de todos os seres humanos como fins em si mesmos<sup>207</sup>.

A consideração de que o ser “humano como um fim em si”, e todo ser racional em geral, seja o único conteúdo objetivo pertencente ao imperativo categórico lança, por assim dizer, uma nova luz sobre a proposta kantiana para a moralidade. A esse respeito, como bem expressou Fernando Montero Moliner (1989, p. 27), “este formalismo da moral kantiana responde, em definitivo, a um valor fundamental, o que tem a mesma *humanidade* como *fim em si mesmo*”<sup>208</sup>. Se é verdade que a primeira *Crítica* nos havia impedido de conhecer, do ponto de vista teórico da razão, “o absoluto”, não é menos verdade que um traço desse “absoluto” incognoscível pode, ao menos do ponto de vista da razão prática, ser vislumbrado na face do ser humano, na medida em que, esse por ser um “fim em si mesmo”, tem um “valor absoluto”.

Se, pois, levarmos em conta o sentido mais profundo do que esse *fim em si* apresenta, a saber, a humanidade como sendo o único “fim existente” com valor absoluto, e se, o próprio Kant afirma que esse fim existente é o único “conteúdo objetivo” que serve de “fundamento possível para o imperativo categórico”, então, aquilo que o imperativo categórico prescreve aos seres humanos não consiste no

<sup>207</sup> “According to Kant, we *confer* value on the objects of our rational choices. He argues that the conception of ourselves as “ends-in-ourselves” is a presupposition of rational choice. To choose something is to take it to be worth pursuing; and when we choose things because they are important *to us* we are in effect taking *ourselves* to be important. Reflection on this fact commits us to the conception of our humanity *as source of value*. This is the basis of Kant’s Formula of Humanity, the principle of treating all human beings as ends-in-themselves”. (Cf. KORSGAARD, C. M. Op. Cit., 1996, pp. IX-X) [grifos da autora].

<sup>208</sup> MOLINER, Fernando Montero. “La fundamentación de la Libertad moral em la *Crítica de la razón pura*”. In: *Kant después de Kant: en el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Org.s: Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Editorial Tecnos, S. A., 1989, p. 27.

seguimento apenas de uma “fórmula vazia”, mas, antes, que o mesmo apresenta um “conteúdo substancial” que pode ser considerado como um dos elementos que constituem a própria “força motriz”, ou a “força prática”, da lei moral. A esse respeito, é digno de nota o seguinte comentário de Julien Benda: “Mas qual é o conteúdo dessa lei moral? Qual a tarefa que nos obriga a executar? Uma apenas, responde Kant: que respeitemos o valor das outras pessoas, valor que reside no fato de elas serem também orientadas em direção à autonomia”<sup>209</sup>.

Ser considerado como um *fim em si mesmo* significa que o ser humano, e igualmente outros seres racionais, não pode ser instrumentalizado e nem manipulado por ninguém, para o quê quer que seja. O imperativo categórico recebe, agora, da fórmula da humanidade como *fim em si*, o seu autêntico e genuíno caráter substancial. Nessa medida, as prescrições da proposta kantiana para a moralidade, não se cristalizam numa abstração distante da vida efetiva do ser humano<sup>210</sup>, na medida em que o “conteúdo objetivo” do imperativo refere-se a um ser existente, *o ser humano*. Pelo fato do ser humano ser dotado de razão, o que a proposta de Kant apresenta é que, em todas as suas decisões, o ser humano reflita e avalie se a sua máxima pode ser uma máxima adotada por todos (a fórmula da lei universal), e se a mesma leva em conta o ser humano como “fim em si mesmo” (a fórmula da “humanidade como fim em si”).

Na medida em que cada ser humano é considerado como dotado de um “valor absoluto”, o que o imperativo categórico nos prescreve é que devemos tratar a cada um e, a nós mesmos, vislumbrando sempre, e ao mesmo tempo, a “humanidade” e a “personalidade moral”<sup>211</sup> que toda pessoa carrega em si mesma. Ter um valor absoluto significa, portanto, ser dotado de “dignidade”. Nesse sentido, o conceito de dignidade se aplica a um ser que, sendo livre, tem um valor absoluto, e, portanto, não pode ser substituído por nada, nem muito menos barganhado. Kant afirma que “o que tem preço, em seu lugar também se pode pôr

<sup>209</sup> BENDA, Julien. *O pensamento vivo de Kant*. São Paulo: Martins Editora, 1940, p. 27.

<sup>210</sup> A esse respeito, Allen Wood nos adverte que: “Qualquer objeção que se possa fazer aos argumentos kantianos para ilustrar a ‘Fórmula da Humanidade’, como a pretensão de que a fórmula de Kant é vazia de consequências práticas, é muito menos plausível no caso da ‘Fórmula da Humanidade’ do que no caso da ‘Fórmula da Lei Universal da Natureza’”. Quando se volta para a derivação de deveres éticos na *Metafísica dos costumes*, Kant apela só uma vez a algo como a ‘Fórmula da Lei Universal’, mas depois de uma dúzia de apelos a ‘Fórmula da Humanidade’”. (Cf. WOOD, Allen. Op. Cit., 2008, p. 170).

<sup>211</sup> Kant caracteriza o conceito de “personalidade” como a “susceptibilidade da reverência pela lei moral como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio”. (Cf. KANT, Immanuel. Op. Cit., 2008, p. 33).

outra coisa, enquanto *equivalente*; mas o que se eleva acima de todo preço, não permitindo, por conseguinte, qualquer equivalente, tem uma dignidade”<sup>212</sup>.

Poder ser considerado, dentre todas as coisas, como o único “ser existente” que é *fim em si mesmo*, significa que o ser racional é o único ser existente que tem um “valor absoluto”. Mas, por que apenas o ser racional pode ser considerado como o único ser que é um “fim em si mesmo”? Apenas porque tem razão? Para responder à essa questão, tomemos o ser humano, como ser racional finito. É preciso olhar a racionalidade desse ser para além do fato de ela ser um dado atribuído pela natureza aos seres humanos, o qual os distinguiria das demais criaturas da natureza. Isso porque, a simples posse da razão pelo ser humano não revela, ainda, em que consiste o “fim” dessa razão. De modo que, a representação do valor que o ser humano traz consigo em função da posse da razão, poderia, ainda assim, ser objetado por quem defende que a razão no ser humano visa, apenas, à realização das inclinações decorrentes das afecções sensíveis, como considerou David Hume, ao dizer que a razão é a “escrava das paixões”<sup>213</sup>. E se assim fosse, seria possível admitir que a razão, no ser humano, seria a fonte do seu “valor absoluto”? Evidentemente que não. Se a natureza tivesse organizado o ser humano dando-lhe a razão para a realização de suas inclinações, numa palavra, para a sua (suposta) felicidade, a natureza teria errado ao fazer da razão (prática) a executora dessa tarefa, pois o instinto realizaria a tarefa com maior propriedade<sup>214</sup>. Qual é, então, o fim dos seres humanos, seres dotados de razão, que confere a eles um “valor absoluto”?

Para esclarecer em que consiste esse “valor”, que o ser humano apresenta em função da posse da razão, é preciso, antes de mais nada, olhar para o poder que a racionalidade humana traz consigo: poder de escolher, estabelecer e perseguir seus próprios fins e, em função desses, de tomar decisões. Fins esses que não são os de suas inclinações mais imediatas, mas que são os mais elevados porque propostos em função de um dever ser<sup>215</sup>. A esse respeito, é digno de nota a

<sup>212</sup> *FMC*; AA 434; p. 265[grifo do autor].

<sup>213</sup> Segundo Hume: “A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além da de servir e obedecer a elas”. (HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2000, p. 451).

<sup>214</sup> *FMC*, AA 395, pp. 107-9. [Citação ligeiramente modificada].

<sup>215</sup> A esse respeito, Christine Korsgaard afirma que: “Quando você respeita a humanidade de outros você não os considera como objetos de conhecimento - como fenômenos - absolutamente. Em vez disso você considera-os como seres ativos, como os autores de seus

interpretação dada por Korsgaard à atribuição do “valor absoluto” que Kant confere aos seres humanos em função de sua racionalidade. Como já dissemos anteriormente, segundo Korsgaard:

[...] De acordo com Kant, nós *conferimos* valor aos objetos de nossas escolhas racionais. Ele argumenta que o conceito de nós mesmos como “fins em si mesmos”, é uma pressuposição de nossa escolha racional. Escolher alguma coisa é tomá-la como sendo dotada de valor, e quando nós escolhemos coisas porque elas são importantes para nós, na verdade tomamo-nos a *nós mesmos* como sendo importantes<sup>216</sup>.

Ainda de acordo com Kant, podemos dizer que, se a razão prescreve, de maneira incondicional, que em todas as nossas ações devemos ter em conta o “valor absoluto” da humanidade de todo o outro e, igualmente, de nós mesmos, é pelo fato de sermos seres dotados de liberdade, capazes de nos colocar fins e de perseguir esses fins. É nesse sentido que a liberdade, em todos os seres humanos, é um “valor absoluto”. E, como bem nos lembra Paul Guyer, citando o próprio Kant: “Se somente os seres racionais podem ser fins em si mesmos, isso não é porque eles têm razão, mas porque eles têm liberdade. A razão é meramente um meio”(GUYER, 2000, pp. 1-2)<sup>217</sup>. É preciso entender que essa razão, a qual Kant está a se referir como “meio”, é a razão entendida no seu sentido “pragmático”, isto é, a que avalia os melhores meios para a realização de determinados fins, e, não, propriamente, a razão prática pura, pois essa é a razão legisladora para uma vontade livre. Essa vontade, enquanto autônoma, é livre e, portanto, é um “fim em si”.

Quanto à suposição de que a razão no ser humano seria uma “escrava das paixões”, na medida em que ela buscaria, em primeiro lugar, realizar os fins das inclinações, Kant supõe que se “a razão nos foi proporcionada como razão prática,

---

próprios pensamentos e escolhas, como *noumena*. Respeitar o outro como fim em si mesmo é tratá-lo como habitantes que compartilham do ponto de vista da razão prática”. (KORSGAARD, C. M. Op. Cit., 1996, pp. X-XI).

<sup>216</sup> “According to Kant, we *confer* value on the objects of our rational choices. He argues that the conception of ourselves as “ends-in-ourselves” is a presupposition of rational choice. To choose something is to take it to be an end worth pursuing; and when we choose things because they are important *to us* we are in effect taking ourselves to be important”. (Cf. KORSGAARD, Christine. Op. Cit., 1996, p. IX). [grifos da autora].

<sup>217</sup> “If only rational beings can be an end in themselves, this is not because they have reason but because they have freedom. Reason is merely a means”. (Cf. KANT, I. *Naturrecht Feyerabend*, 27: 1321 apud GUYER, Paul. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 1-2).

isto é, como algo que deve ter influência sobre a *vontade*, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma vontade boa, não certamente enquanto meio em vista de outra coisa, mas, sim, em si mesma”<sup>218</sup>. Se o fim da razão prática é a produção de uma “boa vontade”, e se a uma boa vontade é a própria virtude, então podemos dizer que o valor dos seres humanos em função de sua racionalidade, consiste no fato de que esses seres são os únicos seres na natureza capazes de realizar a virtude. Como veremos adiante, poder realizar a virtude, segundo Kant, é poder realizar a própria moralidade, na medida em que “a moralidade humana, em seu grau mais elevado, não pode ser nada mais senão virtude”<sup>219</sup>.

É, portanto, pelo fato de o ser humano ser dotado de uma razão prática - por meio da qual ele pode agir livremente segundo leis de sua própria razão, cujo fim supremo é, como veremos, a própria realização da moralidade - que podemos afirmar que o ser humano é dotado de um “valor absoluto”, em uma palavra, de “dignidade”. Pois, somente na medida em que o ser humano é livre para estabelecer fins de acordo com as aspirações mais elevadas da razão prática pura, e agir em função desses fins, é que ele traz consigo um valor incomparável. Em comparação com esse valor, as coisas de um modo geral, segundo Kant, têm um “preço”; e aquelas coisas que se referem aos fins das inclinações, “um preço de mercado”<sup>220</sup>. Com efeito, apenas o ser humano, na medida em que é capaz de decisões livres, tem *dignidade*.

Com base nessas considerações, podemos ainda dizer que os fins da razão prática pura dizem respeito àquelas máximas que constituem o caráter do ser humano. Nesse sentido, e em função da liberdade do ser humano, o seu valor poderia ser mais facilmente vislumbrado por meio da constituição da sua vontade, isto é, do seu caráter. O conceito de caráter, como vimos, corresponde à adoção de máximas morais e à atitude do ser humano com relação a elas. Desse modo, o valor moral de um homem encontrar-se-ia nas suas decisões e atitudes, na medida em que suas decisões e atitudes correspondessem à firmeza na adoção “de máximas da vontade, que desta maneira estão prontas a se manifestar em ações

<sup>218</sup> *FMC*, AA 396; p. 113.

<sup>219</sup> *MC*, AA 387; p. 194.

<sup>220</sup> Como nos diz Kant: “O que tem preço, em seu lugar também se pode por outra coisa, enquanto *equivalente*; mas o que se eleva acima de todo preço, não permitindo, por conseguinte, qualquer equivalente, tem uma dignidade”. (*FMC*, AA 434; p. 265). [grifo do autor].

mesmo que o resultado também não as tenha favorecido”<sup>221</sup>. Portanto, segundo Kant, “a moralidade e a humanidade, na medida em que ela é capaz da mesma, é a única coisa que tem dignidade”<sup>222</sup>. A respeito desta relação entre caráter e humanidade, Felicitas Munzel afirma que, “para Kant, o caráter moral é uma tarefa definitiva de nossa vocação como membros da humanidade”<sup>223</sup>.

É em função disso tudo que a proposta kantiana para a moralidade prescreve, por meio da fórmula da “humanidade como um fim em si”, que não podemos, jamais, atentar contra a liberdade do outro, nem mesmo contra a nossa. Devemos respeitar a nós mesmos como “fins em si”, não atentando contra a nossa própria vida e buscando desenvolver ao máximo as nossas faculdades supracensíveis, desenvolvimento esse que, como vimos, é o âmago da própria humanidade. E, ao mesmo tempo, Kant afirma que a preocupação com a realização dos fins dos outros, o seu “bem-estar”, é um fim que é ao mesmo tempo um dever, “pois os fins do sujeito que é fim em si mesmo têm de ser também, tanto quanto possível, meus fins, se aquela representação deve produzir em mim todo <o seu> efeito”<sup>224</sup>.

Poderíamos dizer que, nesse último sentido, a proposta kantiana para a moralidade assume a forma de uma ética da alteridade, na medida em que o cuidar do bem-estar do outro é um “fim” que é, ao mesmo tempo, um “dever”. A respeito disso, na *Metafísica dos costumes*, Kant nos diz que há fins que são ao mesmo tempo deveres, e um desses fins consiste em buscar a realização da felicidade do outro: “quando se trata da felicidade em relação à qual deve ser um dever trabalhar para promovê-la como meu fim, é preciso então que seja a felicidade de outros seres humanos, cujo fim (permitido) eu proponho dessa forma também como meu”<sup>225</sup>.

A partir da segunda fórmula do imperativo categórico, que expressa o “conteúdo objetivo” do princípio moral, vislumbra-se, diante de nós, um teor substantivo na teoria ética de Kant para além daquele “rigorismo”. Com a fórmula

<sup>221</sup> FMC, AA 435; p. 267.

<sup>222</sup> FMC, AA 435; p. 265.

<sup>223</sup> “For Kant, character is a moral task definitive of our vocation as members of humanity”. (Cf. MUNZEL, G. Felicitas. *Kant’s Conception of Moral Character: The “Critical” Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: The University of Chicago, 1999, p. 2.

<sup>224</sup> FMC, AA 430; p. 249. A representação a qual Kant se refere nessa passagem é a representação do dever de respeitar a ‘humanidade como fim em si’.

<sup>225</sup> MC; AA 388; p. 199.

da “humanidade como fim em si”, podemos reconhecer na teoria ética de Kant um viés eminentemente humanista, se entendemos por humanismo o reconhecimento do valor universal do ser humano, o qual deve ser respeitado em todos os tempos e lugares. A teoria ética de Kant, na medida em que considera a “racionalidade prática como fim em si”, ou a “personalidade moral”, como um princípio ético universal, nos oferece um princípio ético que orientaria as nossas ações no sentido de tomarmos a humanidade na pessoa de cada um, e em nós mesmos, como algo a ser um dever a ser continuamente respeitado. Nessa medida, a proposta de Kant apresenta uma relevância e um alcance que ultrapassam o tempo presente e se estendem, igualmente, como um dever para com as gerações futuras, ou a humanidade vindoura. Nesse sentido, todos os povos devem velar continuamente para que a dignidade de todas as pessoas seja respeitada.

Por fim, a partir da fórmula da “humanidade como fim em si”, temos ao lado da fórmula da lei universal, expressa na primeira fórmula, dois elementos fundamentais (a forma e o conteúdo) do “princípio prático da vontade”. Esses dois elementos fundamentais nos conduzem, agora, a uma outra fórmula do imperativo categórico a qual corresponderia à determinação completa desse princípio, essa é a fórmula da “vontade autolegisladora”, a qual é expressa da seguinte maneira: Age de tal modo que a tua “vontade possa, mediante sua máxima, se considerar ao mesmo tempo a si mesma como legislando universalmente”<sup>226</sup>. Segundo Kant, a ideia de uma “vontade universalmente legisladora”, sob a qual estão contidas tanto a primeira fórmula do imperativo categórico (a fórmula da lei universal), quanto a segunda (a fórmula da humanidade como fim em si), expressa, finalmente, o princípio supremo da moralidade, a saber: *a autonomia da vontade*.

A *autonomia da vontade*, de acordo com Kant, significa “a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)”<sup>227</sup>, de cujo princípio é extraído a seguinte fórmula: “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”<sup>228</sup>. A *autonomia da vontade* é, portanto, a lei suprema da moralidade. E, na medida em que o conceito de liberdade deve ser pressuposto

<sup>226</sup> FMC, AA 434; p. 263.

<sup>227</sup> FMC, AA 440; P. 285.

<sup>228</sup> FMC, AA 440; P. 285.

nessa lei, isso significa que o princípio da moralidade não é vazio, pois o que há nesse princípio de “incondicionalmente bom” é a própria liberdade do ser humano.

Como tal, o conceito de uma “autonomia da vontade” afasta, de uma vez por todas, a consideração de que o seguir uma lei da razão, a lei moral, seja o mesmo que seguir uma lei a partir da consideração de uma racionalidade “abstrata”, na medida em que se trata do seguimento de uma lei da própria vontade do sujeito, de sua razão prática: “a vontade não está, pois, simplesmente submetida à lei, mas submetida de tal maneira que ela tem também de ser vista como autolegisladora e, justamente por isso, submetida afinal à lei (da qual pode se considerar como autora)”<sup>229</sup>.

Com base nisso tudo, não seria um exagero dizer que a proposta de Kant, com sua teoria ética, é algo que nenhuma teoria filosófica havia aventado, até então. Vale salientar, ainda, que a proposta de Kant para a moralidade é profundamente significativa, não somente para o contexto sociocultural da época na qual Kant viveu, o *Iluminismo* ou o *Esclarecimento* (*Aufklärung*), mas continua igualmente importante até os nossos dias e, porque não dizer, até para as possíveis gerações futuras: fundamentar o princípio da moralidade no conceito de autonomia do ser racional.

É bem verdade que, quem primeiro despertou a atenção de Kant para o conceito de “autonomia” foi um crítico das “luzes”, mas, ao mesmo tempo, um defensor da liberdade humana, Jean-Jacques Rousseau, que, no *Contrato Social*, afirma que “a obediência a uma lei dada por si mesmo é liberdade”<sup>230</sup>. Com efeito,

<sup>229</sup> *FMC*; AA 431; pp. 251-3.

<sup>230</sup> ROUSSEAU apud HÖFFE, O. Op. Cit., 2005, p. 216. Segundo Höffe, “Kant descobre pela primeira vez, no pensamento que Rousseau menciona mais episodicamente, o princípio fundamental de toda a Ética e fornece a sua fundamentação”. (HÖFFE, O. Op. Cit., 2005, p. 216). A respeito disso, é digno de nota a passagem na qual Kant, com profunda gratidão, dá o devido crédito a Rousseau por tal descoberta, ao dizer que: “Sou um pesquisador por inclinação. Sinto uma sede imensa por conhecimento e uma inquietação que me impulsiona adiante no progresso desse, além da satisfação no avanço desse conhecimento. Houve uma época em que eu pensava que somente isso constituía a honra da humanidade e desprezava as pessoas incultas. Rousseau me corrigiu acerca disso. Essa ilusão preconceituosa desapareceu. Aprendi a honrar a humanidade, e eu mesmo me consideraria o mais inútil do que o comum dos trabalhadores se eu não acreditasse que essa atitude de minha parte pudesse conferir valor a todos os outros ao estabelecer os direitos da humanidade”. (Cf. KANT, I. [Ak 20:44] apud WOOD, Allen. “General editor’s preface”. In KANT, I. *Practical philosophy*. Translated and Edited by Mary Gregor. Cambridge University Press: Cambridge, 1996, p. XVII).

é Kant o filósofo que, antes de mais ninguém, dá ao conceito de “autonomia” um sentido, bem como um alcance inigualável, que chegou até os nossos dias<sup>231</sup>.

As teorias éticas vigentes, até Kant, apresentam o princípio fundamental da moralidade como tendo uma vinculação com alguma representação material, empírica. Segundo Kant, essas teorias acabam por tornar-se éticas heterônomas, na medida em que elas fundamentam o princípio da moralidade em representações condicionadas, e, por isso mesmo, contingentes. A heteronomia da vontade, segundo Kant, consiste em buscar o princípio determinante da vontade em algum objeto ou impulso que lhe é dado de fora e não a partir de si própria. Com isso, essas teorias colocam em xeque o próprio conceito de moralidade, entendido como algo de “incondicionalmente bom”, na medida em que, todas elas, em última instância, perseguem algum interesse subjetivo o qual, como efeito apetecido, serve de fundamento determinante das ações. Kant descarta essa proposta, ao dizer que “o que esses princípios põem de pé como primeiro fundamento da moralidade nada mais é do que a heteronomia da vontade e, exatamente por isso, eles têm necessariamente de errar o seu fim”<sup>232</sup>.

Uma vez que o princípio supremo da moralidade, tal como estabelecido por Kant, consiste na *autonomia da vontade*, ou seja, consiste numa lei que a vontade dá a si mesma, lei que vale para todo ser racional, isso é o mesmo que dizer que são os próprios seres humanos, que, como “fins em si mesmos”, se dão a lei a qual eles mesmos devem seguir. Segundo Kant: “A autonomia, portanto, é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional”<sup>233</sup>. Nesse sentido, é possível dizer que aquilo que o imperativo categórico ordena para um ser racional finito fazer só se justifica em função de que é a vontade livre do ser racional que, enquanto “legisladora universal”, dá a si mesma a lei que ele deve seguir. Pelo menos é isso que podemos entender a partir das seguintes palavras de Kant:

Se há um imperativo categórico (isto é, uma lei para toda vontade de um ser racional), então ele só pode mandar que tudo se faça a partir da máxima de sua

<sup>231</sup> Para Oswaldo Giacoia Júnior, “a filosofia prática de Kant conserva hoje toda a sua atualidade e fecundidade porque dá às noções de dignidade e de pessoa um conteúdo axiológico plenamente convergente com os requisitos da modernidade ético-jurídico-política, enquanto era do desencantamento do mundo”. (GIACOIA JUNIOR, Op. Cit., 2012, p. 23).

<sup>232</sup> *FMC* AA, 443; p, 297.

<sup>233</sup> *FMC*, AA 436; p. 269.

vontade como uma vontade que possa ao mesmo tempo ter a si mesma por objeto como universalmente legislante; pois só então o princípio prático e o imperativo, ao qual ela obedece, é incondicional, porque ele não pode ter qualquer interesse por fundamento<sup>234</sup>.

Com efeito, como vimos, para podermos pensar consistentemente no conceito de uma *autonomia da vontade*, no princípio supremo da moralidade, como uma vontade que se autodetermina em função de leis que a mesma se dá, é necessário poder pensar que essa vontade seja livre. Porque, segundo Kant, a “independência” da vontade com relação à toda “matéria” ou “objeto apetecido” dos sentidos, é:

[...] liberdade em sentido **negativo**, porém esta **legislação própria** da razão pura e, enquanto tal, razão prática, é liberdade em sentido **positivo**. Portanto, a lei moral não expressa senão a **autonomia** da razão prática pura, isto é, da liberdade, e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei prática suprema<sup>235</sup>.

Se, como bem caracterizou Kant, o princípio supremo da moralidade, a lei moral, é a “autonomia da vontade” e, se esse conceito nada mais é do que a “liberdade da vontade”<sup>236</sup>, então, resta-nos, ainda, determinar com maior precisão a relação entre a liberdade e a lei moral.

## 2.5. A liberdade e a lei moral

Na *fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant afirma que “enquanto ser racional, logo pertencente ao mundo inteligível, o homem jamais pode pensar a causalidade de sua própria vontade de outro modo senão sob a ideia da liberdade; [...]”<sup>237</sup>. Essa afirmação, por si só, atesta que a liberdade está indissolúvelmente ligada à vontade do ser humano e que, portanto, suas ações morais dependem do pressuposto da liberdade.

<sup>234</sup> *FMC*, AA 432; pp. 255-7.

<sup>235</sup> *CRPr*, AA 59; pp. 113. [grifos do autor].

<sup>236</sup> *FMC*, AA 447; p. 349.

<sup>237</sup> *FMC*, AA 452; p. 371.

Se, como afirmou Kant na *Crítica da razão prática*, “a liberdade é a condição” ou a *ratio essendi* (razão de ser)<sup>238</sup> da lei moral e, se a lei moral está no “coração”<sup>239</sup> da filosofia prática de Kant<sup>240</sup>, então, esse “coração” só pode ser a liberdade. Nesse sentido, podemos dizer que, se há uma hierarquia entre os conceitos que perfazem a totalidade da proposta kantiana para a moralidade, então, não seria um exagero dizer que o conceito de liberdade ocupa o lugar proeminente ou, até mesmo, o topo dessa hierarquia. Com efeito, é o conceito de liberdade que, como o próprio Kant afirma:

[...] constitui o **fecho de abóbada** de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa uma razão pura prática e teórica e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), [...] seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva<sup>241</sup>.

E, mais adiante, Kant afirma que a “**possibilidade**” desses conceitos “é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral”<sup>242</sup>. Como vimos no primeiro capítulo, mesmo que o conceito de “liberdade transcendental”, na primeira *Crítica*, tenha sido necessário para Kant chegar ao conceito de uma lei que determina *a priori* a vontade, isto é, a lei moral, nessa obra Kant não tinha dado ao conceito de liberdade transcendental a prova exigida para a sua validade objetiva, ou seja, a sua “dedução transcendental”<sup>243</sup>. Essa prova (do ponto de vista prático), contudo, será concedida por Kant apenas na *Crítica da razão prática*, por meio da lei moral<sup>244</sup>, como um “*factum da razão*”. O esforço de Kant em poder fornecer uma prova prática para

<sup>238</sup> CRPr, AA 5; p. 7.

<sup>239</sup> O termo ‘coração’ é tomado de Henry Allison, de cuja ‘tese da reciprocidade’ entre liberdade e lei moral afirma que essa relação “repousa no coração da filosofia moral de Kant”. (Cf. ALLISON, Henry. “Morality and Freedom: Kant’s Reciprocity Thesis”. *The Philosophical Review*, Vol. 95, nº 3 (Jul., 1986), pp. 393-425, p. 395. Duke University Press: Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2185466>. Acesso: Agosto de 2015. Já em outra obra, Allison afirma que a filosofia crítica de Kant pode ser considerada uma “filosofia da liberdade” (Idem. *Kant’s theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p.1).

<sup>240</sup> E igualmente no seu coração, já que o mesmo, num testemunho emocionante, revela que “duas coisas encham o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais frequentemente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: **o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim**”. (CRPr, AA 289; 569).

<sup>241</sup> CRPr, AA 4; p. 5. [grifo do autor].

<sup>242</sup> CRPr, AA 5; p. 7. [grifo do autor].

<sup>243</sup> Para o conceito de uma dedução transcendental, ver página de número 41 da tese.

<sup>244</sup> CRPr, AA 5; p. 7.

a liberdade, atesta sem dúvida o valor que a liberdade representa para a sua filosofia e para a vida humana.

Se, por um lado, pensar o conceito de liberdade transcendental é uma condição necessária para que se possa admitir a existência da lei moral, por outro lado, e de acordo com Kant, é a consciência da lei moral que nos leva à consciência da liberdade. Kant nos esclarece isso da seguinte maneira: quando a vontade do ser humano está, por assim dizer, diante de uma “encruzilhada”<sup>245</sup>, entre, de um lado, a influência das molas “propulsoras sensíveis”, e, de outro lado, diante do móbil da razão pura, a lei moral, e o ser humano, ainda assim, julga que ele pode agir em função dessa lei, na medida em que tem a consciência do dever, da lei moral, atrelada à sua faculdade de julgar, então, ao determinar-se de acordo com essa lei, o ser humano chega à consciência de um poder de determinação que é independente de todos as influências sensíveis, ou seja, à consciência de sua liberdade. Portanto, se advém aos seres humanos essa consciência do dever a partir da coerção da lei moral, é exatamente nessa medida, então, que eles podem chegar a consciência de que podem agir independentemente das condições sensíveis, isto é, podem agir em função de sua liberdade<sup>246</sup>.

É, portanto, mediante a lei moral que Kant, na *Crítica da razão prática*, considera que a realidade objetiva da liberdade é provada. O ser humano, segundo Kant, na medida em que “julga que pode algo pelo fato de ter a consciência de que

<sup>245</sup> A esse respeito é digno de nota que, na *Crítica da razão prática*, Kant nos dá o exemplo de um homem que, condenado à morte pode ter sua pena revogada sob a condição de prestar um falso testemunho contra uma pessoa honrada. Kant afirma que, por mais amor que esse homem tenha à sua vida, em função da consciência do dever moral, ele jamais decidiria aceitar tal proposta sem que, ao mesmo tempo, se visse como um ser homem desonesto e, portanto, perdendo a própria razão de viver, ou seja, a sua honra. Portanto, nos diz Kant, “ele julga que pode algo pelo fato de ter a consciência de que o deve, e reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral, ter-lhe-ia permanecido desconhecida”. (*CRPr*, AA 54; p. 103.)

<sup>246</sup> É nesse sentido que podemos entender, também, quando, no ‘Canon da razão pura’ da Primeira *Crítica*, Kant afirma que “[...] a liberdade prática pode ser provada pela experiência. Com efeito, não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afeta imediatamente os sentidos, que determina a vontade humana; também possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo; mas estas reflexões em torno do que é desejável em relação a todo o nosso estado, quer dizer, acerca do que é bom ou útil, repousam sobre a razão. Por isso, esta também dá leis, que são imperativos, isto é, leis objetivas da *liberdade* e que exprimem o que deve acontecer, ainda que talvez não aconteça, e que distinguem-se assim das leis naturais, que apenas tratam do que acontece; pelo que são também chamadas de leis práticas”. (*CRP* A 802/ B 830). [grifos do autor].

o deve, [...] reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral, ter-lhe-ia permanecido desconhecida”<sup>247</sup>. E, em outra passagem, Kant nos revela que:

Logo é a **lei moral**, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece **primeiramente** a nós e que, na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente delas, conduz diretamente ao conceito de liberdade<sup>248</sup>.

Em outras palavras, é por meio da consciência da lei moral e do agir determinado por ela, que chegamos ao conhecimento da nossa liberdade. A lei moral é, portanto, a expressão da própria liberdade do ser humano. E, na medida em que a liberdade é a “essência” (*ratio essendi*) da lei moral, nela [na liberdade] consiste a própria “força motriz”<sup>249</sup> dessa lei. Desse modo, é digno de nota a tese de Paul Guyer, segundo a qual “a liberdade é nosso valor mais fundamental, e que a lei que nós podemos formular por meio de nossa razão é valiosa somente como meio para a liberdade, e que o sistema da felicidade humana deve ser o resultado do uso de nossa liberdade”<sup>250</sup>.

Com base nessas considerações, podemos dizer que o sentido mais profundo da proposta de Kant para a moralidade, consiste em podermos considerá-la sob a perspectiva do valor que a liberdade apresenta para a vida do ser humano. Na medida em que é sobre o pressuposto da liberdade que se fundamenta o princípio supremo da moralidade, sem a ideia de liberdade pouco poderíamos falar de ações morais. Por outro lado, é igualmente verdade que, sem a “consciência” da coerção da lei moral, do dever em nós, tampouco poderíamos nos representar como livres, isto é, capazes de uma decisão que ultrapassa aquilo que nos influencia imediatamente a partir das nossas inclinações.

A lei moral teria, nesse sentido, igualmente um valor especial para a vida humana na medida em que, por meio dela, a nossa liberdade nos é revelada e, igualmente, efetivada. É, portanto, a lei moral que, na “ordem do conhecer” tem a

<sup>247</sup> CRPr, AA 54; p. 103.

<sup>248</sup> CRPr, AA 53; p. 101. [grifos do autor].

<sup>249</sup> Entendida como uma espécie de “força prática” que o conceito de liberdade traz consigo.

<sup>250</sup> “[...] that freedom is our most fundamental value, that the law that we can formulate by means of our reason is valuable only as the means to freedom, and that a system of human happiness should be the outcome of the use of our freedom [...]”. (Cf. GUYER, Paul. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 2).

precedência, na medida em que é essa lei que constitui a *ratio cognoscendi*<sup>251</sup> (razão de conhecer) da liberdade. A consciência da lei moral indica a posse da razão prática, isto é, uma razão que, no ser humano, é a fonte da determinação da vontade por uma lei da liberdade.

Mas, e como chegamos à consciência da lei moral? Segundo Kant, chegamos à consciência da lei moral, “do mesmo modo como somos conscientes de proposições fundamentais teóricas, na medida em que prestamos atenção à necessidade com que a razão as prescreve a nós e à eliminação de todas as condições empíricas, à qual aquela nos remete”<sup>252</sup>. Apesar de a lei moral não ser uma intuição intelectual, nem muito menos uma intuição sensível, pois não tem sua origem na sensibilidade, não sendo, assim, um sentimento, a “consciência” dessa lei emerge, por assim dizer, no mais íntimo do interior humano quando os seres humanos, por meio de sua faculdade de julgar, avaliam as suas máximas do ponto de vista da razão, isto é, da possibilidade ou não de elas serem universalizadas. É neste sentido que a “consciência do dever” ou da lei moral, segundo Kant, revelar-se-ia ao ser humano: por meio da reflexão sobre as máximas que o sujeito adota e que vão determinar o seu querer.

Assim, se na ordem do ser, é a liberdade que tem de preceder à lei moral, como *ratio essendi* dessa; na ordem do conhecer, mas de um ponto de vista prático, tomamos consciência da liberdade por meio da consciência da lei moral em nós, disso que Kant chamou na *Crítica da razão prática* de um *factum*<sup>253</sup> da razão pura. Com a pressuposição desse *factum* da razão pura, Kant admite a vinculação necessariamente *a priori* entre a lei moral e a vontade humana. O *factum* da razão pura é a própria “consciência” da lei moral. Esse *factum*, segundo Kant, está inscrito na consciência humana em função da essência racional do ser humano. Ele se expressa mediante a consciência do dever a qual estão obrigados todos os seres racionais finitos. O *factum* da razão pura, como a consciência da lei moral, vem provar, portanto, a realidade objetiva da liberdade transcendental, que na primeira *Crítica* havia permanecido apenas como um conceito indeterminado da razão. Nesse sentido, a consciência da lei moral não é outra coisa senão a representação de que a vontade do ser humano pode se determinar

<sup>251</sup> CRPr, AA 5; p. 7.

<sup>252</sup> CRPr, AA 53; p. 101.

<sup>253</sup> CRPr, AA 56, p. 107.

independentemente da causalidade sensível, ou seja, pode determinar-se segundo um poder suprassensível, a saber, a liberdade.

Por tudo o que vimos, a partir da consideração do valor que os conceitos de “razão prática”, “humanidade como fim em si”, “autonomia” e “liberdade” trazem consigo, podemos dizer que tais conceitos são os que constituem a própria “força motriz” ou a “força prática” da lei moral, de modo a não podermos considerar o princípio supremo da moralidade, um princípio meramente “vazio”. Podemos, assim, ter uma maior clareza acerca do caráter substancial da proposta kantiana para a moralidade, para além da acusação de ser essa proposta um mero “formalismo vazio”. E, para completarmos ainda mais a nossa tese, passamos agora para a relação entre as faculdades da razão que possibilitam a moralidade, de modo a podermos vislumbrar em que consiste a “comoção” da lei moral, ou sobre “o que a realização da lei moral nos faz sentir?”

## 3

**O que a realização da lei moral nos faz sentir?**

*Precisamente o mesmo vale também acerca da representação da lei moral em nós. É uma preocupação totalmente errônea supor que, se a gente se priva de tudo o que ela pode recomendar aos sentidos, ela então não comporte senão uma aprovação fria e sem vida e nenhuma força motriz ou comoção. Trata-se exatamente do contrário; (KANT, Immanuel)<sup>254</sup>.*

Vimos que a teoria ética de Kant, ao “buscar” e “estabelecer” o princípio supremo da moralidade, afirma: que o imperativo categórico é o imperativo capaz de explicitar de modo mais firme o princípio da moralidade; que esse imperativo não se resume a uma “fórmula vazia” de uma obrigação que está acima das forças humanas; que ele tem um “conteúdo objetivo” (a fórmula da humanidade como um fim em si), o qual serve de “fim” para a determinação da máxima do ser humano; e que, tanto a forma da lei universal, ou seja da obrigação, quanto o “conteúdo objetivo”, da obrigação conduzem à “determinação completa” do princípio da moralidade, a saber, a *autonomia da vontade*. Esse é o princípio estabelecido pela teoria ética de Kant, o qual, como argumentamos, remete ao conceito de liberdade na medida em que essa é a propriedade segundo a qual a vontade do ser humano pode dar-se a si mesma uma lei e, ser, portanto, uma vontade autônoma.

Resta-nos, agora, determinar de que modo a lei moral pode ser causa de uma “complacência” ou “comoção” no ânimo do ser humano, ou seja, determinarmos *o que a lei moral nos faz sentir*. Mas, poderíamos nos perguntar, o que nos leva a tratar dessa questão? E por que seria ela relevante em relação ao objetivo dessa tese? Os passos dados por Kant na constituição da totalidade de sua teoria ética nos levam a essa questão, de modo que, ao tentar respondê-la, temos as condições de vislumbrar o todo da proposta kantiana para a moralidade, o qual leva em conta os efeitos da lei moral. Assim, a apresentação e elucidação do que a lei moral é capaz de produzir nos ajudam a descortinar pistas valiosas para os

---

<sup>254</sup> *CFJ*, B 125; p. 121.

nossos propósitos. Mas, antes, vejamos quais os passos que nos levaram até essa questão.

Não obstante o fato de Kant ter mostrado que a lei moral pode determinar por si só a vontade de um modo inteiramente *a priori*, e que o *factum* da razão pura é a própria “dedução metafísica”<sup>255</sup> da lei moral, ou seja, a prova da validade *a priori* dessa lei (mediante a consciência da espontaneidade dos nossos juízos de valor), Kant, ainda assim, não pode conferir uma “dedução transcendental” a essa lei, isto é, uma prova da sua realidade objetiva. Isso porque, ele estava convencido de que, por mais que ações compatíveis com o dever moral pudessem ser verificadas nas ações humanas, a visibilidade dessas ações, em última análise, não poderia ser tomada como um critério suficiente para a prova de que o livre arbítrio do ser humano fora determinado pelo princípio moral enquanto tal. Em outras palavras, não é possível saber, de verdade, tomando apenas as aparências das ações, se os seres humanos agem moralmente, ou se eles agem, em última análise, em função de suas inclinações imediatas ou de seus interesses egoístas, mesmo que a aparência dessas ações tenha a forma do dever<sup>256</sup>.

Como vimos, a análise realizada por Kant acerca do conceito de moralidade nos revelou que, uma ação verdadeiramente moral não consiste na representação de nenhum fim ou objeto de interesse pessoal, o qual possa determinar o querer do agente à ação, mas, sim, no seu princípio de determinação, ou seja, naquilo que constitui uma vontade moralmente boa enquanto tal, a saber, a realização do dever, coisa que “a gente não vê”. Nesse sentido, mesmo que Kant tenha afirmado que a razão, por si só, é capaz de determinar a vontade e, em função disso, ser uma razão prática pura, e mesmo que ele estivesse convicto de que a “representação pura da lei moral tem sobre o coração humano, pela via da razão apenas [...] um influxo tão mais poderoso do que todas as outras molas propulsoras que se possam mobilizar no campo estético [...]”<sup>257</sup>, na *Crítica da*

<sup>255</sup> Uma dedução metafísica do princípio da moralidade consiste em mostrar que a razão pura pode determinar por si só a vontade de um modo inteiramente *a priori*, ou seja, sem o concurso de nada empírico.

<sup>256</sup> A esse respeito, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant dá o exemplo do comerciante que, se passando por um homem honesto, mantém o mesmo preço para todos os seus clientes, mas, que, no fundo, o seu interesse é o que determina a sua ação, já que ele mantém os mesmos preços não em função do dever moral, mas porque ele não quer perder os seus clientes. Sua ação é, portanto, conforme ao dever, mas não por dever, e sim por princípios egoístas. (Cf. *FMC*, AA 397; p. 117).

<sup>257</sup> *FMC*, AA 410-11; p. 177.

*razão prática*, a despeito de todos os seus esforços e da essencialidade de tal questão, Kant se mostra, igualmente, convencido da dificuldade de justificar o fundamento pelo qual a lei moral determina, por si só, a faculdade de apetição do ser humano. É nesse sentido que, segundo Kant, a questão de “como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é o essencial de toda a moralidade)?”, consiste no “problema insolúvel para a razão humana”<sup>258</sup>.

Em outras palavras, esse “problema insolúvel” para a razão do ser humano consiste no fato de não sermos capazes de provar a realidade objetiva da lei moral, ou seja, darmos uma “dedução transcendental” do princípio supremo da moralidade. Daí não sermos capazes de saber, com absoluta certeza, se a nossa ação foi determinada pela razão pura. Se o conceito de liberdade transcendental encontra a prova de sua realidade objetiva mediante uma lei da razão prática pura, a lei moral, o mesmo não é possível dizer acerca da objetividade dessa lei, ainda que cheguemos à consciência dela por meio da coerção do dever.

Com efeito, Kant levanta a suspeita a respeito da efetividade da lei moral no sentido de se ter a certeza de que alguma ação tenha sido realizada apenas com a intenção de se agir por dever<sup>259</sup>. Segundo ele, é possível existirem ações, aparentemente morais, mas que, no fundo, não foram realizadas em função do princípio moral, apesar de esse princípio ter contribuído para a justificativa da possibilidade da realização de ações morais. Essa suspeita, porém, não foi suficiente para fazer de Kant um pessimista em relação à possibilidade de que ações morais venham a ser realizadas algum dia. Nesse sentido, em que pese a ausência de uma prova objetiva da realidade do princípio da moralidade, Kant não se resigna a um “ceticismo moral”. Primeiramente porque, ele considera a consciência moral do homem comum um “fato”, um “dado verdadeiro”, e não uma “quimera da mente”. Além disso, ele considera que o conceito de moralidade, como algo “incondicionalmente bom”, é manifesto mediante juízos de valor moral que os seres humanos fazem acerca de suas ações e das de outrem. E aqui chegamos àquela questão inicial, segundo a qual Kant não pode conferir uma prova objetiva do princípio da moralidade, por isso, ele tem de se voltar para uma investigação acerca do modo operatório da lei moral e dos *efeitos* da determinação

---

<sup>258</sup> *CRPr*, AA 128; p.251.

<sup>259</sup> *FMC*, AA 407; p. 165.

da vontade por essa lei. Assim, foi imprescindível a Kant levar em conta a dinâmica das faculdades da razão no que concerne ao agir moral, dinâmica que gera um efeito no ânimo do ser humano, o que prova que, apesar de o princípio da moralidade ser um princípio formal, ele não é um “princípio vazio”.

Desse modo, talvez aquela dificuldade de se conceder uma dedução transcendental ao princípio da moralidade, explique o fato de Kant ter deslocado a questão sobre o fundamento a partir do qual a representação da lei moral determina objetivamente a faculdade da vontade do ser humano, para uma questão que concerne mais ao *modus operandi* (modo operatório) da lei moral, das faculdades que desempenham um papel na moralidade, bem como aos *efeitos* que a determinação da lei moral produz no ânimo (vida) do ser humano. Pelo menos é isso que entendemos quando Kant nos diz que:

[...] assim não resta senão apenas determinar cuidadosamente de que modo a lei moral torna-se motivo e, na medida em que o é, que coisa acontece à faculdade de apetição humana enquanto efeito daquele fundamento determinante sobre a mesma lei. Pois o modo como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é o essencial de toda a moralidade) *é um problema insolúvel para a razão humana* e idêntico à <questão>: como é possível uma vontade livre. Portanto não temos que indicar *a priori* o fundamento a partir do qual a lei moral produz em si um motivo mas, na medida em que ela o é, *o que ela efetiva (ou, para dizer melhor, tem de efetivar) no ânimo*<sup>260</sup>.

Assim, pode se dizer que Kant direciona o seu olhar para a seguinte questão: *o que a lei moral efetiva ou tem de efetivar no ânimo (vida) do ser humano?*<sup>261</sup>, *ou o que a realização da lei moral nos faz sentir? E, mais do que isso, qual é o efeito da lei moral e da liberdade no mundo?* Não que as respostas a essas perguntas tenham de ser consideradas como aquilo pelo qual se tomaria a lei como o fundamento determinante da vontade, o que seria inadmissível na filosofia prática de Kant. Todavia, é diferente admitir, já tendo pressuposto que a lei moral tenha sido capaz de determinar a vontade por si mesma, a consideração da produção de um *efeito* o qual pode seguir-se dessa determinação. Pois, esse *efeito* pode ser considerado como um sinal de que o “*fim supremo*” da razão prática pura foi realizado: a determinação da vontade pela lei moral. Desse modo, se a

<sup>260</sup> CRPr, AA 128; p.251. [nosso grifo].

<sup>261</sup> CRPr, AA 128; p.251.

dificuldade toda consiste precisamente no fato de não se poder explicar “como a lei moral pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade”, entretanto, obtém-se um ganho voltando-se para os efeitos do modo operatório dessa lei no ânimo.

Além disso, esses efeitos podem ser vistos como reforçando os laços que unem as faculdades na determinação da moralidade, de tal modo que os *efeitos* da lei moral (o respeito, o autocontentamento e o sentimento de dignidade) auxiliam na predisposição do ânimo à moralidade. Com isso, obtém-se um importante ganho para essa, na medida em que os indícios que tais efeitos nos fazem sentir, possibilita com que vislumbremos tanto a validade do princípio moral, quanto a consideração de que tal princípio não é “vazio”. Além disso, como veremos, os efeitos da lei moral, além de atestarem a atividade das faculdades, eles são capazes de “vivificá-las”. A “vivificação” do ânimo, por sua vez, nos faz sentir a realização da nossa própria humanidade, na medida em que essa (a nossa humanidade) consiste no “cultivo” e no “desenvolvimento” daquelas (faculdades), predispondo o ânimo para a moralidade.

### **3.1. A dinâmica das faculdades**

Ao levarmos em consideração o modo operatório da lei moral na determinação da vontade, a tese levanta a hipótese de que essa relação se dá de uma maneira dinâmica entre as faculdades da razão, de modo a podermos vislumbrar uma profunda afinidade entre as mesmas em função da realização do *fim supremo* da razão. Desse modo, é preciso considerar que, mesmo que o princípio da moralidade, a lei moral, seja um princípio formal, no sentido de que não há nenhuma intuição nem intelectual, nem sensível que forneça a prova de sua realidade objetiva, há, no entanto, uma relação dinâmica entre as faculdades da razão que, se devidamente levada em conta, nos fornece argumentos pelos quais podemos questionar aquela interpretação, segundo a qual, o princípio da moralidade, tal como estabelecido pela teoria ética de Kant, seria “vazio” e, em consequência disso, “frio” e “sem vida”.

Primeiramente, é preciso considerar que na estrutura lógica da razão, há uma *dinâmica* entre as “faculdades gerais do ânimo” que não pode ser considerada como sendo “vazia”, na medida em que ela é a expressão de uma *atividade da razão*. Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant apresenta uma tabela<sup>262</sup> com a divisão das “faculdades gerais do ânimo”: *faculdade de conhecimento, sentimento de prazer e desprazer e faculdade da apetição*. Para a faculdade do conhecimento, legisla o *entendimento*; para a faculdade do sentimento de prazer e desprazer, ainda que essa não constitua um domínio de objetos, legisla o *juízo*; para a faculdade de apetição, legisla a *razão*. Em virtude de serem faculdades legisladoras, o *entendimento*, o *juízo* e a *razão* são consideradas como “*faculdades superiores do ânimo*”<sup>263</sup>.

Com efeito, apesar de a razão prática pura ser a única faculdade legisladora da faculdade de apetição, isto é, da vontade, veremos adiante que, tanto a faculdade do entendimento, quanto a faculdade do juízo participam da determinação da moralidade, de modo a podermos dizer que existe uma “harmonia”<sup>264</sup> entre as mesmas, em função do *fim* (objetivo) da razão. Pode-se, assim, dizer que a atividade da razão, expressa na *dinâmica* entre as faculdades, *entendimento, juízo e razão*, é atestada na medida em que prestamos a atenção aos *efeitos* produzidos no ânimo na determinação da vontade pela lei moral.

Os *efeitos* da lei e da dinâmica das faculdades, produzidos no ânimo do ser humano, são expressos como o sentimento moral de *respeito*, a complacência chamada de *autocontentamento* e o sentimento de *dignidade à felicidade* (no conceito do “sumo bem”). A produção desses *efeitos* expressa a afinidade existente entre aquelas faculdades na medida em que por meio delas é oferecido ao ânimo indícios de que o *fim supremo* da razão foi realizado.

Não é um exagero dizer que grande parte do esforço dispendido por Kant se concentra, sobretudo, em mostrar, por meio de sua análise crítica, que a natureza da razão (*lato sensu*) consiste numa “unidade sistemática” entre todas as faculdades do ânimo, e, não, num mero aglomerado de faculdades. O princípio que une e integra todas as faculdades numa “unidade sistemática da razão” é a

<sup>262</sup> *CFJ*, B LVIII; p. 42.

<sup>263</sup> *CFJ*, B LVI; p. 40.

<sup>264</sup> A expressão “harmonia das faculdades” é usada por Deleuze. (Cf. DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1994, p. 41).

própria *ideia de liberdade*. Pois, como afirma Kant: “Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o *fecho de abóbada* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa”<sup>265</sup>.

Se a liberdade constitui o princípio fundamental do sistema de uma razão pura, tanto prática quanto especulativa, apenas “na medida em que sua realidade [da liberdade] é provada por uma lei apodíctica da razão prática”<sup>266</sup> e, se, como vimos, a lei prática que dá realidade objetiva à ideia de liberdade transcendental é a lei moral, então, podemos afirmar que a *conexão* entre as faculdades, que articula e mantém unido todo o sistema de uma razão pura, se dá em função do *fim* da própria razão prática pura<sup>267</sup>. É nessa medida que podemos dizer que esse “*fim*” tem uma relação direta com o princípio que sustenta e mantém unido o todo da razão (*lato sensu*), ou seja, com a liberdade.

O *fim* da razão prática pura expressa o próprio “*interesse*” da razão. A cada faculdade do ânimo, nos diz Kant, “pode atribuir-se um **interesse**, isto é, um princípio que contém a condição sob a qual, unicamente, o exercício da mesma é promovido”<sup>268</sup>. Com efeito, dentre todos os interesses das faculdades, é o da razão prática pura que tem a “prerrogativa” sobre os interesses das demais, de modo que a razão os submete ao seu próprio interesse. A respeito disso, Kant afirma que “a razão, como a faculdade dos princípios, determina o interesse de todas as faculdades do ânimo, mas determina a si própria o seu”<sup>269</sup>. É nesse sentido que o “interesse” da razão prática pura consiste no “primado da razão pura”<sup>270</sup> em relação às demais faculdades.

O conceito de “primado” significa “a prerrogativa do interesse de uma coisa, na medida em que o interesse das demais está subordinado a ela (que não

<sup>265</sup> CRPr, AA 4; p. 5.

<sup>266</sup> CRPr, AA 4; p. 5.

<sup>267</sup> Na *Crítica da razão pura*, ao definir o conceito de um sistema da razão, Kant conecta-o ao conceito de um fim da razão: “Ora, por sistema, entendendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo que se reportam umas às outras na ideia desse fim [...]”. (CRP, A 832/ B 860).

<sup>268</sup> CRPr, AA 216; p. 427.

<sup>269</sup> CRPr, AA 216; p. 427.

<sup>270</sup> CRPr, AA 216; p. 427.

pode ser preterida por nenhuma outra)”<sup>271</sup>. Mas em que consiste o “interesse” da razão prática pura? Kant responde: consiste na “determinação da vontade em relação ao fim último e completo”<sup>272</sup>. Esse “fim último” e “completo”, o fim incondicionado ou o “fim supremo” da razão, é, como veremos, a realização da virtude ou da moralidade.

Ora, uma vez que a razão prática pura é a faculdade da liberdade e da lei moral, o interesse dessa razão só pode consistir, em primeiro lugar, na própria realização da moralidade. Assim, com o “primado” das faculdades atribuído à razão prática pura, Kant confere o lugar eminente de sua filosofia à moralidade<sup>273</sup>. Daí porque, afirmar que o interesse da razão prática desempenha o lugar de destaque entre todas as faculdades da razão, é igualmente verdadeiro reconhecer que, aquilo que pode conferir um valor inestimável à vida do ser humano diz respeito à sua conduta moral. E, na medida em que a moralidade consiste numa tarefa a ser realizada pelo próprio ser humano, tal tarefa liga-se diretamente à construção do sentido que esse pode dar para a sua vida a partir da adoção de máximas morais e na firmeza de caráter na realização dessas<sup>274</sup>.

Mas, antes de falarmos propriamente sobre o “*fim supremo*” da razão prática pura, é necessário entendermos como opera a dinâmica das faculdades da razão em vista desse “fim”. No ajuizamento prático (moralidade), as faculdades que desempenham um papel proeminente são: 1. o entendimento; 2. o juízo; 3. a razão. Essas faculdades são consideradas por Kant como “faculdades superiores do ânimo” porque elas são faculdades legisladoras.

Como vimos, o entendimento “legisla” para a faculdade do conhecimento na medida em que ele constitui objetos na experiência por meio de seus conceitos

<sup>271</sup> CRPr, AA 215-6; pp. 425-7.

<sup>272</sup> CRPr, AA 216; p. 427.

<sup>273</sup> Ao “*primado*” da razão prática sobre a razão teórica, conecta-se a distinção estabelecida por Kant na *Lógica* (Jäsche) entre o “conceito escolástico” e o “conceito cosmopolita” da Filosofia, atribuindo a esse último sentido da Filosofia o lugar proeminente entre os conhecimentos da razão, na medida em que esse se refere aos “fins últimos da razão”. Nessa medida, a Filosofia segundo o seu conceito cosmopolita é a “sabedoria prática”, isto é, a própria moralidade. (Cf. KANT, Immanuel. *Lógica* (Jäsche). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, AA 24, p. 41).

<sup>274</sup> Nesse sentido, como bem salientou Karl Popper: “O sentido da vida não é algo oculto que podemos encontrar ou descobrir na vida, mas algo que nós próprios podemos dar a nossa vida. Podemos conferir sentido a nossa vida por aquilo que fazemos, por nosso trabalho e nossas ações, por nossa atitude perante a vida, perante os outros e o mundo. Isso torna a pergunta pelo sentido da vida numa pergunta ética – a pergunta: ‘Que tarefas devo encarar para tornar a minha vida plena de sentido?’ Ou, nas palavras de Kant: ‘o que devo fazer?’”. (Cf. POPPER, Karl. *Em busca de um mundo melhor*. São Paulo: Martins fontes, 2006, p. 175).

*a priori*, isto é, ele dá leis que constituem os fenômenos da natureza. O juízo, por sua vez, embora não tenha um “domínio” de objetos sobre o qual possa legislar, tem, todavia, um princípio próprio (o de finalidade) por meio do qual é possível estabelecer uma conexão entre o juízo e o sentimento de prazer e desprazer. Essa conexão, entre a faculdade do juízo e o sentimento de prazer e desprazer, é estabelecida na medida em que o princípio de finalidade é um princípio “simplesmente subjetivo”, o qual, como nos diz Kant, “mesmo que não lhe convenha um campo de objetos como seu domínio, pode todavia possuir um território próprio e uma certa característica deste, para o que precisamente só este princípio poderia ser válido”<sup>275</sup>. E a razão prática pura, por sua vez, “legisla” para a faculdade da apetição, segundo a legislação de uma causalidade da liberdade. Com efeito, apesar de o entendimento legislar para a faculdade do conhecimento, e o juízo “legislar”, por assim dizer, para a faculdade de sentimento de prazer e desprazer, ambas faculdades se unem em “solidariedade”<sup>276</sup> ao interesse da legislação da razão prática pura.

A razão pura, de um modo geral é, como vimos, a faculdade dos princípios. Ela é prática na medida em que legisla sobre a vontade ou a faculdade da apetição, determinando-a segundo um princípio universal, a saber, a lei moral, que é a forma da legislação universal de uma “causalidade mediante a liberdade”<sup>277</sup>. A rigor, não poderíamos falar de determinação de uma faculdade sobre a outra se, ao menos, não fosse possível pensar numa *afinidade* entre elas. Essa “afinidade” é definida por Deleuze como um “senso comum” o qual expressa “um acordo *a priori* das faculdades, acordo determinado por uma dentre elas

<sup>275</sup> *CFJ*, B XXI-II; p. 21. Ainda a respeito dessa relação entre a faculdade do juízo e a do sentimento de prazer e desprazer, Kant afirma que “[...] entre a faculdade de conhecimento e a de apetição está o sentimento de prazer, assim como a faculdade do juízo está contida entre o entendimento e a razão. Por isso, pelo menos provisoriamente, é de supor que a faculdade do juízo, exatamente do mesmo modo, contenha por si um princípio *a priori* e, como com a faculdade de apetição está necessariamente ligado o prazer ou o desprazer (quer ela anteceda, como no caso da faculdade de apetição inferior, o princípio dessa faculdade, quer, como no caso da superior, surja somente a partir da determinação da mesma mediante a lei moral), produza do mesmo modo uma passagem da faculdade de conhecimento pura, isto é, do domínio dos conceitos de natureza, para o domínio do conceito de liberdade, quando no uso lógico torna possível a passagem do entendimento para razão (Cf. *CFJ*, B XXIV- XXV; p. 23).

<sup>276</sup> A essa relação dinâmica entre as faculdades, tomamos de empréstimo de Leonel Ribeiro dos Santos, o termo que melhor a designa, a saber, o de “solidariedade” entre as faculdades. Leonel Ribeiro dos Santos se utiliza do termo “solidariedade” para se referir à relação entre o sentimento moral e o sentimento estético na *Crítica da faculdade do juízo*. (Cf. RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. “La vivencia de lo sublime y la experiencia moral em Kant”. In: *Anales del seminario de historia de la filosofia*, 9, 115-126; Madrid: editorial complutense, 1992. p. 115).

<sup>277</sup> *CRPr*, AA 82; p. 159.

enquanto faculdade legisladora”<sup>278</sup>. Pode-se ainda dizer que esse “acordo *a priori*” existente entre as faculdades se dá em função de elas pertencerem a uma “natureza” comum da razão, a saber, (a natureza) *suprassensível*. Na medida em que levamos em conta o todo da razão e a relação dinâmica de suas faculdades, vislumbramos uma significativa colaboração entre essas [faculdades] em vista do fim da razão. Até a própria faculdade da sensibilidade não fica excluída dessa relação como a deusa Penúria foi excluída do banquete dos deuses, pois é por meio dela que o sentimento gerado na atividade das faculdades na determinação pela lei moral, pode ser sentido no ânimo.

Nesse sentido, é até mesmo digno de nota que o “acordo *a priori*” entre as faculdades não se restrinja apenas às faculdades pertencentes a um mesmo domínio de legislação, como é o caso da razão pura e da vontade, que pertencem ao domínio da legislação da liberdade, mas, igualmente, se refira às faculdades que, apesar de atuarem em domínios diversos, se mobilizam em função do interesse da razão prática pura. É esse o caso do “acordo” entre a faculdade do entendimento com a razão. A respeito desse “acordo”, Deleuze afirma ser o próprio “senso comum moral sob a legislação da própria razão”, no qual “reencontramos a ideia de uma boa natureza das faculdades e de uma harmonia determinada em conformidade com tal interesse da razão”<sup>279</sup>.

Apesar de o entendimento ser a faculdade legisladora para a faculdade do conhecimento, ou seja, ser uma faculdade que dá suas leis formais (conceitos ou categorias do entendimento) para que as intuições sejam constituídas num todo da natureza fenomênica, ele colabora, por assim dizer, com a razão prática pura na medida em que ele fornece a ela um “modelo de lei” para que o ser humano possa julgar se as suas máximas (particulares) são ou não compatíveis com a lei universal (da natureza). Kant chama a esse “modelo de lei” fornecido pela faculdade do entendimento de um “*tipo*” para a razão. O conceito de “*tipo*” da razão se refere a um “modelo de lei” que é emprestado de um domínio, o da natureza sensível, para pensar outro domínio que não é o da natureza sensível, mas, sim, o da liberdade. Ou, como Kant afirma na seguinte passagem:

<sup>278</sup> DELEUZE, Gilles. Op. Cit., 1994, p. 42.

<sup>279</sup> Ibidem.

[...] a lei moral não possui nenhuma outra faculdade de conhecer mediadora da aplicação da mesma a objetos da natureza, a não ser o entendimento (não a faculdade da imaginação); o qual pode atribuir a uma ideia da razão não um **esquema** da sensibilidade mas uma lei e, contudo, uma tal que possa ser apresentada in concreto a objetos dos sentidos, por conseguinte uma lei natural mas somente segundo a sua forma, enquanto lei para o fim da faculdade de julgar, e a essa lei podemos por isso chama de tipo <Typus> da lei moral<sup>280</sup>.

Desse modo, pode-se dizer que o papel de colaboração desempenhado pelo entendimento à razão prática pura, consiste no fato de ele ser capaz de fornecer um critério, o da “universalidade”, para a razão, de modo a que ela possa ajuizar as máximas particulares sob a forma de uma lei universal. Daí porque uma das fórmulas do imperativo categórico leva o nome de “fórmula universal da lei da natureza”. Com efeito, ainda que o entendimento forneça um “modelo” de lei para que a razão pura estabeleça a sua legislação prática com relação à vontade do ser humano, o modo como a lei determina a vontade é diverso do modo com que a lei do entendimento determina os fenômenos. Pois a primeira se trata de uma “lei do dever ser”, enquanto que a segunda se trata de uma “lei do ser”. Nesse sentido, o domínio da legislação da natureza e a da legislação pela liberdade permanecem, todavia, separados por um “abismo intransponível”, uma vez que uma legislação (a do entendimento com relação à natureza) não interfere na legislação da outra (da razão com relação à liberdade), a despeito de toda a “colaboração” dada pelo entendimento à razão pura prática<sup>281</sup>.

Apesar do “abismo” que separa o domínio de natureza do de liberdade, é digno de nota o papel desempenhado por outra faculdade superior do ânimo, a saber, a faculdade do juízo. Em função de seu duplo papel na dinâmica entre as faculdades, é notável a “solidariedade” prestada pela faculdade do juízo na moralidade, na medida em que, por meio dessa faculdade, é lançada sobre aquele “abismo” uma ponte, que, como veremos a seguir, não é outra que não o próprio princípio da faculdade do juízo, a saber, o de *finalidade*.

Em seu sentido amplo, o juízo é a faculdade “intermediária” responsável por possibilitar as “passagens”, realizar as “mediações” entre as faculdades. Kant afirma que, “na família das faculdades de conhecimento superiores existe um

<sup>280</sup> CRPr, AA 122; p. 239.

<sup>281</sup> CFJ, B LIII; p. 39.

“termo médio” entre o entendimento e a razão. Esse “termo médio” é o juízo,<sup>282</sup> na medida em que ele é o responsável por estabelecer as conexões entre as faculdades do ânimo. Como não tem um “domínio” próprio de objetos sobre o qual possa legislar, o juízo é uma faculdade eminentemente reflexiva, ou seja, ele reflete sobre si próprio e, nessa reflexão, é capaz de estabelecer as distinções entre as diversas faculdades e as representações que são próprias a cada uma dessas.

Com efeito, o juízo é a “faculdade de pensar o particular como contido no universal”<sup>283</sup>. E ele realiza essa tarefa de duas maneiras distintas: quando o universal (“a lei”, “a regra” ou “o conceito”) está dado *a priori*, a faculdade do juízo que subsume a representação particular sob esse universal chama-se de “*determinante*”. Quando, ao contrário, o universal não está dado, mas apenas o particular, “para o qual ela deve encontrar o universal”, então, a faculdade do juízo “é simplesmente *reflexionante*”<sup>284</sup>.

Do ponto de vista da moralidade, ou seja, do ponto de vista determinante da razão prática pura, a faculdade do juízo determinante estabelece a relação entre a lei moral (o universal) e o caso particular, que, nesse caso, é a máxima do livre arbítrio. Trata-se aí de uma faculdade de julgar prática, na medida em que o juízo é o meio pelo qual a razão determina a máxima sob uma lei *a priori*, a lei moral. A respeito disso, Kant afirma que, “para saber se uma ação possível a nós na sensibilidade seja o caso que esteja ou não sob a regra, requer-se uma faculdade de julgar prática, pela qual aquilo que na regra foi dito universalmente (*in abstracto*) é aplicado *in concreto* a uma ação”<sup>285</sup>.

O papel da faculdade do juízo determinante, na moralidade, todavia, permanece circunscrito ao domínio da legislação da razão prática pura, ou seja, na determinação *a priori* da vontade. Esse domínio, como vimos, não é passível de nenhuma intuição, nem sensível nem intelectual, porque a “forma de uma causalidade livre”, ou, o que é o mesmo, o “fundamento de determinação pela lei moral”, não é passível de ser testemunhado pela natureza, “nem o sensível pode determinar o suprassensível no sujeito”<sup>286</sup>. Apesar disso, Kant nos revela que o domínio do conceito de liberdade como suprassensível,

<sup>282</sup> *CFJ*, B XXI; p. 21.

<sup>283</sup> *CFJ*, B XXVI; p. 23.

<sup>284</sup> *CFJ*, B XXVI; p. 23.

<sup>285</sup> *CRPr*, AA 119; p. 233.

<sup>286</sup> *CFJ*, B LIV; p. 39.

[...] deve ter influência sobre aquele [o domínio do conceito da natureza], isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade<sup>287</sup>.

Ainda que o fundamento de determinação de uma causalidade pela natureza suprassensível, ou seja, a causalidade da liberdade, não possa ser testemunhada pela natureza sensível, como vimos, todavia, o efeito dessa determinação há de ter lugar no mundo sensível. Mas como é possível testemunharmos os efeitos da liberdade nesse mundo? Um dos caminhos pelos quais podemos testemunhar esse “efeito” da liberdade e da lei moral no mundo sensível, seria prestar a atenção na faculdade do juízo reflexionante e no seu princípio, a saber, o de “finalidade”.

Agora, para compreender como a faculdade do juízo reflexionante pode ser o meio no qual é possível testemunhar os efeitos da liberdade ou da lei moral no mundo da natureza, é preciso, contudo, levar em conta que, não obstante se trate de domínios de legislações heterogêneas, liberdade e natureza, há apenas um único “território” no qual essas legislações se exercem, a saber, “o território da experiência”<sup>288</sup>. Esse “território”, na verdade, não é outra coisa que não o próprio ser humano, considerado, ao mesmo tempo, como *noumenon*, isto é, “coisa-em-si” e como “fenômeno”<sup>289</sup>. Daí porque a causalidade da natureza pode apresentar-se muitas vezes como “obstáculos” aos “efeitos” da liberdade no mundo, uma vez que as inclinações as quais o ser humano está submetido, enquanto um ser fenomênico, se interpõem como “obstáculos” à realização dos efeitos da causalidade livre no mundo sensível<sup>290</sup>. A esse respeito, Kant afirma que:

<sup>287</sup> *CFJ*, B XX; p. 20.

<sup>288</sup> *CFJ*, B XVIII; p. 19. Como vimos, ainda que Kant tivesse mostrado, com a resolução da “terceira Antinomia” na primeira *Crítica*, que não há contradição entre ambas legislações, natureza e liberdade, desde que se admitisse que essas legislam em domínios diversos, a primeira no domínio dos fenômenos, a segunda no suprassensível, como se trata de apenas um “território da experiência”, a dificuldade consistia exatamente em pensar a compatibilidade entre os “efeitos” de causalidades que operam em domínios heterogêneos.

<sup>289</sup> Kant afirma que “A *Crítica da razão pura* demonstrou a possibilidade de pensar, ao menos sem contradição, a convivência de ambas as legislações e das faculdades que lhes pertencem *no mesmo sujeito* [...]”. (Cf. *CFJ*, B XVIII; p. 19). [nosso grifo].

<sup>290</sup> Essa é a tese defendida por Paul Guyer o qual afirma que com a *Crítica da faculdade do juízo*, Kant estivesse pensando harmonizar a esfera humana dos sentimentos com a lei moral do dever: “a *Crítica da faculdade do juízo* contém um maior desenvolvimento na concepção kantiana do papel e importância do sentimento na prática da moralidade, e da sensibilidade em

A resistência ou a promoção não é entre a natureza e a liberdade, mas sim entre a primeira como fenômeno e os efeitos da última como fenômenos no mundo sensível; e mesmo a causalidade da liberdade (da razão pura e prática) é a causalidade de uma causa da natureza subordinada àquela (do sujeito como ser humano, por conseguinte considerado como fenômeno), de cuja determinação o inteligível, que é pensado segundo a liberdade, contém o fundamento de um modo afinal inexplicável (precisamente acontece com aquilo que constitui o substrato suprassensível da natureza)<sup>291</sup>.

Todo o esforço de Kant na *Crítica da faculdade do juízo* se dirige no sentido de encontrar um “conceito mediador” pelo qual ele possa “compatibilizar” os “efeitos” da causalidade da natureza suprassensível, ou seja, da razão prática pura, com a forma da causalidade da natureza sensível. Com efeito, a dificuldade consiste precisamente na seguinte questão: como tornar “compatível” o *efeito* da causalidade pela liberdade, ou seja, da forma de uma causalidade suprassensível, no mundo sensível, já que não há nenhuma “ponte” de um domínio ao outro? Kant afirma, todavia, que “tem que existir um fundamento da unidade do suprassensível, que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático”, o qual “torna possível a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro”<sup>292</sup>. Esse “fundamento de unidade do suprassensível” encontrar-se-ia na base da natureza sensível dos fenômenos. E mesmo que ele não possa ser conhecido, tem de ser pressuposto.

Além dessa pressuposição, Kant admite que o “efeito” desse substrato suprassensível tem de poder ser realizado no mundo. Ou seja, a liberdade há de ter lugar no mundo, ainda que somente como “efeito” de uma causalidade inteligível. Não é outro o sentido das palavras de Kant quando esse afirma que “o efeito segundo o conceito de liberdade é o fim terminal<*Endzweck*>; o qual (ou a sua

---

nossa compreensão da moralidade. [...] O abismo que precisa ser transposto não é aquele entre a causalidade noumenal e a fenomenal, mas entre o sentimento e a liberdade - isto é, entre o reino arbitrário da sensação e autonomia da razão governada por leis. A princípio, a causalidade noumenal da vontade livre, a livre agência do sujeito (*self*) como ele é em si mesmo, sempre teve o poder de refazer o mundo fenomênico da aparência e de suas leis naturais da causalidade, mas na prática, ela deve fazer isso trabalhando com, e não contra, os sentimentos do agente humano natural e encarnado. O juízo estético assim como o teleológico, auxiliam nesse empreendimento por oferecerem ambos, representações sensíveis de aspectos-chaves da moralidade e oportunidades para o cultivo de sentimentos morais”. (Cf. GUYER, Paul. *Kant and experience of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.p. 33).

<sup>291</sup> *CFJ*, B LIV; p. 39 [nota].

<sup>292</sup> *CFJ*, B XX; p. 20.

manifestação no mundo dos sentidos) deve existir, para o que se pressupõe a condição da possibilidade do mesmo na natureza (do sujeito como ser sensível, isto é, como ser humano)”,<sup>293</sup>.

Ora, a faculdade do juízo reflexionante, em função do princípio de finalidade, é a faculdade que pode ajuizar os *efeitos* da liberdade no mundo sensível no conceito de um “fim terminal” (*Endzweck*). Apesar de não possuir um domínio de legislação de objetos, a faculdade do juízo possui um território no qual ela exerce sua função. Esse território, como vimos, é o ser humano na medida em que ele é tanto um ser sensível quanto um ser suprassensível. Nele encontra-se o “território” ou a fronteira, digamos assim, onde os “efeitos” da liberdade e a causalidade da natureza podem ser compatibilizados, apesar de toda a “influência contrária” decorrentes dos efeitos de uma causalidade sensível, isto é, a pujança da influência das inclinações.

Com efeito, e em outras palavras, é a faculdade do juízo reflexionante que “torna possível a passagem do domínio do conceito de natureza para o de liberdade”<sup>294</sup>. Pois, por meio de seu princípio de finalidade, ela possibilita pensar no conceito de um “fim terminal” na natureza. Esse “fim terminal”, por sua vez, depende da consideração, levada a cabo pela faculdade do juízo reflexionante, de que o ser humano tem de ser considerado tanto como uma “coisa em si”, e, portanto, um ser livre, quanto como um ser sensível, ou seja, submetido à cadeia fenomênica. Sua existência é, por assim dizer, a “manifestação” do ponto de encontro entre a forma da causalidade da natureza e o efeito da causalidade da liberdade. E essa consideração, na medida em que depende da reflexão, é possível apenas mediante a faculdade do juízo reflexionante, que pode pensar que os “fins da razão”, ou seja do suprassensível, tenham lugar no mundo sensível, formando com esse um único território da experiência. É nesse sentido que Kant afirma o seguinte:

A faculdade do juízo que pressupõe *a priori* essa condição, sem tomar em consideração o elemento prático, dá o conceito mediador entre os conceitos de natureza e o conceito de liberdade que torna possível, no conceito de uma *conformidade a fins* da natureza, a passagem da razão pura teórica para a razão pura prática, isto é, da conformidade a leis segundo a primeira para o fim terminal

<sup>293</sup> CFJ, B LV; p. 40.

<sup>294</sup> CFJ, B LVI; p. 40.

segundo aquele ultimo conceito. Na verdade desse modo é conhecida a possibilidade do fim terminal, que apenas na natureza e com a concordância das suas leis se pode tornar efetivo<sup>295</sup>.

Assim, o papel desempenhado pela faculdade do juízo reflexionante na moralidade, na medida em que ela pressupõe que a natureza seja “final” à própria razão prática pura, “fornece ao substrato suprassensível daquela [da natureza] (tanto em nós quanto fora de nós) a possibilidade de determinação mediante a faculdade intelectual”<sup>296</sup>. Por meio da reflexão que opera nela, podemos ajuizar que as faculdades são afins, de modo que a moralidade e a liberdade não contradizem a natureza.

Além de poder ser considerada como a faculdade que promove, por assim dizer, o “acordo” entre os efeitos da liberdade e a forma da causalidade da natureza, a faculdade do juízo reflexionante, orientada por princípios regulativos, desempenha um importante papel na moralidade, na medida em que os seus princípios são considerados como sendo “princípios imanentes e seguros”, e por isso, “adequados às intenções humanas”. Essa afirmação é corroborada por Kant quando esse afirma que:

[...] é sempre válida a máxima segundo a qual nós pensamos todos os objetos segundo as condições subjetivas do exercício das nossas faculdades, condições necessariamente inerentes à nossa (isto é, humana) natureza. E se os juízos ocorridos deste modo (como também não podem deixar de acontecer no que respeita a conceitos transcendententes) não podem ser princípios constitutivos que definem o objeto tal como ele é, permanecerão todavia na prática princípios regulativos imanentes e seguros, adequados às intenções humanas<sup>297</sup>.

Ora ainda que um mundo inteligível, no qual tudo fosse por isso efetivo simplesmente porque é possível (como algo bom) e até mesmo a liberdade, como condição formal daquele mundo, seja para nós um conceito transcendente, que não é próprio para qualquer princípio constitutivo definir um objeto e a respectiva realidade objetiva, todavia aquela última serve-nos como *princípio regulativo*, segundo a constituição (em parte sensível) da nossa natureza e faculdade, a nós e a todos os seres racionais que estão ligados ao mundo sensível, na medida em que a podemos representar segundo a constituição da nossa razão. Tal princípio não determina objetivamente a constituição da liberdade como forma da causalidade, mas transforma em imperativo <*Gebot*> para toda a regra das ações segundo aquela ideia e na verdade com não menor validade, como se tal acontecesse de fato<sup>298</sup>.

<sup>295</sup> *CFJ*, B LV; p. 40.

<sup>296</sup> *CFJ*, B LVI; p. 40.

<sup>297</sup> *CFJ*, B 342; p. 244.

<sup>298</sup> *CFJ*, B 343; p. 245.

E quanto à faculdade do sentimento de prazer e desprazer, como se dá a sua participação na dinâmica das faculdades em função do *fin último* da razão? De duas maneiras: a primeira, do ponto de vista do papel desempenhado pelos juízos reflexionantes, é possível afirmar que o sentimento de prazer e desprazer predispõe o ânimo do ser humano, por vias diversas, para a moralidade<sup>299</sup>; a segunda, do ponto de vista do juízo determinante, a faculdade do juízo prática relaciona o sentimento de prazer e desprazer com a faculdade de apetição. Mas, aqui, é preciso pressupor que a determinação pela lei moral seja anterior ao sentimento.

Desse último ponto de vista, ou seja, do ponto de vista da determinação da faculdade de apetição pela razão, há a produção de um sentimento *a priori* que indica que o fim da razão foi alcançado. Ora, se levarmos em consideração a afirmação de Kant segundo a qual “a realização de toda e qualquer intenção está ligada com o sentimento de prazer”<sup>300</sup>, e se, consideramos que a razão, ao determinar a faculdade de apetição, realiza, com isso, o seu “fim”, então, não seria um erro afirmar a participação da faculdade do sentimento de prazer e desprazer na dinâmica das faculdades na moralidade, conquanto não na determinação, na causa, mas, sim, no efeito, após a razão ter determinado a faculdade de apetição segundo a lei moral.

É pelo fato de a faculdade do sentimento não pertencer à família das “faculdades superiores do ânimo” (entendimento, juízo e apetição), que, então, não é possível dizer que ela atue na determinação da apetição pela razão. Todavia, se toda e qualquer faculdade há de ter uma finalidade, a finalidade da faculdade do sentimento de prazer e desprazer, enquanto uma faculdade *a priori* da sensibilidade, é o de colaborar para que o efeito da moralidade seja sentido no ânimo e tenha lugar no mundo sensível. Pois, como nos diz Kant, “à apetição ou à

<sup>299</sup> Os sentimentos estéticos do belo e do sublime, que nessa tese só podemos deixar indicados, são um testemunho disso. Pois o belo, enquanto sentimento estético, é, segundo Kant, “um símbolo do moralmente bom”. (CFJ; B 258; p.197); e o sublime, por meio do ajuizamento dos objetos “sem forma” e “potentes”, desperta a consciência da posse de uma “faculdade suprassensível” que eleva o ser humano acima de toda e qualquer consideração sensível, e atesta, com isso, a sua “personalidade moral” na “destinação suprassensível”, ou seja, o seu chamado a realizar a moralidade. (Cf. CFJ, B 98; p. 104/ B 105; 108).

<sup>300</sup> CFJ, B XXXIX; p. 31.

aversão está sempre unido, em primeiro lugar, o prazer ou o desprazer, cuja receptividade se denomina sentimento [...]<sup>301</sup>.

Em outras palavras, do ponto de vista determinante, quando a vontade ou a apetição é determinada pela da razão prática pura, é gerado um efeito que é sentido no ânimo como um sentimento. A geração desse sentimento, atesta por sua vez, que o “fim” da razão foi realizado. Nesse sentido, é possível dizer que a faculdade do sentimento de prazer e desprazer participa da moralidade. Com efeito, apesar de o “efeito” ser sensível, a sua causa não é, ela mesma, sensível, posto que se trata de uma forma pura da razão, a lei moral.

Apesar de a lei ser formal, em função da dinâmica das faculdades que essa lei põe em atividade, e em virtude de ela determinar a vontade, é, então, sentido um efeito que, como sentimento, pode ser visto como um indício de que a lei foi realizada. A possibilidade do efeito que a realização da lei moral traz consigo, se dá unicamente pelo fato de que o ser humano é um ser dotado de uma faculdade do sentimento de prazer e desprazer, ou seja, pelo fato de o ser racional finito ser igualmente um ser sensível. Nessa medida, a moralidade que se realiza nesse ser, não implica no abandono da sua dimensão sensível, ao contrário, essa dimensão é fundamental para a possibilidade de que o efeito da lei moral seja sentido no ânimo do ser humano, já que a causalidade da lei, enquanto uma causalidade suprassensível, não é passível de nenhuma intuição. A esse respeito, Kant afirma que:

Consequentemente podemos ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral enquanto fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor, e aqui temos, pois, o primeiro caso, talvez também o único, em que podíamos determinar a partir de conceitos *a priori* a relação de um conhecimento (neste caso, de uma razão prática pura) *com o sentimento de prazer e desprazer*<sup>302</sup>.

É importante, contudo, ter claro que, mesmo que a faculdade do sentimento, a qual está vinculada com a faculdade de apetição, possa referir-se à receptividade do ânimo em relação à lei moral, o que ela (a faculdade do sentimento) não pode, de maneira alguma, é referir-se ao *fundamento* de

<sup>301</sup> MC, AA 211; p. 17.

<sup>302</sup> CRPr, AA 129; p. 253. [nosso grifo].

determinação das leis práticas. Mas, antes, refere-se “ao *efeito* subjetivo sobre o ânimo na determinação de nosso arbítrio por aquelas”<sup>303</sup> leis práticas. Desse modo, é na medida em que a razão determina a apetição de acordo com a lei moral, que podemos, então, admitir a produção de um sentimento que se liga a *priori* à faculdade de apetição. Ou, como nos diz Kant:

Quando o prazer só pode seguir-se a uma determinação precedente da faculdade de apetição, então ele se torna um prazer intelectual e o interesse no objeto deverá ser denominado interesse da razão; pois, se o interesse fosse sensível, e não meramente fundado em princípios puros da razão, a sensação teria de estar ligada ao prazer e deveria, assim, poder determinar a faculdade de apetição. Embora nenhum interesse da inclinação possa substituir um puro interesse da razão ali onde ele precisa ser admitido, podemos atribuir, para sermos solícitos com a linguagem costumeira, uma apetição habitual, concedida a uma inclinação pelo interesse puro da razão, para o que só pode ser objeto de um prazer intelectual – inclinação esta, porém, que não seria a causa, mas o efeito daquele interesse, e à qual poderíamos denominar inclinação não sensível (*propensio intellectualis*)<sup>304</sup>.

Por tudo o que vimos, na medida em que as faculdades da razão, ainda que com seus respectivos e distintos papéis, se articulam e se complementam num todo dinâmico da razão é que, então, podemos admitir a mobilização das faculdades do ânimo pela razão em vista do fim último dessa. Mas, antes de explicitarmos esse fim, é importante que levemos em conta um sentimento *a priori* de tipo especial que está intimamente ligado com a determinação subjetiva da máxima moral, a saber, *o sentimento de respeito*.

### 3.2.

#### O sentimento de respeito como efeito da lei moral

Dentre os efeitos produzidos pela relação entre as faculdades e que sinaliza, de modo especial, o efeito da determinação da razão sobre a vontade do ser humano, destaca-se o sentimento de respeito pela lei moral. Como vimos, o sentimento de respeito é “praticamente produzido”<sup>305</sup> e serve, ao mesmo tempo, de “motivo” para a determinação subjetiva da máxima pela lei moral. Se, por um

<sup>303</sup> MC, AA 222; p. 28.

<sup>304</sup> MC, AA 212-3; pp. 18-19.

<sup>305</sup> CRPr, AA 134; p. 263.

lado, é o sentimento de respeito que nos sinaliza em relação à nossa condição finita e limitada perante essa mesma lei, por outro lado, é esse mesmo sentimento que nos torna conscientes da nossa sublime “vocação suprassensível”, ou seja, do nosso chamado à moralidade, e, nessa medida, ele torna o ânimo “receptivo” à moralidade, uma vez que produz um “interesse moral”. Ou, como afirma Kant, o respeito é:

[...] um sentimento que concerne meramente ao prático e que, em verdade, é inerente à representação de uma lei unicamente segundo a sua forma e não em decorrência de algum objeto da mesma, por conseguinte não pode ser computado nem como deleite nem como dor e, contudo, produz um *interesse* pela observância que chamamos de interesse moral, como aliás também chamamos propriamente de *sentimento moral* a capacidade de tomar um tal interesse pela lei (ou o respeito pela própria lei moral). Ora, a consciência de uma *livre* submissão da vontade à lei, contudo vinculada a uma inevitável coerção que é exercida sobre todas as inclinações, porém apenas pela própria razão, é o respeito pela lei<sup>306</sup>.

A determinação da faculdade de apetição pela razão, e o conseqüente prejuízo que essa determinação causa às inclinações, gera um “efeito negativo” o qual é sentido como um sentimento de “desprazer”. Kant chama esse sentimento de “humilhação”. Entretanto, o “efeito negativo” que é sentido como “desprazer” e “humilhação” é sentido apenas do lado das inclinações, e não, propriamente, do lado da razão, uma vez que aquele “efeito negativo” decorre da lei sobre o ânimo que “causa dano à todas as inclinações”<sup>307</sup>. O sentimento de desprazer, gerado quando as inclinações são prejudicadas pela determinação da lei moral, pode ser visto como um sinal de que o ser humano agiu em função dessa lei moral, ainda que esse sinal não seja visível a ninguém. Desse modo, “conseqüentemente”, nos diz Kant, “podemos ter *a priori* a perspicácia [discernimento] de que a lei moral enquanto fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor [...]”<sup>308</sup>. E aqui temos, segundo Kant “o primeiro caso, talvez também o único, em que poderíamos determinar a partir de conceitos *a priori* a relação de um conhecimento (neste caso, de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer”<sup>309</sup>. Em outras palavras, pelo fato de todas as inclinações se

<sup>306</sup> CRPr, AA 142-3; pp. 279-81.

<sup>307</sup> CRPr, AA 139; p. 273.

<sup>308</sup> CRPr, AA 129; p. 253.

<sup>309</sup> CRPr, AA 129; p. 253.

fundarem sobre os apetites sensíveis, e a lei moral poder determinar a faculdade de apetição em detrimento de todos esses apetites, o sentimento é afetado pelo efeito da lei moral. Nessa medida, a lei prova a sua “influência sobre o sentimento” e, de acordo com Kant,

[...] compreendemos como é possível ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral – na medida em que exclui as inclinações e a propensão a torná-las condição prática suprema, ou seja, exclui o amor de si de toda a participação da legislação suprema - venha a exercer um efeito sobre o sentimento, que de um lado é meramente **negativo** e, de outro, na verdade em relação ao fundamento limitante da razão prática pura, é **positivo** [...] <sup>310</sup>.

Ao dizer “não” às inclinações, isso gera um sentimento de desprazer que é o sinal de que o ser humano agiu em função de uma lei da sua razão. Por outro lado, na medida em que o ser humano tem a consciência de ter seguido uma lei da autonomia da sua vontade, o sentimento produzido é o *respeito* por essa lei. Na medida em que a lei moral é um “fundamento positivo de determinação” da vontade, ela produz, subjetivamente, o sentimento de respeito no ânimo do ser humano. Nesse sentido, o respeito é um sentimento positivo na medida em que ele é a expressão de uma determinação livre da vontade. Como afirma Kant:

[...]aquilo que cuja representação, enquanto **fundamento determinante de nossa vontade**, humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento determinante desperta por si **respeito**. Logo, a lei moral é também subjetivamente um fundamento de respeito <sup>311</sup>.

Se, pois, por um lado, Kant afirma que a determinação da vontade pela lei moral gera um sentimento de “dor”, faz sentido que, por outro lado, Kant afirme que o respeito é vivido como uma espécie de “elevação” do ânimo que corresponde à consciência de se ter agido livremente. Em outras palavras, a lei moral nos faz sentir humilhados diante da nossa pretensão ao “amor de si”, ou seja, quando pretendemos colocar o nosso interesse pessoal em primeiro lugar, em vez da lei moral, como fundamento determinante do nosso querer. Com efeito, a “humilhação” sentida nessa relação da determinação da lei moral, não acontece na faculdade da apetição superior, que é independente das condições empíricas, mas,

<sup>310</sup> CRPr, AA 131-2; p. 257-9. [grifos do autor].

<sup>311</sup> CRPr, AA 132; p. 259. [grifos do autor].

sim, na faculdade de apetição inferior<sup>312</sup>, que ao ser sobrepujada por toda sorte de apetites, inclinações e aversões, sente-se prejudicada ao ter de ceder o lugar dessas afecções sensíveis em virtude da força da lei moral. É, então, na medida em que a faculdade de apetição inferior sai prejudicada, que, segundo Kant, “não podemos conhecer nela [na humilhação] a força da lei prática pura enquanto motivo e, sim, somente a resistência contra motivos da sensibilidade”<sup>313</sup>. Todavia, “a humilhação é, do lado sensível, uma elevação da estima moral, isto é, prática da própria lei e, do lado intelectual, é, em uma palavra, respeito pela lei, portanto também, quanto à sua causa intelectual, um sentimento positivo que é conhecido *a priori*”<sup>314</sup>. Nas palavras de Kant:

Portanto a lei moral abate a presunção. Porém, visto que esta lei é algo em si positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade, assim, na medida em que ela, em contraste com uma contra-atuação subjetiva, a saber, as inclinações em nós, enfraquece a presunção, é ao mesmo tempo um objeto de **respeito** e, na medida em que ela até a **abate**, isto é, a humilha, é um objeto do máximo **respeito**, por conseguinte também o fundamento de um sentimento positivo que não possui origem empírica e será conhecido *a priori*. Logo, o respeito pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori* e de cuja necessidade podemos ter discernimento<sup>315</sup>.

Ao mesmo tempo que o sentimento de respeito é um “efeito positivo” da lei moral sobre o ânimo ele é, também, um sentimento provocado pela lei moral que torna “favorável à influência da lei [moral] sobre a vontade”<sup>316</sup>. Na medida em que rebaixa a menos de nada aquela pretensão ao “amor de si” como fundamento determinante da vontade, a lei moral nos faz sentir o respeito por

<sup>312</sup> Ao que parece, quando Kant se refere à faculdade prática como sendo influenciada por móveis sensíveis ou patológicos, ele usa o termo faculdade de apetição inferior; já, quando Kant se refere à determinação pela lei moral, em quase todas as vezes, ele se refere à essa faculdade como sendo uma faculdade de apetição superior ou a vontade, ou mesmo razão prática pura, como podemos compreender na seguinte afirmação: “Só então a razão, na medida em que determina por si mesma a vontade (não está a serviço das inclinações), é uma verdadeira faculdade de apetição **superior**, à qual a faculdade de apetição, determinável patologicamente, está subordinada, e é efetivamente, até especificamente distinta desta, a ponto de a mínima mescla dos impulsos da última prejudicar-lhe a força e excelência [...]”. (CRPr, AA 4-5; pp. 83-85) [grifo do autor].

<sup>313</sup> CRPr, AA 149; p. 275.

<sup>314</sup> CRPr, AA 140; p. 275.

<sup>315</sup> CRPr, AA 130; p. 255. [grifos do autor].

<sup>316</sup> CRPr, AA 133-4; p. 261-2.

nossa “destinação suprassensível”. Ora, se por um lado Kant admite que o respeito, apesar de ser um sentimento positivo, não é por isso, um sentimento de prazer<sup>317</sup>, por outro lado, ele afirma que o respeito “contém elevação, e o efeito subjetivo sobre o sentimento, na medida em que a razão prática pura é sua única causa, pode, portanto, chamar-se simplesmente **auto-aprovação** [...]”<sup>318</sup>.

É igualmente digno de nota que, como vimos, se a causa ou a origem do sentimento de respeito encontra-se na razão, é a sensibilidade mesma que é a condição desse sentimento, e isso pode ser visto como um indício de que a faculdade do sentimento de prazer e desprazer ou a sensibilidade atua em colaboração com a moralidade. Nesse sentido, vale notar o que Kant afirma acerca dessa relação: “assim como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ente racional, ele [o respeito] pressupõe essa sensibilidade, logo também a finitude dos entes aos quais a lei moral impõe respeito [...]”<sup>319</sup>.

Essa consideração da sensibilidade nos indica que, além de ser um efeito da lei moral sobre o ânimo, o sentimento de respeito expressa a “concordância subjetiva” com a lei moral. Isso significa, como vimos, aquela “disposição” para agir em função da lei moral ou em função do “espírito” dessa lei. Nesse sentido, o respeito pela lei não se identifica com uma cega submissão à lei, mas, ao contrário, trata-se, antes, de uma “disposição” livre no cumprimento de uma lei da autonomia da vontade, ou seja, uma lei diante da qual o ser humano tem de poder considerar-se, ao mesmo tempo, como o autor e submetido à mesma.

Em suma, a disposição ao cumprimento da lei que o sentimento de respeito traz consigo, é aquela segundo a qual o ser humano se mantém firme contra as influências de seus apetites que geram os vícios e influenciam a sua vontade na escolha do “amor de si” como a máxima suprema da determinação do seu livre arbítrio. E, enquanto efeito da lei moral sobre o ânimo, o sentimento de respeito é um “sentimento positivo” na medida em que serve, não apenas, de “motivo” (subjetivo) determinante da vontade, mas “é a própria moralidade considerada subjetivamente como motivo, enquanto a razão prática pura, pelo fato de abater

<sup>317</sup> *CRPr*, AA 137; p. 269.

<sup>318</sup> *CRPr*, AA 143; p. 281. [grifo do autor].

<sup>319</sup> *CRPr*, AA 135; p. 265.

todas as exigências do amor de si opostas a essa, proporciona autoridade à lei, que agora unicamente tem influência”<sup>320</sup>.

### 3.3. O fim da razão e o autocontentamento

Além do sentimento de respeito - que é um efeito da lei moral sobre o ânimo e é também a própria moralidade considerada como um “motivo” - Kant apresenta uma outra espécie de *efeito* sentido no ânimo o qual pode ser considerado como um indício de que a razão realizou o seu fim. Os passos dados que justificam o surgimento desse *efeito* consistem primeiro em mostrar que a lei moral é, por si só, o único “motivo” determinante da vontade. O conceito de “motivo” da razão, como vimos, nos remete ao conceito de um “interesse” da razão, que é “o princípio que contém a condição sob a qual, unicamente, o exercício da mesma [faculdade] é promovido”<sup>321</sup>. Kant chama de interesse a “complacência” que se liga à realização do objeto representado. Assim ele afirma:

Chama-se interesse a complacência que ligamos à representação da existência de um objeto. Por isso, um tal interesse sempre envolve ao mesmo tempo referência à faculdade de apetição, quer como seu fundamento de determinação, quer como vinculando-se necessariamente ao seu fundamento de determinação<sup>322</sup>.

Antes de mais nada, cabe notar que o objeto desse interesse é um fim da razão prática pura e não, dos sentidos. Isso significa dizer que a “complacência” ou a “satisfação” que acompanha o interesse da razão prática pura na realização do seu fim não se identifica com o prazer obtido na realização dos apetites que, frequentemente repetidos, geram as inclinações. Nesse sentido, segundo Kant, “podemos tomar um interesse em algo sem por isso agir por interesse. O primeiro significa o interesse *prático* na ação, o segundo o interesse *patológico* da ação”<sup>323</sup>.

<sup>320</sup> CRPr, AA 134; p. 263.

<sup>321</sup> CRPr, AA 216; p. 427.

<sup>322</sup> CFJ, B 5; p.49. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant define o conceito de interesse no sentido prático do seguinte modo: “A dependência, porém, de uma vontade contingentemente determinável de princípios da razão chama-se um interesse” (FMC, AA 413[nota]; p. 187).

<sup>323</sup> FMC, AA 413[nota]; p. 187. [grifos do autor].

É exatamente porque a razão toma um “interesse prático” na lei moral, que é, então, possível dizer que o “fim supremo” da razão consiste na realização da moralidade. E um indício de que realmente as coisas se passam assim, consiste no fato de que a realização desse “fim” é acompanhada de uma “complacência” da razão com a sua existência, ou seja, uma satisfação moral com a realização daquilo que “deve ser”, e, do mesmo modo, de uma indignação moral, com a existência de coisas que não deveriam existir no mundo: violência, assassinatos, roubos, perjúrios, etc.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant identifica o “fim” da razão prática pura com o conceito de uma boa vontade ou da virtude. “Fim” esse que, segundo Kant, consiste no maior bem no mundo, o qual é desejável por si mesmo e, inclusive, como a própria condição da felicidade<sup>324</sup>. No conceito de virtude é pressuposto que o ser humano, não obstante a sua condição afetada patologicamente, é capaz de adotar as suas máximas segundo a determinação de uma lei do dever ser, a lei moral<sup>325</sup>. Os seres humanos alcançam o estado de virtude na medida em que suas decisões seguem uma disposição firme no seguimento das prescrições da razão.

Se, pois, o conceito de “vida” do ser humano está relacionado ao conjunto das faculdades do ânimo que constituem a razão, e se a razão há de ter algum fim na vida do ser humano, esse fim, segundo Kant, consiste na produção da virtude ou na própria moralidade<sup>326</sup>. Pois, como bem afirmou Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, “se a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a *vontade*, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma *vontade boa*, não certamente enquanto meio em vista de outra coisa, mas, sim, em si mesma”<sup>327</sup>. Assim, ao realizar o fim da sua razão, a “virtude” ou a “boa vontade”, isso significa que o ser humano foi capaz de escolher determinar-se em função de uma determinação diferente daquela que imediatamente se apresenta na forma de apetites e

<sup>324</sup> *FMC*, AA 396; p. 113.

<sup>325</sup> Nesse sentido, Kant afirma que “para desenvolver o conceito de uma vontade altamente estimável em si mesma e boa sem <qualquer> intenção ulterior” [...] é preciso “tomar para exame o conceito do dever, que contém o de uma boa vontade[...]”. (*FMC*, AA 397; p. 115).

<sup>326</sup> *FMC*, AA 396; p. 113.

<sup>327</sup> *FMC*, AA 396; p. 113. [grifo do autor].

inclinações, ele se decidiu a agir em função de uma lei da causalidade livre, isto é, uma lei da liberdade.

Todavia, se a razão prática pura tem um vínculo efetivo com a vida dos seres humanos, o “princípio vital” que anima o ser humano não pode se referir à sua animalidade, mas, sim à faculdade que este ser tem de agir conforme suas representações<sup>328</sup>. Ou seja, o que move a vida do ser humano é o conjunto das faculdades da razão, na medida em que esse conjunto constitui o próprio *ânimo* (*Gemüt*) do ser humano, o seu “princípio de vida”<sup>329</sup>. A esse “princípio de vida” conecta-se o fato de, num ser racional, as representações em função das quais ele é capaz de agir, são sempre representações conceituais. Como as representações conceituais são representações das faculdades superiores, podemos dizer que a vida do ser humano, em seu sentido mais pleno, liga-se sobretudo à sua racionalidade e, não apenas, à sua animalidade<sup>330</sup>.

A despeito da crítica de “rigorismo” lançada contra a proposta kantiana para a moralidade, por ela prescrever que as ações sejam realizadas “por dever” em detrimento das inclinações sensíveis, Kant reconhece, no seguimento do dever moral, a produção de uma “satisfação” própria da razão. Ele nos mostra que, apesar de o ser humano ter de abrir mão da realização das suas inclinações imediatas em prol da determinação de um dever moral, isso não significa que o efeito produzido seja apenas “dor” e “sofrimento”. Ao contrário, Kant reconhece que à medida que a razão realiza a sua “verdadeira destinação”, o seu “fim”, isto é, determina a vontade na produção de uma “boa vontade” ou da “virtude”, ela “é capaz de um *contentamento* à sua maneira, a saber, resultante do cumprimento de

<sup>328</sup> MC, AA 211; p.17.

<sup>329</sup> CFJ, B 129; p. 124. Onde Kant afirma: “weil das Gemüt für sich allein ganz Leben (das Lebensprinziöselbst) ist, [...]”, quer dizer, “porque o ânimo é por si só inteiramente vida (o próprio princípio da vida)”. O trecho no original foi transcrito em função de a tradução para a língua portuguesa ter omitido a expressão entre parênteses: “(o próprio princípio de vida)”. Esse trecho é essencial para a compreensão de que o conjunto das faculdades sob o termo ‘ânimo’, não designa faculdades meramente abstratas no ser humano, mas, antes, se trata de faculdades que estão efetivamente conectadas com a vida humana.

<sup>330</sup> A esse respeito, como bem notou Leonel Ribeiro dos Santos: “A noção e o sentimento da vida estão em Kant diretamente ligados à vivência da atividade racional e espiritual humana, sobretudo na sua dimensão prático-moral, como ‘espontaneidade da liberdade’, que é testemunha da sua condição suprassensível e da sua autonomia face ao mecanismo da natureza. A vida, com efeito, pressupõe um ‘princípio interno’ de determinação e de ação, e é um tal princípio que o homem, substância finita e material, experimenta em si próprio, na medida em que é capaz de querer (ou desejar) e de pensar e, desse modo, modificar o seu estado, determinando-se para o movimento ou para o repouso. (Cf. RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 443).

um fim que, uma vez mais só a razão determina, ainda que isso possa estar ligado à ocorrência de alguma derrogação aos fins da inclinação”<sup>331</sup>. A respeito disso, Kant enfatiza que:

A disposição moral está necessariamente vinculada a uma consciência da determinação da vontade imediatamente pela lei. Ora, a consciência de uma determinação da faculdade de apetição é sempre o fundamento de uma complacência na ação, que é produzida através dela; mas este prazer, esta complacência em si mesma, não é o fundamento determinante da ação, mas <ao contrário> a determinação da vontade imediatamente e apenas pela razão é o fundamento do sentimento de prazer e aquela permanece uma determinação prática pura, não uma determinação estética, da faculdade de apetição<sup>332</sup>.

A realização do fim da razão atesta aquela unidade e sintonia na dinâmica das faculdades, em que uma faculdade (a razão) agindo sobre a outra (a vontade) gera um efeito *a priori*. Esse efeito *a priori* é a própria “comoção” da lei moral. A esse respeito, é digno de nota a afirmação de Kant, na *Metafísica dos costumes*, segundo a qual ao “cumprimento ou a transgressão” do conceito de dever “está unido realmente a um prazer ou desprazer de tipo particular (o de um sentimento moral)”, e que esse sentimento refere-se “ao *efeito* subjetivo sobre o ânimo na determinação de nosso arbítrio por aquelas”<sup>333</sup> leis morais. A lei moral, ao determinar a vontade, e portanto, realizar o fim supremo da razão, é capaz de produzir um *efeito* que consiste numa espécie de “satisfação intelectual” ou “complacência” (*Wohlgefallen*) na realização desse fim. Essa “complacência” é sentida no ânimo daquele que agiu moralmente como um “contentamento” com sua própria pessoa. Assim nos revela Kant:

A partir daí pode-se compreender como a consciência desta faculdade de uma razão prática pura possa produzir pelo ato (a virtude) uma consciência da supremacia sobre suas inclinações e com isso, portanto, da independência das mesmas, conseqüentemente também da insatisfação que sempre acompanha estas e, pois, uma complacência negativa com seu estado, isto é, **contentamento**, que em sua origem é um contentamento com sua pessoa. A própria liberdade torna-se desse modo (ou seja, indiretamente) capaz de um gozo, que não pode chamar-se felicidade, porque ele não depende da adesão positiva de um sentimento e tampouco, para falar precisamente, pode chamar-se **bem aventurança**, porque ele não contém independência completa de inclinações e carências contudo é semelhante à última, na medida em que pelo menos sua determinação da vontade

<sup>331</sup> *FMC*, AA 396; pp. 113-115. [nosso grifo].

<sup>332</sup> *CRPr*, AA 210; p. 415.

<sup>333</sup> *MC*, AA 221; p. 28.

pode manter-se livre da influência delas e, pois, pelo menos quanto à sua origem, é análogo à autossuficiência que se pode atribuir somente ao Ser supremo<sup>334</sup>.

Enquanto consciência da virtude, essa “complacência”, não se identifica nem com o prazer dos sentidos, nem com a bem-aventurança das vontades santas, mas, é, antes, um “*analogon* da felicidade” (*Analogon der Glückseligkeit*). Kant chama a este “*analogon* da felicidade” de “*autocontentamento*” (*Selbstzufriedenheit*)<sup>335</sup>. Nas palavras de Kant:

Mas não se tem uma palavra que não designasse um gozo, como a ‘felicidade’, porém indicasse uma complacência em sua existência, um *analogon* da felicidade que tem de acompanhar necessariamente a consciência da virtude? Sim! Esta palavra é ‘**autocontentamento**’, que em seu sentido próprio sempre alude somente a uma complacência negativa em sua existência, na qual se é autoconsciente de não carecer de nada. A liberdade e a consciência dela como uma faculdade de seguir com preponderante disposição a lei moral é **independência de inclinações**, pelo menos enquanto motivos determinantes (se bem que não enquanto **afectantes**) de nosso apetite e, na medida em que sou autoconsciente dela no cumprimento de minhas máximas morais, é a única fonte de um imutável contentamento necessariamente ligado a ela, e que não depende de nenhum sentimento particular. Esse contentamento pode chamar-se intelectual<sup>336</sup>.

A determinação da vontade pela lei moral gera, pois, um efeito no ânimo daquele que agiu moralmente o qual é chamado de “contentamento intelectual”<sup>337</sup>. Ele nos fornece indícios tanto da validade do princípio supremo da moralidade, quanto desperta a consciência de uma “causalidade suprassensível” (da liberdade), que consiste numa “total independência” com relação à causalidade sensível<sup>338</sup>. Por ser um efeito da determinação da vontade pela lei moral e sinalizar a consciência dessa “total independência” com relação à sensibilidade, o “autocontentamento” é sentido no ânimo tanto como “complacência positiva” quanto como “complacência negativa”. A “complacência positiva” é o efeito sinalizador de que a vontade foi determinada pela lei moral, enquanto a “complacência negativa” expressa a consciência de uma “total independência” do

<sup>334</sup> CRPr, AA 213-14; pp. 421-3. [grifos do autor].

<sup>335</sup> CRPr, AA 212; p. 419.

<sup>336</sup> CRPr, AA 211-2; p. 417-9. [grifos do autor].

<sup>337</sup> CRPr, AA 212; p. 419.

<sup>338</sup> CRPr, AA 212; p. 419.

ser humano em relação às afecções sensíveis<sup>339</sup>, isto é, ela remete à própria ideia de uma liberdade transcendental que é uma “pura espontaneidade” e “total independência” com relação a causalidade sensível fenomênica.

Entretanto, poderíamos nos perguntar de que modo o “autocontentamento”, enquanto uma “complacência negativa”, é capaz de nos remeter ao conceito de liberdade transcendental se, como vimos, a liberdade é uma ideia da razão, a qual, em função de suas notas características, não pode, de maneira nenhuma, ser representada por meio da intuição, seja essa uma intuição sensível ou mesmo intelectual? Se isso é assim, então, é verdade que nenhum sentimento pode corresponder à realidade da ideia de liberdade transcendental. Agora, como é possível entender a afirmação de Kant, segundo a qual, o “*autocontentamento*” nomeia uma “complacência negativa” que decorre da autoconsciência de não carecer de nada?<sup>340</sup>. Se levarmos em conta o que Kant afirma na *Crítica da razão prática*, a resposta a essa pergunta deve partir da consideração da consciência da lei moral, que, como *ratio cognoscendi* da liberdade, nos conduz à consciência da realidade objetiva da liberdade. Talvez seja por isso que o sentimento de uma “complacência positiva”, preceda, por assim dizer, a própria “complacência negativa”, enquanto efeito ligado à consciência da liberdade. Em outras palavras, é como se primeiro tivéssemos que ser conscientes de termos agido em função da lei moral para, então, podermos nos reconhecer como seres livres, ainda que a ideia de liberdade, enquanto condição da lei moral, tenha de ser pressuposta, ao menos como logicamente possível, antes dessa lei.

Na medida em que o ser humano tem consciência de ter agido em função da lei moral, ele experimenta em seu ânimo uma espécie de “comoção”,

<sup>339</sup> Essa “complacência negativa”, entretanto, não se confunde nem com uma espécie de suspensão momentânea do livre arbítrio com relação às influências das inclinações, nem com uma espécie de *ataraxia*, ou estado de “impertubabilidade da alma” com relação à influência dessas, mas, antes, consiste num estado de virtude, ou seja, de “luta”. Kant afirma que a “*independência de inclinações*” se refere à independência com relação aos “motivos determinantes de nosso apetite”, não enquanto molas propulsoras “*afectantes*” da sensibilidade. É nessa medida, portanto, que a consciência da virtude, ou seja, “de seguir com preponderante disposição a lei moral”, consiste, como vimos, num “estado permanente de luta” e atenção contra as investidas das inclinações, isso significa que, por mais que o ser humano experimente um “autocontentamento” por ter agido moralmente e, nessa medida, se reconheça como um ser livre, ele não está, contudo, imune aos constantes “cantos das sereias”, isto é, aos apelos das inclinações.

<sup>340</sup> CRPr, AA 212; p. 419.

“complacência” ou “satisfação” que o eleva acima de todo o prazer das inclinações. Desse modo, portanto, o “*autocontentamento*”, além de poder ser visto como um indício de que o “fim da razão” foi alcançado, ele remete à consciência de um poder suprassensível, ou seja, a consciência da liberdade. Ele é, por assim dizer, o sopro visível da nossa liberdade, na medida em que ele corresponde a uma “total independência” com relação às inclinações. Liberdade essa que, por assim dizer, atravessa a dinâmica das faculdades e sustenta do alto, como a “pedra angular” ou o “fecho da abóbada”, todo o sistema de uma razão pura. E, uma vez que a liberdade é dotada de “valor absoluto” para a vida do ser humano, o agir em função de uma lei que expressa essa liberdade, a lei moral, significa que podemos conferir um valor absoluto à nossa existência à medida que agimos moralmente.

Para Kant, o homem moralmente bom sente um “*autocontentamento*” que decorre da sua conduta virtuosa, da sua dignidade. Ao ter consciência de ter agido virtuosamente, o ser humano encontrar-se-ia disposto a “apreciar o valor de sua existência”<sup>341</sup>. Ademais, a prática constante da virtude e o efeito que essa prática produz no ânimo, o “*autocontentamento*”, fortalece a “disposição” do ânimo para a prática da moralidade. Assim, o “*autocontentamento*” é sentido de um modo bastante peculiar e, por isso mesmo, diverso daquele sentimento patológico que consiste na “soma da realização de todas as inclinações”, sob o nome de felicidade.

Enquanto um “*analogon* da felicidade”, o “*autocontentamento*” consiste numa espécie de “prazer intelectual” que decorre de uma vida de dignidade (moral) e não, de uma vida vivida em função das realizações das inclinações. Nesse sentido, é, sobretudo, por agir em função das representações da razão, ou seja, por agir livremente e por seguir a lei moral, que o ser humano chega ao grau mais pleno de consciência da sua humanidade, de modo que essa humanidade é atestada mediante o sentimento gerado na determinação da vontade pela razão.

Em outras palavras, é como se a nossa humanidade fosse sendo continuamente realizada à medida que agimos moralmente. Isso se explica pelo fato de, se, como vimos, a humanidade consiste no “cultivo” e no “desenvolvimento” de nossas faculdades e, se esse “cultivo” e “desenvolvimento”

<sup>341</sup> CRPr, AA 209; p. 413: “[...] e de fato, o homem honesto não pode considerar-se feliz se não está previamente autoconsciente de sua honestidade[...]”.

são impulsionados sob a regência do interesse prático da razão (o interesse moral), então, é possível dizer que a realização desse interesse gera um “efeito” o qual pode ser sentido como a realização, por assim dizer, da nossa própria humanidade, uma vez que são as faculdades superiores do ânimo que estão em atividade. Assim, o *autocontentamento* que é sentido no ânimo quando a razão realiza o seu fim, não é outro que não o *sentimento de humanidade* em nossa pessoa. O “*autocontentamento*” remete, portanto, ao próprio sentimento de respeito à humanidade de cada um como um “fim em si”, na medida em que, por meio da realização da virtude, dignificamos, por assim dizer, a nossa “humanidade”. Com isso chegamos à consciência da nossa “personalidade moral” na qual consiste “tão somente a liberdade de um ser racional submetido a leis morais [...]”<sup>342</sup>. É o “*autocontentamento*”, portanto, que serve de testemunho a isso tudo.

### **3.4. Moralidade e felicidade: o sumo bem**

Além do “autocontentamento” sentido com a realização do fim da razão, que corresponde à vida virtuosa, o ser humano pode aspirar à felicidade por ter agido virtuosamente. O agir virtuoso torna-o digno de ser feliz. Como vimos no primeiro capítulo, a conexão entre virtude e felicidade é chamada, por Kant, de “sumo bem”. O conceito do “sumo bem” é o “objeto” de uma razão prática pura, por meio do qual Kant resgata o conceito de felicidade em conexão com o conceito de virtude.

A virtude ou a moralidade é o “bem supremo” ou “incondicionado” da razão prática pura, e constitui o primeiro elemento do conceito do sumo bem. Com efeito, se a verdadeira finalidade suprema da nossa existência consiste na produção da virtude ou da moralidade de nossas ações, isso não afasta a possibilidade de a felicidade participar dos fins da nossa existência, fins que são colocados pela razão. Nesse sentido, no “Cânone da razão pura” da primeira *Crítica*, Kant afirma que:

---

<sup>342</sup> MC, AA 223; p. 29.

[...] da mesma maneira que os princípios morais são necessários, segundo a razão considerada no seu uso prático, também é necessário admitir segundo a razão, no seu uso teórico, que cada qual tem motivo para esperar a felicidade na medida precisa em que dela se tornou digno pela conduta e que, portanto, o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade, mas somente na ideia da razão pura<sup>343</sup>.

Em outra passagem, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant considera que a felicidade é, ao menos, um dever a ser realizado “ao menos indiretamente”<sup>344</sup>. A felicidade é o segundo elemento do conceito do sumo bem. Ela consiste num “bem condicionado”, na medida em que depende do “bem incondicionado” que é a virtude. Mas, se há uma hierarquia entre essas finalidades, é a virtude que, enquanto moralidade, está no topo dessa hierarquia, e, subordinada a ela, está a felicidade, no sentido de que aquela é a condição de nos tornamos dignos dessa.

Todavia, a virtude por si só, não é, segundo Kant, o “bem total” ou o “sumo bem”, pois a felicidade é a parte indispensável desse “bem total” como o seu segundo elemento. Desse modo, o conceito de virtude não traz consigo o conceito de felicidade, como se houvesse entre esses conceitos uma relação analítica, isto é, como se nas notas do conceito de virtude já fossem encontradas aquelas de felicidade. Não chegamos ao conceito de felicidade pela simples análise do conceito de virtude. É preciso que algo seja acrescentando ao “agir virtuoso” e ao conceito que temos desse agir. Esse acréscimo concerne a uma “complacência” ou “satisfação” consigo mesmo, o “autocontentamento”, que nos faz sentir a dignidade pela qual nos consideramos felizes.

Se a dignidade à felicidade depende da virtude, podemos dizer, então, que a felicidade que é própria ao ser humano, está muito mais ligada ao sentimento de sua humanidade do que à sua animalidade. A “disposição” à humanidade é uma disposição propriamente humana, que depende do uso da razão. Portanto, se se reduzir a felicidade à animalidade, ou seja, à realização das inclinações, é certo que a felicidade, tal como acabamos de considerá-la, estará comprometida, em função de não se levar em conta as determinações racionais. Pois, na medida em que a felicidade envolve o fim da “disposição” à humanidade, ou seja, a virtude, ela não pode abrir mão do uso da razão.

<sup>343</sup> CRP, A 809/ B 837.

<sup>344</sup> FMC, AA 399; p. 121.

Nesse sentido, a felicidade propriamente humana, que pertence ao conceito do sumo bem, é decorrente da realização dos fins que são colocados pela razão. Desse modo, portanto, é que podemos dizer acerca da vida humana se ela tem, ou não, valor. Visto que um valor diz respeito ao que dever ser, e não propriamente ao que é, o que deve ser no mundo, para que possamos tornar-nos dignos da felicidade, é a realização da moralidade. É nesse sentido que conferimos um valor à nossa vida; e uma vida vivida em função dos apetites e das inclinações, é, segundo Kant, uma vida “reduzida a zero”<sup>345</sup>.

O conceito de “sumo bem” nos mostra o seguinte: não é pelo fato de o princípio da moralidade ser um princípio formal, uma vez que não leva em conta a influência do objeto ou matéria das inclinações na determinação da vontade, que a realização desse princípio exclua, sem mais, a possibilidade de uma relação do seu efeito com a vida efetiva dos seres humanos. Nessa medida, é preciso ter claro que, quando Kant opõe a lei moral às inclinações, ele não está excluindo, por isso, da vida moral, a dimensão sensível do ser humano, como dão a entender os críticos que interpretaram a teoria ética de Kant como sendo um “rigorismo”.

Em vez disso, Kant apenas redireciona, numa espécie de hierarquia da razão, aquilo que deve ser o fundamento último de determinação, portanto incondicionado, da vontade e aquilo que é condicionado a essa determinação. A preocupação de Kant, como vimos, ao apartar as inclinações do fundamento de determinação da vontade, e afirmar que apenas a lei moral é o único fundamento de determinação dessa faculdade, é apenas a de limitar o princípio do “amor de si” e as suas pretensões ilegítimas. Segundo a proposta kantiana, se esse princípio ocupar o lugar que é o legítimo da lei moral, ele acaba por corromper inteiramente toda a moralidade. Com efeito, é digno de nota a seguinte afirmação de Kant:

[...] essa **distinção** do princípio da felicidade e do princípio da moralidade nem por isso é imediata **oposição** entre ambos, e a razão prática pura não quer que se **abandonem** as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela não seja de modo algum tomada **em consideração**. Sob certo aspecto pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do

<sup>345</sup> “Ora é fácil de decidir que tipo de valor a vida tem para nós, no caso deste [valor] ser avaliado simplesmente segundo aquilo que se goza <was man genießt> (segundo o fim natural da soma de todas as tendências, da felicidade). Esse valor reduz-se a zero. [...] Nada mais resta certamente do que o valor que damos à nossa própria vida, mediante não só aquilo que fazemos, mas que fazemos conforme a fins e de um modo tão independente da natureza que a sua própria existência só pode ser fim sob estas condições”. (CFJ, B 395, p. 275 [nota 251]).

próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever. Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo o dever<sup>346</sup>.

Podemos dizer, então, que o conceito do sumo bem, apresentado tanto na *Crítica da razão pura* quanto na *Crítica da razão prática*, é uma prova de que Kant não se preocupou, apenas, em justificar a validade formal do princípio da moralidade, deixando de lado a relação da realização desse princípio, ou seja, do seu efeito, com a vida afetiva do ser humano. Pois, Kant igualmente considerou, no conceito de um “objeto da razão prática pura”, o “sumo bem”, como o “bem completo” e “total”, o “fim último” da razão, fim esse que expressa a conexão entre virtude e felicidade na vida humana.

Por tudo o que vimos até aqui, mesmo que não tenha sido possível a Kant fornecer a prova da realidade objetiva do princípio da moralidade, a dinâmica das faculdades em função do fim da razão, bem como os efeitos gerados nessa dinâmica, são sinais da “força motriz” e da “comoção” da lei moral. Em outras palavras, com base na consideração de que a lei moral é capaz de determinar a vontade, e que as faculdades se mobilizam num todo dinâmico em função do fim da razão, produzindo o *sentimento de respeito*, o *autocontentamento* e o sentimento da *dignidade à felicidade*, é que, então, podemos vislumbrar que a proposta kantiana para a moralidade, como um todo, não é um “formalismo vazio”. É por tudo isso, portanto, que não podemos afirmar ser a proposta kantiana para a moralidade algo distante da vida efetiva do ser humano.

---

<sup>346</sup> CRPr, AA 166-7; pp. 327-9. [grifos do autor].

## 4 Considerações finais

Após termos acompanhado os principais passos com os quais Kant chega à determinação do princípio supremo da moralidade: a autonomia da vontade e, ao mesmo tempo, termos chamado a atenção para os elementos mais essenciais contidos no conceito de um imperativo categórico, cremos, com isso, que a presente tese, ao menos minimamente, apresentou algumas das razões pelas quais a proposta kantiana para a moralidade não pode ser vista como um “rigorismo” e seu princípio consistir num “formalismo vazio”.

Vimos que, em que pese o caráter formal do princípio dessa proposta, não parece plausível acusá-la de ser um “formalismo vazio”, sem, ao menos, dar-se conta do significado mais profundo estabelecido pela reflexão crítica de Kant acerca das condições sobre as quais a moralidade se fundamenta.

Apesar de o princípio da proposta kantiana para a moralidade ser um princípio formal, ou seja, com a fórmula de uma lei universal, por tudo o que vimos, dizer que esse princípio é meramente “abstrato”, “vazio”, distante da vida efetiva do ser humano, pareceu, antes, ser mais a posição de alguém que não acompanhou todos os passos de Kant, e, por isso mesmo, não vislumbrou todo o sentido de sua proposta.

Defendemos, apoiados em Korsgaard e em Paul Guyer, que a “força motriz” da lei moral consiste tanto no fato de ela se referir à “humanidade como um fim em si”, quanto no valor que o conceito de liberdade traz consigo, na medida em que a liberdade é a *ratio essendi* (razão de ser) da lei moral. Essa proposta, como vimos, ao levar em conta as exigências da razão, apresenta-a em sua relação dinâmica na determinação entre as faculdades de modo a afetar todo o ânimo do ser humano.

Além disso, o que Kant trouxe de novidade é que, ao justificar o princípio da moralidade a partir das exigências lógicas da razão, ele pode ampliar o alcance desse princípio de modo a lançar, com consistência, as bases de uma ética universal, cujos conceitos mais fundamentais como os de “liberdade”, de

“autonomia”, de “dignidade do ser humano” e de “personalidade moral”, mesmo com os percalços pelos quais a humanidade passou no século passado (as duas guerras mundiais), ainda nos são muito caros. Daí porque a retomada constante dos conceitos que a teoria ética de Kant traz consigo nos seja tão importantes. Eles devem estar continuamente à vista para que a humanidade não repita os erros do passado. Nesse sentido, se certos atos ainda podem nos indignar ao ponto de ajuizarmos que tais atos não deveriam acontecer, é porque há algo em nós que, independentemente do momento em que nos encontramos, da cultura na qual vivemos e da erudição que possamos ter, tais atos nos afetam negativamente por não corresponderem de todo nem ao fim da razão humana, nem àquele da humanidade na pessoa de cada ser humano.

Não é possível negar que nós ajuizamos nossos atos e os atos de outros seres humanos a partir de critérios racionais, os quais despertam sentimentos de contentamento e de indignação quando as ações avaliadas se coadunam ou não com os fins da nossa razão. Tais juízos, em função de sua origem racional, nos remeteriam diretamente à questão: “O que é o ser humano?”. Nós nos perguntamos o que somos diante dos atos que praticamos. E isso pode ser um sinal de que a exigência racional por uma explicação plausível e suficiente seja uma das características da qual não podemos abrir mão.

Um ceticismo moral ou mesmo um relativismo ético, apanágios do nosso tempo, não satisfazem à razão humana que, por natureza, busca princípios incondicionados. Talvez isso explique o fato de Kant não ter aceitado admitir, com Hume, que a razão é “escrava das paixões”. E se ele não pode aceitar isso, foi por ter concluído que, ainda que sejamos movidos por nossos desejos e paixões, somos, ainda assim, capazes de agir diferentemente em função de outro fim, o qual pode nos dar um contentamento maior e mais duradouro.

Além disso, se Kant não pode concordar com Hume, foi, sobretudo, porque tinha a clareza de que os seres humanos sempre procuram a causa última, a condição ulterior que os orienta, tanto em suas ações, quanto nas avaliações das ações alheias. E, assim sendo, Kant jamais poderia concordar com Hume, pois, “paixões” e “inclinações”, ainda que possam influenciar as ações humanas, jamais poderiam explicar a incondicionalidade de uma ação, e, por isso mesmo, ter a última palavra acerca da moralidade e da autonomia das ações humanas. Portanto,

poderíamos dizer que a concordância com Hume não é possível em função do papel que *a ideia de liberdade* desempenha no sistema kantiano. Assim, o fim incondicionado, que é uma exigência da razão, revelar-se-ia mediante a adoção da lei moral, a saber: a “liberdade”.

Agora é possível compreendermos o que Kant quis dizer quando comparou o “entusiasmo” que o povo judeu sentia no seguir a lei de um Deus invisível, com a “força motriz” e a “comoção” que a lei moral traz consigo<sup>347</sup>. Pois, assim como a lei mosaica, e a proibição da representação divina, era aquilo que despertava no povo judeu, ao mesmo tempo, “temor” e “veneração” a um Deus irrepresentável, assim, também é a lei (moral), e sua força, irrepresentável sensivelmente, mas que, em função da sua magnanimidade, desperta em nós o sentimento de respeito pela lei. Pois, exatamente pelo fato de não ter nenhuma intuição sensível nem intelectual que a ela corresponda, e, mesmo assim, ser a expressão da autonomia e da liberdade do ser racional, é, então, que a lei moral pode ser vista como dotada de “força motriz” e provoca “comoção” no ânimo.

Uma leitura exegética acerca do “entusiasmo” no seguimento da lei de um Deus invisível, nos revela que tal “entusiasmo” pode ser considerado, ao mesmo tempo, com relação ao “temor” em função da proibição da construção de imagens correspondentes ao Deus invisível, quanto, por outro lado, em função da liberdade com que o povo judeu tem de seguir ou não a essa lei. Do mesmo modo, poderíamos dizer acerca da representação da lei moral em nós, que o sentido da proibição dessa lei é manifesto em toda a sua força coercitiva porque ela invoca, por assim dizer, a liberdade de um ser que está diante de um limite que o desafia no cumprimento dessa lei. Tal limite consiste no fato de que o ser humano está, por assim dizer, perante uma “encruzilhada”, de um lado, diante das suas afecções, apetites, impulsos, e inclinações, as quais influenciam a determinação de seu livre arbítrio, e, de outro lado, diante da coerção de uma lei da sua liberdade (a lei moral)<sup>348</sup>, para a qual não é possível nenhuma representação sensível que a possa corresponder. Mas que, ainda assim, se impõe por sua força invisível como um *factum*, mas da razão e, na verdade, toda a sua força consiste exatamente no

<sup>347</sup> CFJ, B 125; p. 121.

<sup>348</sup> 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 [...]”. (FMC, AA 400; p. 127).

fato de não haver nenhuma intuição que a ela corresponda. Tal é o sentido das palavras: “tive que suprimir o saber para encontrar lugar para a crença”<sup>349</sup>.

À primeira vista, poderíamos achar que a lei moral, em função da ausência de elementos que pudessem conferir-lhe algum conteúdo material, estaria em desvantagem em relação às inclinações. Mas logo nos damos conta de que a ausência de representação sensível ou conteúdo material não depõe contra a lei moral, mas, antes, constitui todo o teor de sua magnanimidade, em uma palavra, a sua sublimidade, diante da qual “todas as inclinações permanecem mudas”<sup>350</sup>. Nesse sentido, o aspecto formal da lei confere-lhe um significado todo especial por se referir à própria ideia de liberdade e de autonomia do ser racional, e, por isso mesmo, ainda que o princípio da moralidade seja formal, a moralidade na totalidade do seu sentido como virtude não é, de modo algum, “vazia”, “fria” e “sem vida”.

Pois, quando a vontade é determinada pela lei moral, o ânimo inteiro sente o “efeito” dessa determinação, como se a vida do ser humano fosse elevada à sua maior dignidade, exatamente por ter seguido a lei da liberdade. Desse modo, quando o ser humano se priva de tudo aquilo que a lei recomenda, é a “faculdade de apetição inferior” que tem seus desejos prejudicados, e, não, propriamente a vida, se a consideramos como faculdade capaz de se determinar por meio de representações da razão pura prática. É nesse sentido que nosso sentimento de vida não sai perdendo, mas, antes, fortalecido. E, visto que a lei moral prejudica as inclinações, poderíamos erroneamente considerar a lei como sendo um engodo, comportando apenas uma “aprovação fria” e sem “vida”. Kant nos alerta ser uma “preocupação errônea supor que, se a gente se priva de tudo o que ela <a lei> pode recomendar aos sentidos, ela então não comporte senão uma aprovação fria e sem vida e nenhuma força motriz ou comoção”<sup>351</sup>.

Em outras palavras, o sentido da “força motriz” e da “comoção” da lei moral, portanto, pode ser vislumbrado, no limite do humano quando seu livre arbítrio, sendo desafiado pelas inclinações, ainda assim, numa dinâmica do todo da razão, se decide a agir por respeito à lei. É preciso, pois, querer agir de acordo com a lei moral. Ou como Kant afirma, é preciso querer agir segundo o “espírito

<sup>349</sup> *CRP*, B XXX.

<sup>350</sup> *CRPr*, AA 154; p. 303.

<sup>351</sup> *CFJ*, B 125; p. 121.

da lei”. Quando nos propomos a realizar alguma ação pelo “espírito” disso que queremos fazer, é porque consideramos que tal ação tem um sentido e um valor na nossa vida enquanto seres racionais e livres e, desse modo, podemos representar um sentimento de satisfação com a sua realização. Ao fazer isso, teríamos, portanto, um “interesse prático” pela lei moral.

O interesse prático aí é o fim que o ser humano se coloca em função de sua racionalidade: viver de uma maneira virtuosa. Viver de uma maneira virtuosa é viver a própria humanidade, ou seja, o desenvolvimento e o cultivo das faculdades da razão. Vimos que é a própria racionalidade prática, que caracteriza a personalidade moral em todo ser racional, que faz com que esse seja considerado um “fim em si”. Na medida em que cada pessoa é um ser livre, e está sujeita à lei que ela mesma se dá, a lei da autonomia, é que ela tem valor absoluto. É esse mesmo um princípio incondicionado, que também exerce o papel de uma razão suficiente para justificar as críticas aos atos que nos causam indignação, exatamente por não estarem de acordo com os princípios mais fundamentais de nossa razão.

Com base nessas considerações, podemos dizer que o fim mais elevado que o ser humano pode propor para sua vida consiste em que ele possa viver de uma maneira autenticamente humana. Essa maneira consiste em, no ser humano, que ele possa fazer o maior uso possível da sua razão. Fazer o maior uso possível da razão significa adotar máximas universais cujo fim pudesse ser compatível com a liberdade dos outros seres humanos. É dessa forma, então, que os seres humanos alcançariam a dignidade de viver. Viver de acordo com o conceito de dignidade significa viver de acordo com um valor intrínseco<sup>352</sup>. Esse valor intrínseco corresponde ao viver segundo uma lei da nossa liberdade. Assim, perguntaríamos a nós mesmos se a máxima, segundo a qual decidimos agir, poderia ser adotada por todos, e, desse modo, como seria a vida no mundo se todos pudessem agir levando em conta, não só a si próprio, mas, também, os outros como “fins em si mesmos”.

Se diante da representação da lei moral, a nossa razão é capaz de produzir um sentimento de respeito para com ela, isso só pode ser um sinal de que ela traz consigo a representação de um dever que se impõe a nós como digno da maior

---

<sup>352</sup> *FMC*, AA 435; p. 265.

veneração porque ela proclama que a humanidade em cada ser humano é sagrada. O teor substancial que a lei moral traz consigo, refere-se, portanto, à consideração da humanidade em cada ser humano como “fim em si”, sua liberdade e autonomia.

Nossa tese procurou dar as razões pelas quais a acusação de “formalismo vazio”, com a qual sofreu e ainda sofre a proposta kantiana para a moralidade, não se sustenta em face à totalidade de sua proposta. A questão que deixamos ao leitor a respeito dessa acusação de “formalismo vazio” é a seguinte: será que uma teoria ética, cujos princípios levam em conta o sentimento de respeito pela humanidade, tanto em nós quanto em relação aos outros, pode ser considerada como sendo “um formalismo vazio”, e por isso, distante da vida concreta do ser humano? Se a resposta for que poderia, então certamente será: ela comporta apenas uma “aprovação fria” e “sem vida”. Mas, então, teriam de ser dadas as razões pelas quais um sentimento como o do respeito pode ser considerado como algo frio e sem vida. Agora, se se leva seriamente em conta o que aquele sentimento moral de respeito significa, a realização da lei moral certamente comportará um entusiasmo pleno de vida, na medida em que na sua efetividade está o maior bem no mundo, inclusive como condição para a felicidade daquele que agiu moralmente e a dos demais.

Além disso, se, segundo Kant, na medida em que a liberdade é a essência da lei moral e só é conhecida mediante a coerção dessa lei, podemos dizer que a “força motriz” e a “comoção” produzidas por essa lei estão profundamente vinculadas com a liberdade do ser humano. Ademais, se a determinação moral tem algum *efeito* no ânimo daquele que seguiu a lei, esse efeito decorre de acordo com um *fim* da razão que é representado *a priori*, e em função do “acordo” na relação dinâmica entre as faculdades. A consideração dessa dinâmica, bem como do efeito que ela traz consigo, é uma das condições pelas quais não podemos considerar a moralidade como operando num nível puramente “vazio”, pois o ânimo é tocado. É, portanto, na medida em que a razão é capaz de produzir um sentimento *a priori*, o respeito, e regozijar-se com uma “complacência” que expressa a realização do seu fim, o “autocontentamento”, que o “formalismo” da proposta kantiana para a moralidade não pode ser considerado de modo algum algo “vazio”, e, nem, muito menos, “frio” e “sem vida”.

Por fim, ao fazermos esse percurso entre as notas fundamentais que envolvem a proposta kantiana para a moralidade, podemos, agora, nos perguntar: qual é o ganho que obtivemos com tudo isso? Apesar das dificuldades que envolve o problema da justificação do princípio da moralidade, acreditamos que, ao lançar uma luz sobre a relação entre a lei moral e a vontade humana, podemos perceber que há muito mais na filosofia prática de Kant do que um “formalismo vazio”. Por significar a expressão suprema da autonomia do ser humano e do respeito pela própria humanidade, como um fim da razão, é que a lei moral adquire um sentido muito especial na vida humana, sendo esse o fundamento ou o motivo que pode impulsionar a realização dessa mesma lei no querer humano para além de um suposto “formalismo vazio” de vida.

## 5 Referências bibliográficas

ALLISON, Henry. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis". *The Philosophical Review*, Vol. 95, nº 3 (Jul., 1986), pp. 393-425. Duke University Press: Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2185466>. Acesso em Agosto de 2015.

ALMEIDA, Guido Antônio. "Liberdade e Moralidade segundo Kant". In: *Analytica*, vol. 2 número 1, 1997.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução: José Rubens Siqueira. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1999.

BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

BENDA, Julien. *O pensamento vivo de Kant*. São Paulo: Martins Editora, 1940.

BEISER, Frederick. *The Fate of Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

BUENO, Vera Cristina de Andrade. "Determinação e Reflexão na 'Doutrina do Método' da *Crítica da razão prática*". In: *Ensaio sobre Kant*. pp. 73- 90. Org. Gerson Luiz Louzado. Porto Alegre: Linus Editores, 2012.

\_\_\_\_\_. "Reflexão, Juízo e Princípio regulativo". In: *Kant e o Kantismo: Heranças interpretativas*. Org. Clélia A. Martins e Ubirajara Marques. Marília, SP: Brasiliense, 2009.

\_\_\_\_\_. "Kant e o conceito de fé racional". In: *O que nos faz pensar*. Cadernos do departamento de Filosofia da PUC-Rio. Nº 19, Dezembro de 2015, pp. 61-76.

CAFFARENA, José Gómez. "La Coherencia de la Filosofía Moral Kantiana". In: *Kant despues de Kant: En el Bicentenario de la Critica de la razon practica*. Javier Muguerza Y Roberto Rodriguez Aramayo (Eds). Instituto de filosofía Del C.S.I.C.. Madrid, 1989, pp. 43-63.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía: De Wolff a Kant*. Vol. VI. Barcelona: Ariel, 1984.

DELACAMPAGNE, C. *História da Filosofia no Século XX*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia Crítica de Kant*. Tradução: Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.

GARCÍA, Ramon Rodríguez. “El formalismo ético como lógica de la conciencia moral. In: Kant después de Kant: En el Bicentenario de la *Crítica de la razón práctica*. Javier Muguerza Y Roberto Rodríguez Aramayo (Eds). Instituto de filosofía Del C.S.I.C.. Madrid, 1989, pp. 76- 86.

GIACOIA JUNIOR, O. *Nietzsche x Kant*. Rio de Janeiro: Casa do Saber, 2012.

GRANJA, Dulce María. “El juicio reflexivo em la ética kantiana”. In: *Diánoia*. Volumen XLII, número 42. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1996, pp. 125-144.

GUYER, Paul. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Kant and experience of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad.: Orlando Vitorino. São Paulo-SP: Martins Fontes, 1997.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução: Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1928.

\_\_\_\_\_. *Kritik der Urteilkraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1954.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo-SP: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Edição Bilingue. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª edição. Tradução: Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos costumes*. Tradução: Clélia Aparecida Martins (1ª parte); Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof (2ª parte). Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Lógica* (Jäche). Tradução: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

\_\_\_\_\_. *Theoretical Philosophy*. Translated and edited by: David Walford. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KORSGAARD, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MOLINER, Fernando Montero: “Libertad y experiencia: La fundamentacion de la libertad moral na crítica da razão pura”. In: *Kant despues de Kant: En el Bicentenario de la Critica de la razon practica*. Javier Muguerza Y Roberto Rodriguez Aramayo (Eds). Instituto de filosofia Del C.S.I.C.. Madrid, 1989, pp. 23-42.

MUNZEL, G. Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character: The “Critical” Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: The University of Chicago, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

PATON, H. J. *Kant's metaphysic of experience: A comentary on the first half of the Kritik der Reinen Vernunft*. 2 volumes. London: George Allen & Unwin Ltd, 1936.

POPPER, Karl. *Em busca de um mundo melhor*. Tradução: Milton Camargo da Mota. São Paulo: Martins fontes, 2006.

ROHDEN, Valério. “As ideias como formas de vida da razão” In: *Was ist Der Mensch/ Que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*. Lisboa, CFUL, 2010, pp.337-346.

\_\_\_\_\_. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. “La vivencia de lo sublime y la experiência moral em Kant”. In: *Anales del seminário de historia de la filosofia*, 9, 115-126; Madrid: editorial complutense, 1992.

\_\_\_\_\_. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

RÜDIGER BITTNER, Bielefeld. ‘Máximas’. In: *Studia Kantiana*. Revista da sociedade Kant brasileira. Nº 5: 7-25. Tradução: Mauro Luiz Engelmann e Rogério Passos Severo. São Paulo: Novembro de 2003.

SCHNEEWIND J. B. “Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant”. In: *Kant*. Organizador: Paul Guyer. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. Coleção Companions & Companions. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.

SCHILLER, F. *Graça e dignidade*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen. A “Fundamentação da metafísica dos costumes” de Kant: um comentário introdutório. Tradução: Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução: Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

TUGENDHAT, E. *Lições Sobre ética*. 5ª edição revista. Trad. Joãozinho Beckenkamp e Cia. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2003.

WOOD, Allen. “General Introduction”. In: KANT, I. *Practical Philosophy*. Translated and Edited by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Kant’s Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Religion and Rational Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001

\_\_\_\_\_. *Kant*. Tradução: Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.