

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

CAMPUS DE MARÍLIA

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

SOBRE RESPEITO E AUTONOMIA EM KANT

PAULO CEZAR FERNANDES

Marília

2009

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, primeiramente porque, na então função de Coordenador do Grupo de Pesquisa “Em Torno do Iluminismo” admitiu-me como pesquisador, dividindo o seu apurado saber não só da filosofia de Immanuel Kant, mas também recomendando leitura dos clássicos da filosofia ocidental, sempre respeitosamente incentivando meus estudos; em segundo lugar, por haver aceitado a incumbência da minha orientação, valendo-se da honestidade no trato com minhas limitações, apontando-me os riscos que enfrentaria pelo caminho nesta minha jornada inaugural junto da filosofia, conciliando boa vontade com uma incontestada probidade tutorial.

Ao professor Dr. Leonel Ribeiro dos Santos, da Universidade de Lisboa, em primeiro lugar, mui especialmente, pela sincera amizade e pelas esclarecedoras lições acerca do universo que envolve o pensamento de Kant. E, não fosse já o bastante, pela seleção e oferta de textos próprios e de outros comentadores da filosofia kantiana que muito me auxiliaram no desenvolvimento desta pesquisa.

Aos professores do curso de Mestrado da UNESP-Marília, que sempre zelaram pela transmissão honesta dos ensinamentos filosóficos e metodológicos necessários ao bom desenvolvimento de uma investigação científica e pelo respeito para com minha formação filosófica.

Aos professores Dr. Oswaldo Giacoia Junior e Dr. Aylton Barbieri Durão, não apenas pela amizade sincera e pelas preciosas lições sobre filosofia, mas também pelas arguições e relevantes sugestões que me fizeram na qualidade de membros examinadores na banca de defesa desta dissertação.

À minha esposa e amiga Dilnei pelo auxílio profissional e pessoal. Aos meus amigos do escritório, Alan Serra Ribeiro e Rômulo Barreto Fernandes, pelo apoio imprescindível na divisão de tempo que lhes privei, bem como aos colegas alunos da Faculdade de Filosofia da UNESP, pela generosa interlocução e ensinamentos.

Aos colegas da Sociedade Kant Brasileira que sempre incentivaram meus estudos da filosofia de Kant e muito me auxiliaram no desenvolvimento deste trabalho.

DEDICATÓRIA

À minha querida esposa e amiga Dilnei Fátima Fogolin,
pelo incentivo nesta desafiadora empresa no campo
da Filosofia e pelo apoio pessoal e profissional.

Aos meus filhos, pais e irmãos,
pelo tempo que lhes furtei na
dedicação a este trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	05
RESUMO.....	07
CAPÍTULO PRIMEIRO – DA DOCTRINA DA FELICIDADE PARA A DOCTRINA DO DEVER.....	09
CAPÍTULO SEGUNDO – O IMPERATIVO CATEGÓRICO COMO A LEGISLAÇÃO UNIVERSAL DO AGIR POR DEVER.....	32
CAPÍTULO TERCEIRO – AUTONOMIA DA VONTADE NA DETERMINAÇÃO DO DEVER.....	56
CAPÍTULO QUARTO – DA HUMILHAÇÃO AO RESPEITO PELA LEI COMO O ÚNICO MOTIVO PARA O AGIR.....	86
CAPÍTULO QUINTO – O RESPEITO COMO UMA <i>FORÇA</i> DA LEI MORAL PARA VIRTUDE E AUTONOMIA DA VONTADE.....	126
REFERÊNCIAS.....	145

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo acompanhar os passos mais significativos do filósofo Immanuel Kant na formulação dos principais conceitos de sua filosofia prática e na exposição da sua idéia de liberdade como autonomia. Esta pesquisa será feita através de duas principais obras da sua filosofia prática, a saber, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática*. Nesse trajeto, procuro expor como Kant descobre uma dialética da razão e uma dinâmica de forças do ânimo que surgem do embate entre a razão e a sensibilidade, por meio da análise de dois sentimentos, a saber, humilhação e respeito. Estes dois sentimentos práticos são apresentados pelo filósofo como efeitos da lei moral e exercem uma *força viva* sobre o ânimo, segundo a analogia desenvolvida por Kant com as forças recém descobertas pela física newtoniana. Mostrarei como na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant apresenta o respeito como um sentimento originariamente prático, o qual é produzido como um efeito da consciência da lei moral em todo ente racional que descumpre o imperativo categórico. Para Kant, o homem deve ser considerado sempre e, ao mesmo tempo, tanto como ente de razão quanto ente físico. Portanto, enquanto ente de razão o homem é capaz de obter conhecimento objetivo por meio de um ato de liberdade transcendental, o qual é realizado pelo entendimento na busca do incondicionado para as condições dadas no objeto. Diante deste feito da razão e como tudo na natureza opera segundo leis, o filósofo buscará uma lei para esta liberdade, a qual será deduzida como a lei moral. Através da leitura da *Crítica da razão prática* busco mostrar como o ente racional é humilhado pela consciência da lei quando descumpre o imperativo categórico. Essa humilhação, segundo Kant, põe em destaque a majestade da lei moral e realça sua dignidade, impondo respeito a todo ente racional finito. Este sentimento será apresentado por Kant como a única possibilidade para o agir moral e para a realização da liberdade como autonomia da vontade. Ao atender o imperativo categórico o ente racional age por dever, portanto, com respeito pela lei moral e, ao mesmo tempo, oferece resistência às pretensões da sensibilidade e aos impulsos do amor de si patológico, elevando o amor de si racional. Ao se reconhecer como potencialmente capaz de realizar autonomia da vontade o homem reconhece sua própria dignidade em relação com os demais entes da natureza. A consciência da lei produz, portanto, dois efeitos sobre o ânimo: o primeiro é um efeito negativo e se dá quando, descumprido o imperativo categórico, são atendidas as inclinações. A consequência é a humilhação do ente racional, pois o homem se vê como não livre. O segundo, no entanto, é um

efeito positivo daquele mesmo ato e mostra o respeito pela lei. Ao ser humilhado na sua consciência de ente racional pela liberdade transcendental, o homem tem destacada a necessidade da própria lei moral como a *ratio cognoscendi* daquela idéia da razão. Diante da possibilidade de realizá-la quando atende o imperativo categórico, descobre a sua própria dignidade como pessoa e o respeito pela lei. Assim, o ente racional tem no sentimento de respeito o único motivo possível para um agir autônomo. Como para Kant a autonomia da vontade é sinônimo de liberdade, o agir por dever é a forma prática da liberdade. Assim, a idéia de liberdade transcendental apresentada na filosofia teórica de Kant pode ter sua realidade mostrada no campo prático como autonomia da vontade. Com este trabalho, após expor o percurso kantiano para a dedução da liberdade prática como autonomia da vontade, procuro também mostrar como Kant, influenciado pela física newtoniana, revela nos sentimentos de humilhação e respeito mais do que simplesmente psicologia, formulando uma verdadeira analogia entre a dinâmica das forças da natureza e a dinâmica das forças internas do ânimo, numa dialética imanente ao humano que conduz a uma postura considerada pelo filósofo como a própria virtude.

FERNANDES, Paulo Cezar. **Sobre respeito e autonomia em Kant**. 2009. 148 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) –Faculdade de Filosofia e Ciências do Campus de Marília – UNESP – Marília, 2007.

RESUMO:

Este trabalho tem por objetivo apresentar alguns conceitos chave da filosofia prática de Kant, especialmente **respeito** e **autonomia**, bem como o caminho percorrido pelo filósofo para formulação de uma possibilidade para a liberdade prática. Esse percurso será investigado principalmente junto de duas obras, a saber, *Fundamentação da metafísica dos costumes* e *Crítica da razão prática*. Nelas Kant apresenta o respeito como um sentimento que é produzido pela consciência da lei moral, a única lei capaz de mostrar a liberdade como autonomia da vontade. Ao lado do respeito Kant apresenta um outro sentimento prático, a saber, a **humilhação**. Defenderei a tese de que ambos os conceitos, respeito e humilhação funcionam como duas **forças** do ânimo que são exercidas pela vontade diante da lei. A análise dos mesmos dar-se-á como sendo duas forças do ânimo descobertas por Kant em **analogia** com o conceito de força física da mecânica newtoniana, e em conformidade com o próprio conceito kantiano de analogia.

Palavras-chave: Immanuel Kant. Lei Moral. Imperativo Categórico. Respeito. Humilhação. Força. Analogia. Dever. Liberdade.

FERNANDES, Paulo Cezar. **Sobre respeito e autonomia em Kant**. 2009. 148 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) –Faculdade de Filosofia e Ciências do Campus de Marília – UNESP – Marília, 2007.

ABSTRACT:

This work aims to present some key concepts of the practical philosophy of Kant, especially respect and autonomy, and the path traveled by the philosopher to formulate a possibility for the practical freedom. This kantian`s path will be investigated mainly from two of most important works, namely, the *Foundations of the Metaphysics of Morals* and *Critique of practical reason*. In this works Kant introduced the respect as a practical feeling that is produced by the consciousness of moral law, the only one able to show practical freedom as autonomy of the will. Beside the respect Kant presents another practical feeling, namely, the **humiliation**. Both concepts operate as two **forces** of the spirits that are exercised by the will face the law. The analysis of the feelings of respect and humiliation as two forces of the will be presented in **analogy** with the concept of physical force, obtained by the philosopher from Newtonian`s mechanics and in according to kantian`s concept of analogy.

Keywords: Immanuel Kant. Moral Law. Categorical Imperative. Respect. Humiliation. Force. Analogy. Duty. Freedom.

CAPÍTULO PRIMEIRO

DA DOCTRINA DA FELICIDADE PARA A DOCTRINA DO DEVER

Embora em suas obras anteriores Kant já ensaiasse uma busca pelos fundamentos de uma razão prática, ou seja, já se encontrasse manifesto em seu pensamento a preocupação com o dilema humano de ente afetado pela natureza e, ao mesmo tempo, para o qual se atribui também arbítrio livre, aporia essa exposta no prefácio da primeira edição da *Crítica da razão pura* (CRP), ou seja, embora desde os escritos pré-críticos Kant busque saber como é possível a todo ente racional finito ter um interesse e, por conseguinte, uma vontade livre, é na sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC) que o filósofo apresenta formalmente sua intenção de investigação dos princípios para um agir moral.

No prefácio da *Fundamentação* Kant expõe claramente o objeto de sua investigação e seu projeto filosófico, a saber, elaborar uma “pura Filosofia Moral” (2004, p. 15). O objeto e o motivo para tal empresa o filósofo encontra no que considera uma manifestação da natureza humana historicamente constatável, e os expõe no seguinte argumento: “Que tenha que haver uma tal filosofia, ressalta com evidência da idéia do dever e das leis morais” (2004, p. 15).

É na *Fundamentação* que o filósofo buscará os fundamentos primeiros do agir moral, e onde falará pela primeira vez como a conquista do sentimento de respeito pela lei moral, a partir do sentimento de humilhação que a consciência da lei impõe a todo ente racional finito que não atenda ao seu imperativo categórico, pode produzir uma determinação autônoma e mostrar a racionalidade de um ente também afetado pela sensibilidade como é o homem. Em outras palavras, Kant está em busca de um motivo para o agir moral, ou como a lei moral pode, por si só, ser um motivo suficiente para o agir e, assim, como é possível a liberdade.

Desta forma, é na *Fundamentação da metafísica dos costumes* que Kant formula o imperativo categórico, segundo Heiner Klemme¹, como “um importante princípio sistemático

¹ Todas as citações de Heiner Klemme são feitas a partir do curso “Respeito e Autonomia – o caminho de Kant da *Crítica da razão pura* à *Fundamentação da metafísica dos costumes*”, ministrado nos dias 09, 10 e 11/08/2006, durante o II COLÓQUIO DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA – Kant e o kantismo: heranças interpretativas, promovido pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia Ciências – Unesp – Campus de Marília. Para mais sobre Kant por Heiner Klemme ver: *Kant und die Zukunft der Europäischen Aufklärung*. Walter de Gruyter Inc, Berlim, June 2009; *The Reception of British Aesthetics in Germany: Seven Significant Translations, 1745-1776*. Continuum Intl Pub Group, Londres, May 2001.

moral” (2006, p. 01), e, assim, pode o filósofo crítico desenvolver o seu pensamento no sentido de demonstrar como são possíveis juízos morais e, por conseguinte, elaborar uma doutrina dos deveres e das obrigações.

Segundo a leitura de Klemme, a *Fundamentação* apresenta uma diferença significativa em relação à obra antecessora do filósofo crítico, a saber, a *Crítica da razão pura*. Enquanto nesta “Kant defende o ponto de vista de que somos motivados a cumprir nosso dever porque receberemos a felicidade por nossa ação virtuosa” (2006, p. 01), naquela o filósofo irá formular uma doutrina moral “com base na *Initia philosophiae practicae primae* (1760), de Alexandre Gottlieb Baumgarten” (KLEMME, 2006, p. 01), texto do qual se valia Kant para suas lições sobre ética.

Por isso, de acordo ainda com Klemme, enquanto na *Crítica da razão pura* encontramos alguns resquícios de uma filosofia eudemonista:

Na *Fundamentação*, ao contrário, muda radicalmente sua interpretação. Agora ele defende que agimos sozinhos moralmente a partir do respeito pela lei moral. A diferença decisiva entre ambos textos diz respeito, portanto, à teoria da motivação moral. Apenas na *Fundamentação* Kant afirma que a razão pura é prática mesmo e liga-nos subjetivamente com o sentimento de respeito à lei moral. Com isso é dado o passo decisivo à ética da autonomia, como oportunamente também é denominada a ética de Kant. Com a doutrina do sentimento de respeito Kant defende, pois, pela primeira vez no decorrer do desenvolvimento de sua filosofia política, a interpretação de que o homem age autonomamente: como ser puro da razão o homem apresenta não só o vínculo obrigatório moral; como ser puro da razão, de certo modo, ele se motiva a agir segundo a lei moral. (KLEMME, 2006, p. 01).

Tal asserção se justifica pelo fato de o próprio Kant entender, ainda na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que estaria em “busca da fixação do *princípio supremo da moralidade*, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral” (FMC, 2004, p. 19). Esse princípio será apresentado como o fundamento para todo o agir prático “que já está sempre contido, ainda que confusamente, na consciência da ação moral” (HÖFFE, 2005, p. 186).

Embora bastante explícito o objetivo desta obra, sabe-se, no entanto, que o acabamento desse projeto só será dado pelo filósofo através da sua obra *Crítica da razão prática* (CRPr). Com efeito, é na segunda crítica que Kant deduzirá o sentimento de respeito pela lei moral como o único motivo possível para um agir autônomo.

Para a exposição do trajeto percorrido pelo filósofo desde a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, importa lembrar que Kant considera o homem tanto como ente de razão e, ao mesmo tempo, quanto ente da natureza. Assim, já na *Fundamentação* Kant assume a mesma posição heurística adotada na *Crítica da razão pura*, onde expôs a necessidade de se

distinguir todo objeto do conhecimento como fenômeno ao mesmo tempo em que coisa em si. Esse ponto de vista investigativo da realidade objetiva será também assumido por Kant para investigação do homem como ente de liberdade na *Crítica da razão prática*.

Como um dos objetivos deste trabalho é investigar o percurso do filósofo nesta empresa em busca da possibilidade de um agir livre para todo ente racional, limitar-me-ei às duas obras mais importantes dessa trajetória, a saber, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática*.

Logo no “prefácio” da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant, ao justificar a necessidade de uma metafísica como ciência para se buscar a fonte dos princípios práticos que podem ser encontrados *a priori* na razão humana, afirma que tal empreendimento deve ser intentado a fim de que seja alcançada a “norma suprema” (2004, p. 16) do exato julgamento dos costumes:

Pois que aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja *conforme* à lei moral, mas tem também que cumprir-se *por amor dessa mesma lei*; caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando ações conformes à lei moral, mas mais vezes ainda ações contrárias a essa lei. (FMC, 2004, p. 16).

Neste trecho da investigação o filósofo ainda não se encontra de posse do conceito que irá lhe propiciar a dedução daquele objetivado princípio supremo da moralidade, pois, se ao final dessa empreitada na *Crítica da razão prática*, Kant terá no conceito de respeito pela lei moral o fundamento de todo agir com moralidade, na abertura de sua *Fundamentação* o filósofo vê como moralmente boa uma ação por amor à lei.

Assim, o caminho crítico percorrido por Kant desde a idéia de liberdade chamada na *Crítica da razão pura* liberdade transcendental, a saber, aquele movimento da razão em busca de um incondicionado para as condições dadas num objeto sensível, a qual segundo o filósofo no prefácio da *Crítica da razão prática* constituiria o “**fecho da abóbada** de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa” (2003, p. 05), será retomado na segunda crítica com uma análise do conceito de vontade.

Para o filósofo nada mais razoável na busca pela fundamentação da liberdade prática do que a investigação do conceito de vontade, a saber, a investigação do querer, pois “a faculdade de agir segundo a representação de leis chama-se também vontade, de modo que a razão prática não é outra coisa que a faculdade de querer” (HÖFFE, 2005, p. 188).

Para isso, Kant buscará pela condição mais elevada dessa faculdade da volição, a qual, segundo ele, não pode ser encontrada em nenhum outro conceito, senão no de boa vontade,

porque, segundo o filósofo, uma boa vontade é a única coisa neste mundo e fora dele que é possível pensar como boa sem limitação:

Neste mundo, e até mesmo fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**. [...] Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de *felicidade*, dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba, se não existir também a boa vontade que corrija a sua influência sobre a alma e juntamente todo o princípio de agir e lhe dê utilidade geral. [...] e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio facto de sermos dignos de felicidade. (FMC, 2004, p. 21).

Percebe-se o esforço de Kant para desvincular o motivo do agir do conceito de felicidade. De acordo com Klemme: “só na *Fundamentação* serão respondidas a questão da fundamentação de nossos deveres morais e a questão da fundamentação de nossa motivação moral por meio da idéia da autolegislação (autonomia) de um ser racional” (2006, p. 01).

Na *Fundamentação* Kant irá concluir que o valor da boa vontade se encontra nela mesma, pois nada lhe pode acrescentar algum valor nem tampouco lhe diminuir a apreciação, ou, ainda, nada existe que lhe possa dotar de um caráter de utilidade ou de inutilidade. Nem se pode, tampouco, acrescentar ou retirar esse valor próprio da boa vontade, já que, ainda que se tentasse, “ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor” (FMC, 2004, p. 23).

Nesta sua investigação sistemática dos fundamentos da moralidade, além de se afastar do eudemonismo, como nos ensina Victor Delbos, “Kant refuta qualquer participação do utilitarismo na constituição do seu conceito de virtude” (1969, p. 75). A virtude, como o filósofo concluirá na sua obra *Metafísica dos costumes – Introdução à doutrina da virtude* (MC/DV), será considerada a firme determinação da vontade no sentido do dever e “a utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor” (MC/DV, 2004, p. 23). Por isso é que “uma defesa fundamental ou uma crítica da ética kantiana tem de começar aqui” (HÖFFE, 2005, p. 191), a saber, pelo conceito de vontade.

Para Kant, “a vontade não é nada de irracional, nenhuma força obscura desde a profundidade oculta, mas algo racional [*Rationales*], a razão [*Vernunft*] com respeito à ação” (HÖFFE, 2005, p. 188). Por conseguinte, a vontade pode ser pressuposta nos homens como necessária para o agir segundo aquela idéia de liberdade transcendental. Pela consideração dos homens como entes de vontade, pode concluir o filósofo que a verdadeira finalidade da natureza em todo ente racional não é a mera conservação ou seu bem-estar, a felicidade, enfim, pelo menos como entendida pela maioria dos homens, mas, todo ente racional deve ter uma outra finalidade pela liberdade.

Para Kant, se o fim último de todo homem fosse a felicidade, como mero atendimento do bem-estar, o instinto nos governaria com muito mais eficiência (FMC, 2004, p. 24). Para o filósofo crítico quem de fato governa o agir humano é a razão, a qual, no seu uso prático, ou seja, mediante vontade, mostra uma faculdade capaz de conferir imputabilidade para todo agir. Então, “qual pode ser a destinação da razão, senão produzir uma vontade boa, não para satisfação que ela dá aos desmandos da inclinação, mas para ela mesma e sua disposição própria?” (DELBOS, 1969, p. 261).

Esse pressuposto de uma faculdade como a vontade que mostra a capacidade de a condição humana avançar para além dos limites da sua constituição física, pressuposto o qual identifica no homem uma conformidade a fins para além da sua condição como ente da natureza, como ente moral, portanto, para além de sua determinação pelas inclinações e tendências, é o ponto de partida para a investigação dos princípios de uma legislação moral e, por conseguinte, da própria liberdade.

Para isso ele investigará a eficiência da razão na determinação da vontade em busca do atendimento da felicidade, bem como se o atendimento pleno às necessidades da existência física pode ser o único objeto para uma razão prática:

Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objectos e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma – a razão – em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos. Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser, contudo, o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade. (FMC, 2004, p. 25).

Se a razão existe como capacidade de influenciar a vontade e não nos foi dada para buscar felicidade como satisfação plena do mero bem-estar, já que, segundo Kant, um instinto natural seria muito mais eficiente, conseqüentemente, a razão seria uma faculdade que determina a vontade para além da sua instrumentalização como meio para fins considerados bons. Portanto, a razão é uma faculdade da vontade como boa em si, como o bem supremo de uma razão prática. Por conseguinte, na vontade, como “a intenção, resta, pois, o elemento característico da moralidade” (DELBOS, 1969, p. 260).

Mas como Kant resolveria a questão da justificação moral da vontade como o princípio do agir? Segundo Klemme, a resposta pode ser obtida investigando o *Nachschrift*, pois nesses escritos das aulas sobre filosofia moral ministradas pelo filósofo nos anos 1770, Kant irá concluir

que: “Em vista de nossas ações livres, é necessário uma regra pela qual elas estejam em unissonância e essa é a regra moral” (2006, p. 03). Se, como visto acima da dedução kantiana na *Fundamentação*, a felicidade não pode ser um fim para o gênero humano, porque contingente, então devemos ser morais porque há uma finalidade outra que obriga todo o gênero, a saber, uma finalidade vinculada à liberdade do arbítrio, portanto, ligada ao conceito de dever.

Se este era o pensamento do filósofo nos anos 70, na *Fundamentação* Kant irá concluir:

Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas ações e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito do **Dever** que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara. (FMC, 2004, p. 26).

De posse do conceito de boa vontade como algo altamente estimável em si mesmo, Kant irá alcançar o conceito de dever. Segundo ele, o conceito de dever contém já em si mesmo o conceito de boa vontade, pois o atendimento daquele torna esta mais clara. Para o filósofo, mediante o conceito de dever os obstáculos das afecções subjetivas, ao invés de ocultarem a boa vontade, ao contrário, ressaltam-na e a fazem mostrar por contraste, pois uma boa vontade é necessária para que sejam superadas as inclinações e seja realizado o dever.

Kant, mediante o conceito de boa vontade realiza a passagem para o conceito de dever. Para ele, o conceito de dever contém em si o conceito de uma boa vontade necessária à superação dos obstáculos que se encontram no caminho da realização do dever. Quando alcançado, o dever expõe a boa vontade sempre mais elevada, pois somente ela pode fazer com que sejam livremente superadas as limitações e os obstáculos subjetivos, mostrando, assim, o seu inestimável valor para a consideração de todo ente racional como imputável, unicamente para o qual é cabível o conceito de dever.

Na investigação do conceito de dever, Kant busca pela diferença entre as ações praticadas unicamente por dever e aquelas em que se permite também a influência das inclinações e tendências, “pois é fácil então distinguir se a ação conforme ao dever foi praticada por dever ou com intenção egoísta” (FMC, 2004, p. 27).

Ações praticadas por dever devem se dar sem influência de qualquer outra motivação, senão o próprio dever, pois “o que constitui a boa vontade não é a atitude de atender tal ou qual fim, não é o sucesso no cumprimento de tal ou qual obra, é pura e simplesmente seu valor mesmo, ou seja, que ela tenha seu próprio valor, não do resultado de sua ação, mas somente da

ação em si mesma e da máxima que a inspira” (DELBOS, 1969, p. 259). “A boa vontade é aquela que age por dever” (DELBOS, 1969, p. 262).

Mas, ainda que agisse segundo o dever, Kant entende necessário distinguir entre ações realizadas em conformidade com o dever e ações praticadas por dever (FMC, 2004, p. 27). Visando essa distinção, o filósofo irá concluir que há máximas de ação que são postas por dever e, portanto, com moralidade e máximas de ação postas em conformidade com o dever, como as do cuidado de si. Máximas do cuidado de si não são morais, pois para elas todos têm natural inclinação.

A conservação da vida além de ser um dever é, além disso, uma coisa para a qual cada um também tem uma inclinação imediata. Por isso mesmo o cuidado que cada um dedica, às vezes ansiosamente, à conservação de sua própria existência, não tem nenhum valor intrínseco e não pode exprimir nenhuma moralidade, mas somente conformidade com o dever. Assim, “Kant distingue entre ações em conformidade com o dever e ações praticadas por dever. Apenas as últimas refletem mérito no agente” (WALKER, 1999, p. 20).

Para emoldurar a diferença entre agir em conformidade com o dever e agir por dever, relativamente ao dever para consigo mesmo, Kant irá apresentar um exemplo de um homem infeliz porque as contrariedades e o desgosto lhe roubaram o prazer de viver, desejando, por isso, do fundo da alma, o fim de sua existência. Contudo, embora sofrendo, este homem conserva a sua vida por entender que assim lhe exige o dever, mesmo sem a amar, preservando-a, não por inclinação ou por medo da morte, mas simplesmente por dever.

Somente a máxima posta por dever contém verdadeira expressão da moralidade. No exemplo de Kant, apesar de desgostoso com sua existência o homem infeliz age por dever e preserva sua vida, enfrentando a tendência ao suicídio que o livrasse do sofrimento (FMC, 2004, p. 28). Esta ação pode ser considerada moral, pois para Kant “os homens conservam a sua vida *conforme ao dever*, sem dúvida, mas não *por dever*” (FMC, 2004, p. 27). O homem infeliz que preserva sua vida por respeito à humanidade em si age por dever e, pois, com moralidade.

Quanto ao dever para com os outros, acrescenta o filósofo que, não obstante a caridade seja, de fato, um dever, quem com sua prática se compraz, embora aja em conformidade com o dever, ainda assim não age com moralidade, pois comprazer-se com a benevolência faz dela uma ação eudemonista como qualquer outra e, embora seja uma ação em conformidade com o dever, não é, porém, uma ação por dever.

Portanto, para o filósofo a satisfação e contentamento auferidos com a ação caridosa podem ser equiparados a qualquer outra inclinação, pois o homem caridoso que goza também um prazer mediante seu ato afasta o caráter de moralidade de sua ação, “pois à sua máxima falta o

conteúdo moral que manda que tais acções se pratiquem, não por inclinação, mas *por dever*”. (FMC, 2004, p. 28).

Kant conclui este raciocínio dizendo que um sujeito somente veria seu ato caridoso coberto por um brilho de moralidade, se houvesse, por um velado desgosto pessoal da vida, apagado em si toda e qualquer compaixão que pudesse um dia ter conservado pela sorte alheia. Assim, se mesmo totalmente refratário a qualquer sentimento compassivo em relação ao outro e embora não conservasse mais nenhuma inclinação ou prazer pessoal que o afetasse para a ação fosse a ele solidário, revestiria seu ato de “autêntico valor moral” (FMC, 2004, p. 28).

Embora para Kant seja uma obrigação de cada um assegurar a própria felicidade, posto que a total ausência de contentamento com o próprio estado poderia se tornar “uma grande *tentação para a transgressão dos deveres*” (FMC, 2004, p. 29), porque todos têm por si mesmos a mais forte inclinação para a felicidade, pois esta é uma idéia na qual todas as inclinações se encontram reunidas, essa busca por si só não constitui uma ação moral.

Para o filósofo, a máxima de buscar exclusivamente a felicidade contém por si só uma contradição, pois a felicidade total, como a satisfação plena dos anseios da vida no presente e no futuro é uma idéia inexecutável. A dedicação exclusiva do sujeito na busca pelo atendimento de um item subjetivamente necessário para sua felicidade o impediria de atender alguma outra inclinação, de sorte que estaria sempre insatisfeito. Por isso é que o atendimento das inclinações como busca para a felicidade não constitui um dever de moralidade, mas sim de autocontentamento (FMC, 2004, p. 29).

Para essa distinção entre moralidade e felicidade, acrescenta Kant:

É sem dúvida também assim que se devem entender os passos da Escritura em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico*, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de acção e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado. (FMC, 2004, p. 30).

O filósofo irá estabelecer já a partir da *Fundamentação* uma distinção entre sentimento prático e sentimento patológico. Essa distinção será mantida por toda a *Crítica da razão prática*. Para Kant, todo sentimento prático decorre exclusivamente da razão e o sentimento patológico advém das afecções sensíveis.

Por isso, para Kant pode ser estabelecida uma analogia entre a máxima cristã de amor para com o inimigo e a moralidade da ação que se encontra no agir por amor ao dever. O filósofo identifica a relação entre o amor ao inimigo e o amor prático ao dever. Porque ambos não decorrem de qualquer inclinação, mas até mesmo em ambos os casos haveria aversão natural, a

necessidade contida em ambos os sentimentos é que faz deles um dever: o primeiro um dever cristão; o segundo um dever moral.

Dessa forma, Kant explicita ainda mais o seu conceito de moralidade ao se referir à recomendação retratada pelo evangelista, como sendo um exemplo de amor *prático*, o qual, portanto, reside na boa vontade, pois “a perfeição moral de uma boa vontade é uma perfeição de forma, e a forma é a do amor prático” (HARE, 2003, p. 213).

Para o filósofo crítico só o amor ao inimigo pode ser ordenado, já que amor prático. Este somente pode ser encontrado numa boa vontade e em nenhuma outra faculdade do ânimo. Por ser amor prático, Jesus pode perguntar, ainda por intermédio do evangelista Mateus: “com efeito, se amais aos que vos amam, que recompensa tendes?” (Mt, 5:44).

Se a perfeição moral de uma vontade é observada tão somente na forma do agir, e “*não no propósito* que com ela se quer atingir” (FMC, 2004, p. 30), por conseguinte, o valor da ação por dever reside apenas e tão-somente no princípio da vontade, o qual deve ser apenas formal. Uma vontade movida por dever e, pois, válida universalmente, não pode ser determinada por nenhum móbil *a posteriori* da sensibilidade, mas tão-somente num móbil *a priori*, a saber, antes de qualquer experiência, para que seja absolutamente isenta de influências do ânimo. “E, uma vez que ela tem de ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a acção seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material”. (FMC, 2004, p. 30).

A única condição possível da moralidade é que o princípio de sua máxima forneça somente a forma para a ação. Por conseguinte, a ação praticada por dever tem seu valor moral não na finalidade ou no motivo para o agir, mas unicamente no fato de que sua máxima seja assente tão-somente no *princípio da vontade*, abstraindo-se quaisquer objetos ou fins.

Por isso, para Kant:

Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei. Pelo objecto, como efeito da acção em vista, posso eu sentir em verdade inclinação, mas nunca respeito, exactamente porque é simplesmente um efeito e não a actividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de um outro; posso quando muito, no primeiro caso, aprová-la como favorável ao meu próprio interesse. Só pode ser objecto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer a simples lei por si mesma. (FMC, 2004, p. 31).

Kant realiza a transição do conceito de boa vontade para o conceito de dever. Se a moralidade de uma ação é mostrada por um valor intrínseco ao próprio ato, somente uma vontade boa em si mesma pode conter moralidade. Como o conceito de dever, segundo o

filósofo, não apenas contém o de boa vontade, mas, sempre que alcançado aquele esta é, por conseguinte, exposta ainda mais iluminada, no conceito de dever é que o filósofo irá buscar as condições para o desenvolvimento da sua Ética e Política.

Segundo Kant, inclinação é o efeito de um objeto sobre a vontade. No entanto, respeito é atividade própria da vontade. Enquanto a inclinação é afetada pelo objeto, a vontade determina o agir por respeito. Por conseguinte, só pode constituir um dever aquilo que está ligado à vontade como causa, nunca como efeito. Como o que unicamente se liga à vontade como causa do agir é o respeito, todo dever exprime a necessidade de uma ação, pois confere meramente a forma do agir e pode obrigar universalmente.

Kant conclui que uma ação *por dever* se dá, exclusivamente, por respeito à lei e por isso pode ser considerada universalmente prática. Por outro lado, uma ação pode ser *conforme ao dever* e, não, *por dever*. Neste caso, a ação dar-se também em função do objeto para o qual dirijo a minha vontade e conterà também inclinação. Assim, “a razão não é verdadeira e especificamente prática, senão quando ela é pura; quando ela é constituída como tal pela idéia de uma lei incondicionada” (DELBOS, 1969, p. 370).

O agir por dever é identificado pela máxima determinante da ação, a qual deve ser posta somente por respeito à lei, portanto, mediante atividade própria da pura vontade como a faculdade de ser causa das próprias representações. Somente assim, ao agir unicamente pela forma da lei a vontade pode adquirir capacidade de se tornar universal.

No atendimento do dever a vontade nunca age em virtude de um objeto ou finalidade. Dever só pode ser aquilo que está ligado à minha vontade como princípio e nunca como efeito; não aquilo que serve à minha inclinação, mas, o que a domina. Desta forma, segundo a lição de Leonel Ribeiro dos Santos, Kant revela o caráter “legislativo de sua filosofia moral” (SANTOS, 1994, p. 561).

De acordo com o filósofo crítico:

Ora, se uma acção realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objecto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objectivamente, e, subjectivamente, o *puro respeito* por esta lei prática, e por conseguinte a máxima* que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações. (FMC, 2004, p. 31).

Kant pretende mostrar a capacidade de uma vontade ser prática. Para isso, ela necessita, como todo o agir, tanto de um móbil subjetivo, quanto de uma lei objetiva. Assim, para que uma ação possa ser considerada moral, a saber, oriunda de uma razão prática, nada pode determinar a vontade senão unicamente a forma de uma lei universal.

Como uma ação por dever não pode conter nenhuma influência das inclinações, por conseguinte, não pode contemplar qualquer objeto sensível da vontade. Portanto, objetivamente, nada mais lhe resta senão a própria lei que determina aquela ação como necessária e, subjetivamente, a “máxima” que determina a ação em conformidade com aquela lei, ou o respeito pela lei.

Para Kant:

*Máxima é o princípio subjectivo do querer; o princípio objectivo [isto é, o que serviria também subjectivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar] é a lei prática. (*Nota de Kant*). (FMC, 2004, p. 31).

Se a razão fosse a soberana do agir humano inexisteriam princípios subjetivos do querer, pois todos os homens desejariam, também subjetivamente, o que assim lhes determina objetivamente a lei moral. Ocorre que os entes racionais são igualmente afetados pelas inclinações, por isso necessitam de máximas como princípios subjetivos do querer. A lei moral permanece como princípio objetivo do querer e determinando, na consciência de cada um e de todos, o imperativo categórico, “o procedimento para testar essas regras subjetivas, isto é, para testar sua capacidade de universalização” (TERRA, 2004, p. 12).

Kant afirma que:

O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da acção que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado. (FMC, 2004, p. 31).

Como vimos, o agir *por dever* não se dá em função de qualquer objeto ou finalidade. Portanto, nem mesmo uma ação por inclinação virtuosa é uma ação *por dever*. Para Kant, por qualquer objeto ou fim posso ter somente aprovação ou amor, portanto, inclinações, mas, nunca, respeito. Só pode ser objeto de respeito aquilo que se encontra como princípio da própria faculdade de agir, a saber, simplesmente a lei prática.

O dever é ordenado objetivamente pela lei prática em si mesma. Subjetivamente, o dever pode ser atendido unicamente mediante a máxima da ação que evidencie o respeito pela lei. Portanto, uma ação moral “é realizada não apenas conforme um princípio objetivo de determinação válido universalmente, mas também pelo dever, como um sentimento de respeito pela própria lei moral” (TERRA, 2004, p. 14).

Por conseguinte, nada senão a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da acção*. (FMC, 2004, p. 31).

A excelência da moralidade só se evidencia num ente que pode representar uma simples forma legislativa e é capaz de realizá-la por respeito. Portanto, para Kant somente os seres humanos têm condições de alcançar uma representação como a de uma lei incondicionada e, com ela, o fundamento de uma faculdade como a vontade, a qual é a própria condição para toda máxima subjetiva para o agir.

Neste ponto da *Fundamentação* o filósofo já acena para uma investigação que ocuparia grande parte da *Crítica da razão prática*, a saber, o conceito de sentimento de respeito pela lei moral, o qual será mais detidamente analisado inclusive em sua fonte e origem, na sua segunda obra crítica. No entanto, a racionalidade já se apresenta como o pressuposto fundamental de sua filosofia, pois somente na humanidade é possível a simples representação de uma lei determinar a vontade para o agir, mediante apenas a “consciência de sermos internamente coagidos a agir de acordo com máximas universalizáveis” (LOPARIC, 2003, p. 478).

Relativamente ao sentimento de respeito, embora o filósofo sinta a necessidade de melhor aprofundá-lo como conceito na *Crítica da razão prática*, ainda na *Fundamentação* expõe:

Poderiam objectar-me que eu, por trás da palavra *respeito*, busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão. Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que se *produz por si mesmo* através de um conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo. (Nota de Kant). (FMC, 2004, p. 32).

Embora Kant reconheça ser o respeito também um sentimento, o que o difere dos demais sentimentos e lhe outorga autoridade para determinar o agir mediante a simples forma da lei é o fato de ser um sentimento produzido conceitualmente pela razão. Portanto, não um sentimento adquirido mediante alguma inclinação ou tendência, mas exclusivamente pela própria faculdade racional como a capacidade universal do agir.

De acordo com Paton, para Kant o sentimento de respeito² surge porque eu tenho consciência que minha vontade é subordinada pela lei sem intervenção de qualquer objeto do sentido (1971, p. 64). No entanto: “O grande erro das escolas do senso moral é supor que a lei é obrigatória porque sentimos respeito. Nenhum sentimento pode ser a base da obrigatoriedade, mas a lei deve ser o fundamento de uma emoção moral específica. Para Kant, agir fora do respeito pela lei é o mesmo que agir fora do dever ou do amor pelo dever ou do amor pela lei em si mesma” (PATON, 1971, p. 65).

² O vocábulo aparece no texto kantiano como *Achtung*, e, de acordo com Paton, pode ser transcrito do latim como *reverentia*, *observantia* (1971, p. 65, nota 2).

Para Delbos, a faculdade de discernimento do bem não é um saber, mas um sentimento (DELBOS, 1969, p. 85), um sentimento prático. Por ser prático, o respeito é um sentimento distinto de qualquer outro oriundo da inclinação ou do medo, pois é concebido não por qualquer influência externa à razão, mas em virtude da própria consciência da vontade como a faculdade do agir em si, portanto, da consciência da liberdade. Como para Kant tudo na natureza age segundo leis, a vontade, como a liberdade, também necessita de uma lei puramente formal como a lei moral.

Aquilo que eu reconheço como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objecto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. (Nota de Kant) (FMC, 2004, p. 32)

Kant conclui que o sentimento de respeito é um efeito da consciência da subordinação da vontade a uma lei. É, portanto, o respeito que permite a todo ente racional reconhecer unicamente na lei prática a determinação imediata para o agir. Respeito é a consciência desta determinação universal da lei, a saber, da subordinação de todo ente racional, portanto, de um ente capaz de atividade própria, a uma lei, apenas pelo efeito objetivo da mesma sobre todo sujeito, sem nenhuma outra representação subjetiva, seja oriunda de inclinação ou do temor.

Kant não está em busca da causa da lei moral. Para o filósofo, ela decorre, penso, da conclusão de que, se tudo na natureza age segundo leis, há que haver, necessariamente, uma lei para aquela idéia de liberdade transcendental deduzida na *Crítica da razão pura*. Para Kant, é essa liberdade teórica que permite a todo ente racional buscar o incondicionado diante das condições dadas num objeto do conhecimento.

No entanto, se há falar-se em *dever*, portanto, em imputação a um ente capaz de conhecimento objetivo, há que haver também uma lei para um arbítrio livre. Na *Crítica da razão prática* Kant está em busca da exposição e esclarecimento dessa lei. Por fornecer unicamente a forma do agir, portanto, por ser capaz de universalidade, a única lei capaz de mostrar a liberdade prática é a lei moral. Neste sentido, ela surge como um *factum* da razão, ou, segundo a interpretação de Guido de Almeida, como “a consciência da lei moral” (ALMEIDA, 1998, p. 47).

Segundo Kant:

Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, [...]. (CRPr, 2003, p. 107).

Com o conceito de *factum da razão* Kant realiza uma passagem para a razão prática, pois aquela idéia de liberdade transcendental que na *Crítica da razão pura* faculta o ato de se buscar o incondicionado para as condições dadas no objeto, conduzirá à idéia de liberdade prática baseado “na consciência que um agente racional tem da espontaneidade de seus juízos” (ALMEIDA, 1998, p. 47).

Na busca pela descoberta de uma lei para a liberdade transcendental, Kant empreenderá uma investigação sobre a relação entre liberdade prática e lei moral:

Também a lei moral é dada quase como um *factum* da razão pura, do qual somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo, na suposição de que também na experiência não se podia descobrir nenhum exemplo em que ela fosse exatamente seguida. Logo a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente apoiada, e, pois, ainda que se quisesse renunciar à certeza apodíctica, <nem> ser confirmada pela experiência e deste modo ser provada *a posteriori* e, contudo, é por si mesma certa. (CRPr, 2003, p. 159).

Se a realidade objetiva da lei moral não pode ser demonstrada por um esforço da razão teórica, no entanto, como procurarei expor mais adiante, nos domínios de uma razão que é também prática, ela é um juízo apodíctico, a saber, um juízo vinculado à consciência de sua necessidade.

Kant apresentará a lei moral como um *factum* da razão, porque, além de a experiência não fornecer algum exemplo de moralidade, portanto, a lei moral não pode ser inferida da experiência, no entanto, a constatação da liberdade transcendental como um feito de racionalidade mostra a necessidade de uma lei como a lei moral, portanto, sua certeza, embora não possa ser demonstrada *a posteriori*.

Através da análise do conceito de vontade, o qual é necessário para todo ente que se diz cognoscente, Kant apresentará a idéia da liberdade como a *ratio essendi* da lei moral. Com ela, a própria lei moral será apresentada como a *ratio cognoscendi* da liberdade. “Porém (como se pode facilmente vê-lo) não para o fim do uso teórico e sim do uso prático da razão”. (CRPr, 2003, p. 189). Desta forma, a liberdade conquistará estatuto de realidade objetiva no campo de uma razão que, além de teórica, é também prática.

O sentimento de respeito é para Kant a consciência da subordinação da vontade subjetiva a uma lei objetiva. Por isso, nenhum homem deixa de reconhecer o dever mesmo

quando não o atenda, pois a ausência total do seu reconhecimento, ou seja, a indiferença moral, transforma o homem num mero animal (PATON, 1971, 118). Segundo ainda Paton³: “como ele mesmo diz, nenhum homem é totalmente destituído de sentimento moral; para ele estar totalmente insusceptível a esta sensação, este deveria estar moralmente morto” (PATON, 1971, p. 18).

De acordo com Klemme, para o Kant dos anos 70, “o sentimento moral é uma capacidade de se afetar por meio de um juízo moral” (KANT *apud* KLEMME, 2006, p. 04). Mas, ainda segundo Klemme, nos anos 70:

Não fica claro, como em outros lugares do *Nachschrift*, qual relação exatamente o “motivo” da ética tem com o sentimento moral “a partir do *bonitaet* interno da ação” (2004, 105): este sentimento é causado pela razão pura em nós, como mais tarde na *Fundamentação*, Kant afirma com sua doutrina do sentimento de respeito? Como sempre a resposta a esta questão pode aparecer. Em todo caso, Kant não recorre ao conceito de respeito para esclarecer a relação entre entendimento (razão) e sentimento moral. Ora, em um único lugar Kant expõe este pensamento quando fala que a “humanidade em nossa pessoa [...] é um objeto do sumo respeito e inviolável em nós” (2004, p. 228).

A causa do respeito, por sua vez, segundo Kant não pode ser encontrada senão exclusivamente naquilo que determina por si mesmo a vontade, como a faculdade universal do agir, a saber, unicamente na lei moral. Respeito é a representação de um valor que causa dano ao amor-próprio. “Como princípio, o amor-próprio toma a felicidade pessoal como determinação maior do arbítrio” (HECK, 2000, p. 134) e Kant está justamente a buscar outra fundamentação para o agir, enquanto faculdade exclusivamente humana, que não a felicidade.

Para Klemme:

Kant é convicto de que a moral tem a função de definir legalmente a liberdade das pessoas, porque a humanidade em nossa pessoa é objeto de um respeito incondicional. A razão, não o sentimento, é o *principium diiudicationis* da moral. Kant também é convicto de que a lei moral precisa ser apresentada completamente pura e sem referência aos motivos sensíveis, com isso ela pode estender em nós toda sua força motivacional. Evidentemente Kant pensa que ela faz isso na forma de sentimentos morais, que representam os móveis para a moral (KLEMME, 2006, p. 06).

No entanto, de acordo com Francisco Javier Herrero, “se Kant chama o respeito à lei de sentimento moral, isso não quer dizer que para a fundamentação da moral se invoque agora um princípio sensível” (1991, p. 35), pois, sendo o respeito uma representação racional que causa dano ao amor-próprio, embora tenha algo de análogo com a inclinação e o temor, não decorre da sensibilidade como estes, e, por conseguinte, é exclusivamente um efeito da racionalidade, não das inclinações: respeito prático, não patológico.

³ Todos os textos originais em inglês e francês foram por mim traduzidos.

De acordo com Kant:

O *objecto* do respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos *a nós mesmos*, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, ela é uma consequência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação. (Nota de Kant). (FMC, 2004, p. 32).

Embora Kant não esteja em busca da causa da lei moral, segundo Herrero, “o móvel da ação moral é o respeito à lei” (1991, p. 35). Assim, unicamente a lei prática pode ser objeto do respeito, porque sua necessidade é mostrada no fato de ser a condição da própria faculdade do agir. Enquanto lei que tem sua origem exclusivamente na vontade de entes racionais finitos, ela independe de quaisquer outros objetos ou móveis inerentes à faculdade de desejar, portanto, ela subordina sem qualquer deferência ao amor-próprio.

Assim, segundo Kant:

Todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da rectidão, etc.), da qual essa pessoa nos dá o exemplo. Porque consideramos também o alargamento dos nossos talentos como um dever, representando-nos igualmente numa pessoa de talento por assim dizer o *exemplo duma lei* (a de nos tornarmos semelhantes a ela por meio do exercício), é isso que constitui o nosso respeito. Todo o chamado *interesse* moral consiste simplesmente no *respeito* pela lei. (Nota de Kant). (FMC, 2004, p. 32).

Para Kant, como veremos mais adiante na *Fundamentação* (FMC, 2004, p. 47), porque tudo na natureza age segundo leis, por conseguinte, a existência de uma lei despida de qualquer finalidade senão a sua própria letra é a condição do bem excelente que se chama moral. Este bem só pode ser constituído pela representação de uma lei que nada mais contenha senão sua própria forma em si mesma e que, portanto, só pode se realizar num ser racional livre, pois “a sensibilidade tampouco pode ser um móvel positivo” (HERRERO, 1991, p. 36).

Kant apresenta o fundamento do respeito por uma tal lei como um sentimento diferente de qualquer outro, que possa ser despertado em decorrência da inclinação ou do medo, já que tal fundamento é constituído exclusivamente pela consciência da subordinação de um ente racional, o qual carrega em si a idéia de liberdade, à forma de uma lei prática. Assim, “a consciência do dever constitui, em Kant, a consciência de uma oposição real – seja como autocoação, seja como coerção externa – entre duas determinações volitivas fundamentais, o que pressupõe a vontade de um sujeito em condições de tê-las” (HECK, 2000, p. 133).

Quanto ao embate entre razão e sensibilidade, Kant afirma:

O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito:

são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade. (FMC, 2004, p. 37).

Embora tenha o homem, como ente racional, condições de reconhecer mediante o sentimento moral e através da noção de dever que há uma lei que norteia o que é bom e mau, assim como o que é conforme ao dever e o que lhe é contrário, a saber, a lei moral, ele sente em si mesmo um forte contrapeso das necessidades e inclinações a essa consciência moral. No entanto, essa consciência existe nele como um “*tribunal interno* [...] diante do qual os seus pensamentos se acusam ou se desculpam entre si”, conforme mencionado na sua obra *Metafísica dos costumes – doutrina da virtude* (MC/DV, 2004, p. 77).

O dever é, pois, uma contraposição às inclinações. Dessa oposição entre o que Kant considera duas forças inerentes à natureza humana nasce uma “*dialética natural*, a saber, uma tendência para opor arrazoados e subtilezas às leis severas do dever, a qual põe em dúvida a sua validade ou pelo menos a sua pureza e o seu rigor para as fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações” (FMC, 2004, p. 37).

Kant irá considerar o mal como a corrupção do coração humano que o faz infringir o dever, que é racional, pelas inclinações e tendências, ligadas ao instinto. “Todavia, o ato de impor o cumprimento do dever moral provoca em cada homem respeito, o sentimento da inadequação de nossa faculdade para alcançar uma idéia do *que é lei para nós*” (HECK, 2000, p. 145).

Assim se desenvolve insensivelmente na razão prática vulgar, quando se cultiva, uma *dialética* que a obriga a buscar ajuda na filosofia, como lhe acontece no uso teórico; e tanto a primeira como a segunda não poderão achar repouso em parte alguma a não ser numa crítica completa da nossa razão. (FMC, 2004, p. 38)

A *Metafísica dos costumes* é um método investigativo dos princípios que se encontram na base de todo o conhecimento prático comum, e que permitem que a simples *sã razão*, impelida pela motivação moral, a saber, o respeito pela lei e não por qualquer necessidade de especulação, rompa as limitações do seu círculo cotidiano e chegue aos princípios de todo o agir. O agir para Kant decorre exclusivamente da vontade e, pois, da razão. “Neste sentido estrito do termo “prático”, a filosofia prática será, toda ela, filosofia moral, inclusive a filosofia do direito” (BECKENKAMP, 2003, p. 154).

Desta forma, uma metafísica dos costumes é necessária para auxiliar o homem comum a buscar numa crítica completa da razão, o repouso proporcionado pelo conhecimento do princípio que se encontra na base da lei que lhe determina o dever. Porque esta ciência proporciona condições de direcionar suas ações para o dever como imperativo de racionalidade e, por

consequente, maior resistência às inclinações, uma metafísica dos costumes pode ser tida por um “estudo dos princípios racionais *a priori* da nossa conduta” (BOBBIO, 1995, p. 52).

Porém, o próprio Kant reconhece que as ações estritamente por dever são dificilmente observáveis na realidade do mundo empírico, pois:

Quando atentamos na experiência humana de fazer ou deixar de fazer, encontramos queixas freqüentes e, como nós mesmos concedemos, justas, de que se não podem apresentar nenhuns exemplos seguros da intenção de agir por puro dever; porque, embora muitas das coisas que o *dever* ordena possam acontecer *em conformidade* com ele, é contudo ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente *por dever* e que tenham portanto valor moral. (FMC, 2004, p. 39).

De acordo com Manfred Baum, “segundo Kant continua a ser possível que nunca tenha sucedido uma acção, cuja única [allein] razão suficiente [*zureinrender Grund*] fosse a previamente reconhecida conformidade à lei da sua máxima e a impossibilidade moral do seu oposto” (BAUM, 2004, no prelo). Isto se dá porque resta sempre ainda uma dúvida se realmente uma ação se deu unicamente por respeito à lei, ou se também atendeu a um móbil utilitário oculto por detrás da aparente determinação por dever.

Por isso é que houve em todos os tempos filósofos que negaram pura e simplesmente a realidade desta intenção nas acções humanas e tudo atribuíram ao egoísmo mais ou menos apurado, sem, contudo, por isso porem em dúvida a justeza do conceito de moralidade; [...]. Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma acção, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. [...] Gostaríamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos arrogamos; mas em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móveis secretos dos nossos actos, porque, então, quando se fala de valor moral, não é das acções visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem. (FMC, 2004, p. 39-40).

O motivo moral se encontra no íntimo de cada um. Por isso mesmo, é absolutamente impossível encontrar com perfeita certeza na experiência um caso em que a máxima de uma ação, a qual, embora pudesse ser, de fato, conforme ao dever, com efeito, venha a ser reconhecida como exclusivamente baseada em motivos morais e em atendimento à representação do dever. Sempre há a possibilidade da coexistência de um impulso secreto do amor-próprio por trás daquela ação.

Quero por amor humano conceder que ainda a maior parte das nossas acções são conformes ao dever; mas se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda a parte o querido Eu que sempre sobressai, e é nele, e não no severo mandamento do dever que muitas vezes exigiria a auto-renúncia, que a sua intenção se apóia. [...] E então nada nos pode salvar da completa queda das nossas idéias de dever, para conservarmos na alma o

respeito fundado pela lei, a não ser a clara convicção de que, mesmo que nunca tenha havido ações que tivessem jorrado de tais fontes puras, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer; [...] porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na idéia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*. (FMC, 2004, p. 41).

Porque “para Kant, o amor-próprio é a expressão máxima da razão prática empiricamente condicionada” (HECK, 2000, p. 134), é no egoísmo que sempre sobressai que os homens apóiam suas ações, não no dever, porque agir por dever exige sempre auto-renúncia. Por isso Kant se pergunta se há de fato alguma virtude no mundo, já que, examinando bem de perto constatamos que, embora a maior parte das nossas ações possam se dar em conformidade com o dever, concessão essa que ele diz fazer mais por amor à humanidade do que pela demonstração da realidade empírica, topamos sempre com o subjetivismo por detrás do agir humano.

No entanto, o próprio conceito de racionalidade exige a possibilidade de haver ações puras, por conseguinte, ações livres de quaisquer interesses ou inclinações. A própria noção do dever reside na idéia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*. Tais conceitos de racionalidade e dever têm subjacente a idéia de liberdade, ainda que esta não esteja plenamente aclarada na razão vulgar. Essa identidade prática da qual nenhum homem abre mão decorre exclusivamente da razão e nenhuma experiência humana poderia criá-la, pois “evidente que nenhuma experiência pode dar motivo para concluir sequer a possibilidade de tais leis apodicticas” (FMC, 2004, p. 42).

Como o atendimento do dever exige, não raras vezes, auto-renúncia, por uma espécie de corrupção do coração humano em face do desejo de auto-estima, o homem inverte o móbil de suas ações, reconhecendo o dever como necessário para sua consideração como ente racional, mas, por sua própria natureza, colocando máximas subjetivas do amor de si à frente das ações aparentemente conformes com o dever. Assim, ilude-se em sua racionalidade, pois acredita cumprir o dever mediante ações meramente *conformes com o dever*, e não através de práticas *por dever* como exige a sua natureza pela liberdade.

Relativamente à natureza do humano em Kant, Oswaldo Giacoia Junior em suas *Reflexões sobre a noção de mal radical* pondera:

A partir desse ponto de vista, o termo natureza só pode receber uma acepção restrita, significando, pois, “o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral (sob leis morais) que antecede todo ato que cai nos sentidos...Mas esse fundamento subjetivo deve ser sempre ele mesmo um ato de liberdade (do contrário, o uso ou abuso do arbítrio do homem, com relação à lei moral, não poderiam ser-lhe imputados, nem o bem nem o mal poderiam ser qualificados como moral) (GIACOA, 1998, p. 183).

Aquele embate de forças identificado por Kant entre o dever e a felicidade é a fonte dos equívocos da parte dos homens, pois na adoção das máximas para ação não criticam os seus motivos para o agir e, embora possam agir em conformidade com o dever, máximas do amor-de-si ocultas no seu íntimo os impedem de buscar a realização das ações estritamente por dever. Essa dialética do esclarecimento moral foi assumida e perseguida por Kant desde a sua *Crítica da razão pura*, sendo que “essa espécie de contrariedade entre princípios caracteriza precipuamente o exercício da razão prática” (HECK, 2000, p. 133).

Segundo Kant, essa dialética teria origem na aporia que é identificada no próprio conceito de humano, o qual tem em todo ente racional, ao mesmo tempo, uma sensibilidade e uma inteligência. No entanto, segundo o filósofo, embora raramente se encontrem na experiência ações por dever, contudo, também facilmente se poderia encontrar na consciência de todo ser humano um sentimento que determina tais ações exclusivamente pela lei moral, mostrando, portanto, “a relação necessária de uma razão pura prática com a sensibilidade” (DELBOS, 1969, p. 343).

De acordo com o filósofo crítico uma certa hipocrisia do coração humano tem origem na perversão da ordem moral dos seus móveis. Por uma espécie de corrupção da sua natureza como ente de razão, o homem põe sempre à frente das ações a máxima da felicidade e engana-se a si mesmo em relação às suas boas ou más intenções. Embora reconheça a lei moral como a lei prática, sempre permite que móveis do amor-próprio afetem o seu agir. No entanto, o homem não se incomoda desde que sua ação não tenha por consequência o mal em si e, desta forma, pode conservar na sua própria opinião uma aparente tranquilidade de consciência.

Contudo, não obstante tivesse identificado esse problema, uma dificuldade ainda maior se revelaria para Kant, a saber: como obter da existência humana uma ação da qual se possa deduzir objetivamente aquela racionalidade pela liberdade mediante atendimento incondicional do dever?

Porque com que direito podemos nós tributar respeito ilimitado, como prescrição universal para toda a natureza racional, àquilo que só é válido talvez nas condições contingentes da humanidade? E como é que as leis da determinação de *nossa* vontade hão de ser consideradas também para a nossa vontade, se elas forem apenas empíricas e não tirem a sua origem plenamente *a priori* da razão pura mas ao mesmo tempo prática? (FMC, 2004, p. 42).

A dificuldade se mostra ainda maior, pois Kant conclui que uma possível solução para essa aporia que mostra o homem como um ser dotado de livre-arbítrio e, ao mesmo tempo, afetado pela sensibilidade, somente pode ser encontrada para além da realidade empírica e, portanto, *a priori*. Se não tivessem origem anterior a qualquer experiência as leis que

determinam universalmente a vontade seriam contingentes, portanto, incapazes de exigir respeito ilimitado como prescrição universal para toda a natureza racional.

Unicamente porque são possíveis leis da determinação da vontade *a priori*, ou seja, unicamente porque é possível a consciência do dever, por conseguinte, a noção de imputabilidade aos atos humanos, se pode tributar respeito ilimitado a toda natureza racional. Portanto, a lei moral pode ser identificada como um *factum* na consciência que cada um e todos têm do conceito de dever.

Embora esta pesquisa busque, preponderantemente, pelas condições de possibilidade para a autonomia e a liberdade prática, nas conclusões do filósofo crítico em duas de suas obras já mencionadas, a saber, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática*, vale destacar uma afirmação trazida em outra sua obra posterior àquelas, *O conflito das faculdades* (CF – 1798):

Há, de facto, em nós algo que jamais podemos deixar de admirar, se alguma vez o vislumbrarmos, e tal é ao mesmo tempo o que eleva a *humanidade*, na idéia, a uma dignidade que não seria de suspeitar no *homem*, enquanto objecto de experiência. Não nos admiramos por sermos seres sujeitos às leis morais e determinados pela nossa razão à sua observância, inclusive com sacrifícios de todos os confortos da vida a elas antagônicos, porque obedecer a tais leis radica objectivamente na ordem natural das coisas como objetos da razão pura: sem ocorrer sequer alguma vez ao comum e são entendimento inquirir de onde nos possam vir essas leis, a fim de adiar porventura a sua observância, até conhecermos a sua origem ou duvidar de sua verdade. [...] Esta disposição moral em nós, inseparável da humanidade, é um objecto da mais elevada *admiração*, que, quanto mais longamente se olha este ideal verdadeiro (não imaginário) tanto mais e sempre ela cresce: pelo que são desculpáveis os que, desencaminhados pela sua incompreensibilidade, tem este *supra-sensível* em nós, justamente porque prático, por *sobrenatural*, i.e., por algo que não está sequer em nosso poder e nos pertence como próprio, mas antes pela influência de um espírito outro e diverso. (CF, 1993, p. 71).

A idéia de uma perfeição moral, portanto, indissolivelmente ligada ao conceito de vontade livre, só pode decorrer da idéia de uma lei universal válida objectivamente, portanto, que obriga todo ente racional e que determina a vontade unicamente por sua simples forma, o que por si obsta qualquer suposição de uma origem empírica.

Sem a representação da lei moral como uma lei universal não é possível qualquer conceito de dever ou idéia de liberdade. Segundo minha leitura, sem a lei moral como a *ratio cognoscendi* da idéia de liberdade, não se poderia falar em racionalidade como aquele movimento do entendimento em busca de um incondicionado para condições dadas em um objeto do conhecimento. Só a possibilidade de comparação com algo pode propiciar a idéia do dever. Neste caso, somente a lei moral com o seu imperativo categórico pode propiciar esta comparação, pois nenhuma experiência pode expressar essa universalidade.

Para Kant, demonstrar essa consciência moral é tarefa de uma metafísica:

* [...] Pois a mais vulgar observação mostra que, quando apresentamos um acto de honradez, tal como ele foi levado a efeito com firmeza de alma mesmo sob as maiores tentações da miséria ou da sedução, apartado de toda a intenção de qualquer vantagem neste ou noutro mundo, este acto deixa muito atrás de si e na sombra qualquer outro que se lhe assemelhe mas que tenha sido afectado mesmo em ínfima parte por um móbil estranho, eleva a alma e desperta o desejo de poder proceder também assim. Mesmo as crianças de mediana idade sentem esta impressão, e nunca se lhes deveria expor os seus deveres de maneira diferente. (*Nota de Kant*). (FMC, 2004, p. 45).

Com esta nota de rodapé, Kant exemplifica o que já afirmara, a saber, que todo ente racional pode ter conhecimento da existência *a priori* de uma lei prática, já que a reconhece em um ato de honradez. Embora o filósofo ressalte que uma metafísica moral não pode vir mesclada de qualquer pretensa fundamentação empírica, ou seja, não se pode embasá-la mediante exemplos extraídos do cotidiano, traz dessa mesma práxis humana um exemplo que, segundo ele, pretende demonstrar a perspicácia que o homem pode ter de uma tal lei apodíctica da razão, de modo que, se a lei moral não pode ser fundada nas ações humanas, contudo, algumas ações admiráveis mostram-na.

Esta idéia de um sentimento moral Kant desenvolverá mais detida e fundamentadamente na sua *Crítica da razão prática*, onde se valerá do já mencionado conceito do *factum* da razão, mediante o qual buscará resolver a união da natureza física do homem com sua natureza racional pela liberdade. O desenvolvimento desse caminho será por mim acompanhado mais à frente quando da análise desta obra do filósofo, inclusive quanto à dedução do sentimento de respeito pela lei. No entanto, ainda na *Fundamentação* o filósofo pondera:

Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser extraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exactamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentemos qualquer coisa de empírico diminuimos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das acções; (FMC, 2004, p. 46).

Somente um conhecimento metafísico, *a priori*, justifica o conceito de natureza humana pela liberdade e, por conseguinte, o da racionalidade atribuída ao homem. Devendo ser totalmente isento de qualquer mescla de fatores históricos ou culturais, o conhecimento *a priori* mostra-se válido universalmente através de uma lei objetiva: a lei moral. É esta dignidade da lei que será transferida por Kant a todo ser humano capaz de se guiar por ela, “porque as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzir” (FMC, 2004, p. 46).

E é preciso ver bem que, se não estivermos de posse desta [metafísica], não digo só que será vão querer determinar exactamente para o juízo especulativo o carácter moral do dever em tudo o que é conforme ao dever, mas até que será impossível na instrução moral, fundar os costumes sobre os seus autênticos princípios e criar através disto puras disposições morais e implantá-las nos ânimos para o bem supremo no mundo. (FMC, 2004, p. 46).

Desta forma, o verdadeiro motivo da filosofia de Kant não é outro, senão o bem supremo no mundo, para o qual uma metafísica dos costumes é fundamental, pois somente por meio da crítica de uma razão prática se pode alcançar a lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade e, portanto, como fundamento da racionalidade das disposições humanas mediante atendimento do dever.

Somente por meio de uma metafísica dos costumes se pode determinar com exatidão para o juízo especulativo, o carácter moral do dever em tudo o que é realizado por dever, bem como fundar a moralidade sobre os seus autênticos princípios. A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é a “primeira obra de Kant que expõe dentro de seu conjunto a doutrina moral da filosofia crítica” (DELBOS, 1969, p. 243). Ela foi escrita a fim de que possamos alcançar o fim supremo de toda a sua filosofia, a saber, a felicidade universal mediante atendimento do dever, conforme já houvera anunciado na sua *Crítica da razão pura*:

Precisamente por isso, a metafísica é também o acabamento de toda a *cultura* da razão humana, acabamento imprescindível, mesmo deixando de lado a sua influência, como ciência, sobre certos fins determinados. [...] Que a metafísica sirva, como mera especulação, mais para prevenir erros do que ampliar o conhecimento, não prejudica em nada o seu valor, antes lhes dá mais dignidade e consideração, através do ofício de censor que assegura a ordem pública, a concórdia e o bom estado da república científica e impede os seus trabalhos ousados e fecundos de se desviarem do fim principal, a felicidade universal. (CRP, 2001, p. 669).

A instrução moral pura e sua implantação nos ânimos como o acabamento de toda a cultura da razão humana, é para Kant imprescindível para a ordem pública e para a felicidade universal pela liberdade, pois, conforme concluiu na sua obra *O conflito das faculdades* (CF), embora não seja de se esperar que o governo civil se torne filosófico, seria salutar que o ouvisse (1993, p.40). No entanto, a felicidade universal pretendida por Kant e contida na “idéia do fim-término não é a felicidade própria, enquanto princípio do amor-próprio, mas apenas enquanto fim moral, portanto, como dever” (HERRERO, 1991, p. 44), para o qual o conceito de respeito é necessário.

CAPÍTULO SEGUNDO

O IMPERATIVO CATEGÓRICO COMO A LEGISLAÇÃO UNIVERSAL DO AGIR POR DEVER

Como referido no capítulo anterior, segundo Kant:

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as acções das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as acções de um tal ser, que são conhecidas como objectivamente necessárias, são também subjectivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom. (FMC, 2004, p. 47).

Para Kant, vontade é a faculdade de ser causa das próprias representações, é “a capacidade de agir segundo princípios” (DELBOS, 1969, p. 354), ou, conforme citação acima, de agir “segundo a representação das leis”. Assim sendo, a dedução da existência de uma lei da vontade pode se dar através da premissa de que “tudo na natureza age segundo leis”. Se tal premissa pode ser admitida, a natureza humana, naquela acepção restrita destacada por Giacoia não poderia estar descolada dessa realidade, “o que justifica uma pressuposição da *Crítica da razão prática*: há leis práticas” (DELBOS, 1969, p. 344). Portanto, “a vontade é para Kant a faculdade dos fins; a vontade é moral porque os fins que ela persegue partem de um sistema racional” (DELBOS, 1969, p. 215).

Se, por um lado, o homem físico está sujeito às leis da física e da química, sua natureza racional, ou, ainda segundo a lição de Giacoia, seu “fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral (sob leis morais) que antecede todo ato que cai nos sentidos” (1998, p. 183), deverá estar sujeito à lei da liberdade, a saber, a lei moral.

Um ser que determina sua vontade com fundamento na capacidade de agir mediante apenas a representação das leis ou princípios é um ser racional. A racionalidade pode ser deduzida dessa exclusiva capacidade dos homens de agirem se valendo apenas da vontade, a saber, uma faculdade de escolher o que é praticamente bom como máxima de suas ações, independentemente das tendências ou inclinações naturais ou da mera sujeição às demais leis da sua também natureza fenomênica.

Mas se a razão por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjectivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objectivas; numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente

conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as acções, que objectivamente são reconhecidas como necessárias, são subjectivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objectivas, é *obrigação* (*Nötigung*); quer dizer, a relação das leis objectivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão, sim, princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente. (FMC, 2004, p. 47).

Aquele embate entre as faculdades humanas da sensibilidade e a razão, que faz com que a primeira não permita que as acções reconheçam a necessidade da lei objetiva da vontade, a saber, a lei moral, faz com que a determinação da vontade pela lei em todo ente racional finito se dê mediante uma relação constritiva da sensibilidade, por uma obrigação surgida da relação com a lei, embora “a moralidade não designe uma obrigação estranha à vida, mas uma qualidade de obrigação que nós reconhecemos sempre” (HÖFFE, 1993, p. 139). Obrigação é, portanto, a relação da lei objetiva da razão com uma vontade não necessariamente boa.

Esta relação necessária de uma lei objetiva com uma vontade subjectivamente afetada levará o filósofo à seguinte conclusão:

A representação de um princípio objectivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*. Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* (*sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objectiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjectiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). (FMC, 2004, p. 48).

Kant alcança com isso o conceito de dever, a saber, a representação de um princípio objectivo necessário para uma vontade que não se apresenta como boa em si mesma. A existência deste conceito só é válida para os homens, pois “só se pode falar de dever onde há, ao lado de um apetite racional, ainda impulsos concorrentes das inclinações naturais, onde há, ao lado de um querer bom, ainda um querer ruim ou mau” (HÖFFE, 2005, p. 193).

Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objectivas do querer em geral e a imperfeição subjectiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo. Ora, todos os *imperativos* ordenam ou *hipotética*, ou *categoricamente*. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade. (FMC, 2004, p. 49).

Como o filósofo havia concluído na própria *Fundamentação*, a vontade é a faculdade de ser causa de suas próprias representações, e nenhuma representação pode ser considerada boa em si mesma senão uma boa vontade ou uma vontade boa como fim em si. Uma boa vontade,

portanto, poderia mostrar a relação livre de um ente sensivelmente afetado com uma lei da liberdade, já que agiria com independência de qualquer afecção sensível.

Seguindo ainda o raciocínio formulado, como visto no capítulo anterior, o conceito de dever envolve o de boa vontade e o atendimento daquele mostraria esta ainda mais clara. Como o agir humano não é um agir puro, o filósofo identifica o conceito de obrigação como decorrente da relação entre uma vontade não boa em si mesma com o dever, traduzindo essa representação na forma de um imperativo, pois este é apresentado sempre pelo verbo dever-ser (*sollen*).

Se, a pergunta que subjaz a toda investigação prática do filósofo pode ser traduzida na indagação acerca de como são possíveis juízos práticos sintéticos *a priori*, ou como é possível uma razão pura prática, ou ainda, como é possível a liberdade num mundo em que os sujeitos são afetados pela sensibilidade, Kant identifica uma possível representação de um agir no mundo em que esta liberdade seria demonstrada, a saber, a noção de boa vontade, para, a partir dela, realizar a passagem para um conceito mais abrangente e que conteria aquela, a saber, o conceito de dever.

De posse do conceito de dever pode o filósofo identificar a fórmula que traduz a relação, entre o querer subjetivo imperfeito de entes racionais finitos como os homens, um querer, portanto, afetado sensivelmente, e leis objetivas do querer em geral. Esta fórmula é apresentada na forma de um imperativo. Portanto, para o filósofo, se é possível falar em vontade como a faculdade do agir, é possível falar de um querer puro expresso na forma de uma boa vontade, portanto, de um imperativo que é traduzido sempre pelo verbo dever.

Os imperativos são, pois, fórmulas representativas daquela relação de leis objetivas com a imperfeição de cada querer subjetivo próprio da vontade humana e, por isso, são apresentados mediante o dever-ser (DELBOS, 1969, p. 283), constituindo, assim, “ordens da razão” (WALKER, 1999, p. 09).

Como toda a lei prática representa uma ação possível como boa e por isso como necessária para um sujeito praticamente determinável pela razão, todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira. No caso de a ação ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a ação é representada como boa *em si*, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico*. (FMC, 2004, p. 49).

Porque o agir é diretamente relacionado com uma faculdade, a saber, a razão, somente os homens são capazes de agir. Toda a lei prática representa uma ação possível como boa e, pois, necessária para um sujeito racional dada sua relação com a idéia de liberdade. Assim, todos os imperativos são fórmulas de determinação da ação de uma vontade segundo uma lei prática.

“Eles enunciam a relação de leis objetivas do desejar em geral à imperfeição subjetiva da vontade de tal ou qual ser racional” (DELBOS, 1969, p. 283).

Quando a ação é boa apenas como meio para qualquer outra coisa, o imperativo que a determina é um imperativo hipotético. No caso, porém, de a ação ser boa em si mesma, a saber, “quando a razão regula nossa ação não em vista de qualquer efeito sensível, mas quando ela a regula imediatamente e apenas por ela mesma” (DELBOS, 1969, p. 372), o que a torna objetivamente necessária e conforme com a razão, e, por conseguinte, como princípio da vontade, o imperativo que a determina é um imperativo categórico.

Só o agir por dever traduz moralidade. “Por isso a *Sittlichkeit* não pode designar a aptidão funcional (técnica, estratégica ou pragmática) de ações ou de objetos, estados, eventos e capacidades para objetivos previamente dados, tampouco meramente a concordância com usos e costumes ou com obrigações do direito de uma sociedade” (HÖFFE, 2005, p. 191).

Na investigação da forma e conteúdo dos imperativos bem como dos efeitos dos mesmos sobre o ânimo para sua aceitação ou refutação, Kant irá concluir, ainda na *Fundamentação*:

O imperativo hipotético diz pois apenas que a acção é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real*. No primeiro caso é um princípio **problemático**, no segundo um princípio **assertórico**-prático. O imperativo categórico, que declara a acção como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer, sem qualquer outra finalidade, vale como princípio **apodíctico** (prático). (FMC, 2004, p. 50).

O imperativo que determina uma ação como válida sem nenhum outro fim senão a lei objetiva, e, portanto, como princípio prático (moral), universalmente aceito é unicamente o imperativo categórico, pois “representa uma ação como necessária objetivamente, sem relação qualquer a uma condição ou a um outro fim, portanto, como boa em si” (DELBOS, 1969, p. 284). “O Imperativo Categórico pode ser entendido como um princípio que exige a possibilidade de universalizar as *maneiras de agir* e as *máximas* ou, antes, os *interesses* que elas levam em conta (e que, por conseguinte, tomam corpo nas normas da ação)” (HABERMAS, 1989, p. 84).

Posteriormente, essas conclusões do filósofo seriam corrigidas na Introdução à Primeira edição da *Crítica do Juízo*. Kant esclarece:

Aqui é o lugar de corrigir um erro que cometi na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Pois, depois de ter dito, sobre os imperativos da habilidade, que estes comandariam apenas de maneira condicionada, e aliás sob a condição de fins meramente possíveis, isto é, *problemáticos*, denominei tais prescrições práticas imperativos problemáticos, expressão esta em que, sem dúvida, há uma contradição. Eu deveria tê-los denominado *técnicos*, isto é, imperativos da arte. Os *pragmáticos*, ou regras da prudência, que comandam sob a condição de um fim *efetivo* e até mesmo subjetivamente necessário, estão também, por certo,

entre os técnicos (pois o que é a prudência, senão a habilidade para poder usar homens livres e, entre estes, até mesmo as disposições naturais e inclinações em si mesmo, para seus propósitos?) Somente porque o fim a que submetemos a nós e aos outros, ou seja, a felicidade própria, não faz parte dos fins meramente arbitrários, legitima-se uma denominação particular para esses imperativos técnicos; pois o problema não requer meramente, como os técnicos, o modo de execução de um fim, mas também a determinação daquilo que constitui esse próprio fim (a felicidade), o que, nos imperativos técnicos em geral, tem de ser pressuposto como conhecido. (N. do A). (KANT *apud* TERRA, 1995, p. 35).

Vê-se, pois, que, publicada a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* em 1785, em 1793, portanto, 08 anos depois, quando Kant “envia o manuscrito da *Primeira Introdução à Crítica do Juízo* para utilização por um seu aluno”, (TERRA, 1995, p. 16), o filósofo reformula a denominação que havia atribuído aos imperativos problemáticos, concluindo que deveria tê-los chamado imperativos técnicos, pois que uma tal nomenclatura melhor esclarece a finalidade dos mesmos.

Os imperativos técnicos visam “proferir comandos em vista de fins simplesmente possíveis, como regras de habilidade e técnica” (DELBOS, 1969, p. 284). Entre estes se encontram regras de prudência, ou, segundo denominação dada por Kant, imperativos pragmáticos, uma técnica especial que visa alcançar não somente um fim, mas que, ao mesmo tempo em que o busca também o determina, a saber, a felicidade própria.

Relativamente à virtude da prudência, talvez fosse válido procurar algum esclarecimento sobre este importante conceito na filosofia escolástica, especialmente em Tomás de Aquino, para verificar se Kant tem para ele o mesmo significado. Neste sentido, quanto à semântica tomista encontrada na *Suma Teológica – De Prudentia*, vale o ensinamento de Jean Lauand:

Se hoje a palavra *prudência* tornou-se aquela egoísta cautela da indecisão (em cima do muro), em Tomás, ao contrário, *prudência* expressa exatamente o oposto: é a arte de decidir corretamente, isto é, com base não em interesses oportunistas, não em sentimentos piegas, não em impulsos, não em temores, não em preconceitos etc., mas, unicamente, com base na *realidade*, em virtude do límpido conhecimento do ser. É esse conhecimento do ser que é significado pela palavra *ratio* na definição de *prudentia: recta ratio agibilium*, “reta razão aplicada ao agir”, como repete, uma e outra vez, Tomás. (LAUAND, in TOMÁS, 2005, p. IX).

Segundo Kant, a felicidade no mundo é um fim natural buscado por todo ente racional finito, por conseguinte, para os quais convêm e são, mesmo, necessários, imperativos. Desse modo, a felicidade constitui uma intenção que não só podem ter, como de fato todos os homens a têm (KANT, FMC, 2004, p. 51). Por isso, o filósofo irá dizer:

Ora a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar *prudência (Klugheit)* no sentido mais restrito da palavra.

Portanto o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer o preceito de prudência, continua a ser *hipotético*; a acção não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção. (FMC, 2004, p. 52).

Se Tomás de Aquino entende a prudência como reta razão no agir, neste sentido pode-se ver que Kant conserva a mesma semântica para essa virtude, pois, ao dizer que visa ela a ação no rumo do bem maior, não se trata de uma arte da contingência, mas do atendimento de uma condição necessária a um fim que é posto pela própria razão humana. Daí poder ser, de fato, considerada uma virtude. No entanto, como a prudência para Kant é uma destreza na escolha de meios, é um imperativo hipotético.

Como procurei expor com o ensinamento de Klemme no capítulo anterior, embora na *Fundamentação* Kant considere a felicidade uma intenção certa e *a priori* para todo ente racional, já que pertence à própria essência do ser humano, vê-se da referência acima que, embora a prudência possa também ser considerada para o filósofo crítico como *recta ratio* na escolha da felicidade não apenas como meio, mas também como fim de todo o humano, contudo, a felicidade não figura como o motivo para o agir.

Na reviravolta da doutrina da felicidade para a doutrina do dever produzida a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, embora Kant conserve a primeira também como um dever de todo ente racional, no entanto, a felicidade perderá o estatuto de motivo para o agir. Por isso Klemme defende a tese, com a qual concordo, de que Kant abandonou o eudemonismo e adotou a doutrina do respeito pela lei como o único motivo moral.

Nesta mudança de motivação moral Kant analisa a virtude da prudência e a entende como inserida no campo dos imperativos pragmáticos, asseverando:

Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é **categórico**. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na acção reside na disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo **da moralidade**. (FMC, 2004, p. 52).

Embora haja imperativos pragmáticos, entre eles o da felicidade, o imperativo categórico “nos declara o que é racional por direito próprio e, portanto, moral” (WALKER, 1999, p. 10). Segundo Kant, o imperativo categórico é o único capaz de mostrar a moralidade da ação, pois confere unicamente a forma do agir, o signo distintivo do racional.

Por isso o imperativo da moralidade é despido de qualquer conteúdo material e representa uma ação objetivamente necessária como boa em si, capaz de obrigar a todo ente racional, já que não guarda relação com qualquer outro fim, mas apenas prescreve “uma ação

boa por si mesma” (BOBBIO, 1995, p. 64). “Ele trata, não mais da matéria da ação e das conseqüências que lhe são ligadas, mas da forma da ação e da intenção donde ela deriva, qualquer que seja o resultado efetivo ou eventual” (DELBOS, 1969, p. 286).

É, pois, o imperativo categórico, o princípio necessário para toda vontade em si mesma conforme com a razão, sem qualquer outro móbil que não a própria ação e, por conseguinte, é fundamentação necessária para uma vontade livre. Dessa forma, o imperativo categórico é o imperativo da moralidade, pois, “à diferença da legalidade, a moralidade não pode ser constatada na ação mesma, mas somente em seu fundamento determinante, no querer” (HÖFFE, 2005, p. 194).

Penso que, a exemplo da apropriação do conceito de prudência realizada pelo filósofo crítico, também relativamente à *disposição de ânimo* como o que determina o essencialmente bom na ação, vale a pena buscar uma referência histórica para este conceito, pois a disposição (*Gesinnung*) é utilizada por Kant como sendo o que determina o essencialmente bom na ação. Uma investigação semelhante acerca de estados ou disposições da alma pode ser encontrada também em Aristóteles, que, em sua *Ética a Nicômaco*, Livro II, pondera:

Um estado de alma é ou uma paixão, uma capacidade ou uma disposição, de modo que a virtude tem de ser uma dessas três coisas. Por paixão quero dizer desejo, ira, medo, confiança, inveja, júbilo, amizade, ódio, saudade, ciúme, compaixão e geralmente aqueles estados de consciência (ou sentimentos) que são acompanhados por prazer ou dor. As capacidades são as faculdades em função das quais se pode afirmar de nós que somos suscetíveis às paixões, por exemplo, sermos *capazes* de sentir ira, dor ou compaixão. As disposições são os estados de caráter formados devido aos quais nos encontramos bem ou mal *dispostos* em relação às paixões, por exemplo, estamos mal dispostos para a ira se estivermos predispostos a nos enraivecer com demasiada violência ou sem violência suficiente; estamos bem dispostos para a ira se habitualmente sentimos uma raiva moderada – analogamente com respeito às outras paixões. (ARISTÓTELES, 2002, p. 71).

Desses três “estados” da alma, os quais o filósofo grego busca investigar para dedução da virtude, dois seriam mais adiante refutados, a saber, a paixão e a capacidade: a primeira, a paixão, porque “as virtudes e os vícios não são paixões porque não dizem de nós que somos bons ou maus em conformidade com nossas paixões, mas em conformidade com nossas virtudes e vícios” (ARISTÓTELES, 2002, p. 72); a segunda, a capacidade, seria igualmente refutada porque “capacidades não dizem de nós que somos bons ou maus” (ARISTÓTELES, 2002, p. 72), concluindo, assim, o estagirita:

Se, então, as virtudes não são nem paixões, nem capacidades, tudo que resta é que devam ser disposições, com o que estabelecemos o que é a virtude em termos de seu gênero. (ARISTÓTELES, 2002, p. 72).

Dessa forma, o conceito de disposição (*Gesinnung*) de que se vale Kant para identificar o essencialmente bom na ação, guarda relação com o que Aristóteles considera um estado da alma, o qual mostra a virtude como gênero, pois Kant afirma que o imperativo categórico não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas, sim, com o essencialmente bom na ação que se encontra na disposição. Aristóteles ainda afirma:

Atos, entretanto, que são realizados em conformidade com as virtudes não são realizados justa ou moderadamente se eles próprios forem de um certo tipo, mas somente se o agente também estiver numa certa disposição de espírito ao realizá-los: em primeiro lugar ele tem que agir com conhecimento; em segundo lugar, tem que eleger deliberadamente o ato e eleger o ato pelo próprio ato; e em terceiro lugar, o ato tem que brotar de uma disposição de caráter estável e permanente. (ARISTÓTELES, 2002, p. 70).

Nesta referência, Aristóteles parece unir tanto a prudência, como reta razão aplicada ao agir com conhecimento do ser conforme interpretação de Tomás de Aquino, quanto a *Gesinnung* kantiana. Assim, tanto para o filósofo grego quanto para o filósofo crítico, a disposição pode ser entendida como o essencialmente bom numa ação, pois, independentemente do resultado, ela mostra uma boa vontade. Para Aristóteles disposição consciente e com boa vontade mostra um ato de virtude. Para Kant a boa vontade é uma disposição de ânimo que pode ser vista como a única coisa boa em si mesma e que contém um princípio para o querer puro.

Em Kant o princípio do querer pode se apresentar sob três configurações.

O querer segundo estes três princípios diferentes distingue-se também claramente pela *diferença* da obrigação imposta à vontade. Para tornar bem marcada esta diferença, creio que o mais convincente seria denominar estes princípios por sua ordem, dizendo: ou são *regras* da destreza, ou *conselhos* da prudência, ou *mandamentos* (leis) da moralidade. Pois só a lei traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicionada*, objetiva e conseqüentemente de validade geral, e mandamentos são leis a que tem de se obedecer, quer dizer que se têm de seguir mesmo contra a inclinação. (FMC, 2004, p. 53).

Esta referência mostra a ruptura realizada pelo filósofo crítico na *Fundamentação* em relação à *Crítica da razão pura*, pois, lembrando o que ensina Klemme, enquanto nesta doutrina da felicidade é admitida, naquela surge uma doutrina do dever como o acabamento possível para uma crítica da razão. A distinção realizada pelo filósofo entre regras, conselhos e mandamentos inicia já na própria *Fundamentação* uma nítida separação entre a doutrina da felicidade e a doutrina do dever que será consumada na *Crítica da razão prática*.

Vê-se muito nitidamente na *Fundamentação* que a felicidade permanece, com efeito, como um fim a ser buscado por todo ente racional finito como uma necessidade natural. Esta busca pode ser favorecida por uma *regra* de destreza e um *conselho* da prudência na escolha de

meios para alcançá-la, e, portanto, somente se pode buscar felicidade mediante imperativos hipotéticos e, ainda, hipoteticamente.

Ao apresentar um terceiro princípio para o querer, a saber, o mandamento (lei) da moralidade, Kant estabelece um princípio supremo para o livre agir, o qual receberá o devido acabamento na *Crítica da razão prática*, a saber, o dever. Portanto, ao mesmo tempo em que manifesta sua insatisfação com o eudemonismo, Kant acena com um novo objeto para o agir livre, o dever.

No que segue, Kant deixa mais patente a incapacidade da felicidade satisfazer as exigências de uma idéia como a liberdade:

Mas infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer têm que ser tirados da experiência, e que portanto para a idéia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro. Ora, é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer idéia exacta daquilo que aqui quer propriamente. [...] Em resumo, não é capaz de determinar, segundo qualquer princípio e com plena segurança, o que é que verdadeiramente o faria feliz; para isso seria preciso a omnisciência. (FMC, 2004, p. 54).

Portanto, para Kant o conceito de felicidade é absolutamente personalíssimo. Por isso mesmo, impossível determiná-lo objetivamente. Embora se deva admitir que todos a busquem porque “a liberdade finita, enquanto afetada por inclinações sensíveis, aspira necessariamente por felicidade” (HERRERO, 1995, p. 44), contudo, não se pode dizer ao certo e de pleno acordo consigo mesmo o que seja, efetivamente, preciso para alcançá-la, nem tampouco determinar *a priori* um modelo válido para todos os homens. Para isso seria necessária a omnisciência, faculdade não inerente à humanidade.

Mas o filósofo expõe ainda mais a insuficiência do eudemonismo para gerar uma idéia como a de liberdade:

Daqui conclui-se: que os imperativos da prudência, para falar com precisão, não podem ordenar, quer dizer representar as acções de maneira objectiva como praticamente *necessárias*; que eles se devem considerar mais como conselhos (*consilia*) do que como mandamentos (*praecepta*) da razão; que o problema de determinar certa e universalmente que acção poderá assegurar a felicidade de um ser racional, é totalmente insolúvel, e que, portanto, em relação com ela, nenhum imperativo é possível que possa ordenar, no sentido rigoroso da palavra, que se faça aquilo que nos torna felizes, pois que a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente em princípios empíricos dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de conseqüências de facto infinita. (FMC, 2004, p. 55).

Conservando-se ainda na linha do pensamento manifestado na *Crítica da razão pura*, Kant busca estabelecer a relação da felicidade com as faculdades do ânimo, concluindo que a felicidade se apresenta não como um ideal da razão, mas da faculdade da imaginação. Como o filósofo irá expor em detalhes na sua terceira obra da trilogia crítica, a saber, a *Crítica da Faculdade do Juízo*, a imaginação tem na realidade empírica a fonte dos motivos subjetivos do querer, dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária e suficiente para alcançar a totalidade dos homens.

Porque a faculdade da imaginação assenta somente em princípios empíricos, subjetivos, portanto, não pode determinar universalmente as condutas humanas. Portanto, dela não é possível emanar algum imperativo que ordene categoricamente, mas unicamente imperativos da prudência que valem mais como conselhos do que como mandamentos.

(*) Eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o acto *a priori*, e portanto necessariamente (posto que só *objectivamente*, quer dizer partindo da idéia de uma razão que teria pleno poder sobre todos os móveis subjetivos). Isto é pois uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma acção de um outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida. (Nota de Kant). (FMC, 2004, p. 57).

Para a fundamentação da possibilidade da existência de imperativos categóricos Kant analisa o conceito de vontade, aquela faculdade que o filósofo apresentou como a única coisa boa em si mesma e que estaria contida plenamente no conceito de dever, uma faculdade inerente a todo ente racional que lhe permite determinar-se independentemente de qualquer móbil sensível. Portanto, a vontade independe de qualquer relação com a inclinação e constitui uma determinação *a priori*, pois parte de um mandamento imposto pela simples idéia de uma razão absolutamente dominadora de todos os móveis subjetivos, o que identifica a humanidade.

Deste modo, o filósofo apresenta um esquema que lhe possibilitará encontrar a chave para a demonstração do imperativo categórico da moralidade, mediante investigação da distinção entre os princípios subjetivos da ação e a existência de um princípio objetivo para o agir prático, moral, portanto, que seja válido universalmente:

Quando penso um imperativo *hipotético* em geral, não sei de antemão o que ele poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada. Mas se pensar um imperativo *categórico*, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima (*) que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais me resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da acção deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária. (FMC, 2004, p. 58).

A diferença entre um imperativo hipotético e o imperativo categórico encontra-se no fato de que o primeiro, por se formar a partir de elementos obtidos subjetivamente e, pois, mediante uma contingência, não pode fornecer antecipadamente conteúdo algum como princípio da ação, mas tão-somente após apresentar-se a condição para a sua efetivação e, portanto, quando da experiência sensível. Assim é um imperativo condicionado e, por consequência, hipotético. O imperativo categórico determina universalmente.

Mas, admitida a racionalidade, há que se admitir a possibilidade de um segundo imperativo que seja universal, que possa ordenar objetivamente e que permita saber a qualquer tempo e, portanto, também imediatamente, qual o seu conteúdo. Tal é um imperativo categórico. Sua validade universal determina que nada mais pode conter, além da própria lei, senão a necessidade de toda máxima subjetiva conformar-se com a lei, ou seja, “que a vontade deve obedecer à lei universal em razão dela mesma” (WALKER, 1999, p. 29).

Por conseguinte, o imperativo categórico não poderá conter nenhuma condição subjetiva determinante da vontade para que tenha validade objetiva. Assim, resta-lhe apenas a universalidade de uma lei à qual a máxima da ação deve ser conforme, pois “ele é apodicticamente prático, ou moral; ele enuncia as ordens da moralidade” (DELBOS, 1969, p. 287).

Cumprido, todavia, esclarecer o que Kant entende por lei prática e máxima:

(*) *Máxima* é o princípio subjectivo da acção e tem de se distinguir do *princípio objectivo*, quer dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objectivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*, quer dizer um imperativo. (*Nota de Kant*). (FMC, 2004, p. 58).

Somente a partir deste ponto da *Fundamentação* Kant passa a esclarecer aquele conceito de dever, o qual foi apresentado como um conceito maior que contém o próprio conceito de boa vontade como a única coisa boa em si mesma. Neste ponto, se para Kant *máxima* é apenas um princípio subjetivo da ação e, portanto, um princípio que determina individualmente cada ente racional na direção da obtenção de seus fins.

Portanto, máximas são “proposições fundamentais subjetivas do agir” (HÖFFE, 2005, p. 203). São disposições para agir visando fins que decorrem, tanto da sensibilidade quanto do amor-próprio. O dever é um princípio do agir que é válido para todo ente racional, portanto, que obriga universalmente. Por isso Kant pode enxergar na boa vontade, uma vontade pura em si, uma disposição conforme com o dever.

Assim, Kant passa a relacionar o conceito de dever com a própria noção de racionalidade. Como, porém, tanto a sensibilidade quanto o amor-próprio afetam diferentemente cada ente racional, pois, “como proposições fundamentais *subjetivas*, elas são diversas de indivíduo a indivíduo” (HÖFFE, 2005, p. 203), as máximas têm que se distinguir do *princípio objetivo*, ou seja, da lei prática. Se a máxima é o princípio segundo o qual o sujeito *age*, a lei prática é o princípio segundo o qual todo sujeito deve agir, portanto, é um imperativo. E, “visto que entes racionais necessitados como os homens não agem por si sós e necessariamente de modo moral, a moralidade (*Sittlichkeit*) assume para eles o caráter de um dever-ser, não de um ser” (HÖFFE, 2005, p. 198).

Portanto, “máximas são condutas fundamentais que dão a uma multiplicidade, e também a uma variedade de objetivos concretos e de ações, sua direção comum. Segue uma máxima quem vive segundo o propósito de ser respeitoso ou irreverente, de responder a ofensas respeitosa ou magnanimamente, de portar-se solícita ou indiferentemente em situações de necessidade” (HÖFFE, 2005, p. 204).

No entanto, pensando com Kant, como tudo na natureza age sob leis, a própria existência de máximas exige uma lei universal como fundamento de possibilidade de leis particulares. Admitir-se que entes racionais agem segundo máximas, obriga a existência de uma lei prática universal segundo a qual todo ente racional, unicamente para o qual são possíveis máximas, teria que agir. Essa lei é mostrada através de um imperativo categórico, pois este, para além das máximas contém apenas a universalidade da forma do agir, a qual permite, inclusive, agir segundo máximas.

O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal. [...].* Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente *natureza* no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.* (FMC, 2004, p. 59).

Neste ponto Kant não está a valer-se daquele conceito de natureza assumido para todo ente racional finito, na sua acepção restrita, conforme vimos no capítulo anterior da lição de Giacoia, como “o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral (sob leis morais) que antecede todo ato que cai nos sentidos” (1998, p. 183), mas, sim, do conceito amplo de natureza, para o qual concorre a idéia de leis universais.

Assim, sob a consideração de que a natureza, no seu sentido mais lato, é formal e mostra, com isso, universalidade de leis, de modo tal que a realidade das coisas da natureza deve

expressar também a mesma universalidade, Kant apresenta as duas primeiras formulações do imperativo categórico como o princípio para universalização das determinações subjetivas do agir humano. Com o desenvolvimento de sua doutrina do dever, Kant converterá estas suas primeiras formulações numa terceira e definitiva, sempre de modo a demonstrar que “o imperativo categórico e, respectivamente, a moralidade, não são nada irracionais. Ao contrário, a idéia de razão prática ou de racionalidade do agir encontra aqui o seu acabamento fundamental” (HÖFFE, 2005, p. 200).

E, continua Kant:

Se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma *exceção* para nós, ou (também só por esta vez) em favor da nossa inclinação. Por conseguinte, se considerássemos tudo partindo de um só ponto de vista, o da razão, encontraríamos uma contradição na nossa própria vontade, a saber: que um certo princípio seja objectivamente necessário como lei universal e que subjectivamente não deva valer universalmente, mas permita exceções. [...] Ora, ainda que isto se não possa justificar no nosso próprio juízo imparcial, prova contudo que nós reconhecemos verdadeiramente a validade do imperativo categórico e nos permitimos apenas (com todo o respeito por ele) algumas exceções forçadas e, ao que nos parece, insignificantes. (FMC, 2004, p. 63).

Visando apresentar um exemplo prático de reconhecimento da validade do imperativo categórico, Kant nos convida a prestarmos atenção com o que ocorre com nosso sentimento ao transgredirmos uma obrigação qualquer, pois, se bem investigado, concluiremos que, na realidade, embora houvésssemos admitido para nós uma exceção em favor de nossa inclinação e correndo certos riscos, não desejamos que nossa máxima se torne uma lei universal, porque, do ponto de vista racional, se assim fosse, nosso desejo demonstraria uma *petitio principii*.

Tais conclusões ocorrem por ele considerar que a consciência do dever emana do tribunal da consciência, de uma “consciência moral da lei e do dever, como um ‘juiz inato’ (*angeborene Richter*), um ‘tribunal interior do homem’” (SANTOS, 1994, p. 595), que o faria reconhecer uma lei para universalização das máximas da vontade, pois, “consciência é a razão prática mantendo diante de uma pessoa o seu dever, para sua absolvição ou condenação, em todo caso que se apresenta sob uma lei” (WALKER, 1999, p. 30).

Embora conclua pela necessidade de um imperativo categórico, Kant pondera:

Mas ainda não chegamos a provar *a priori* que um tal imperativo existe realmente, que há uma lei prática que ordene absolutamente por si e independentemente de todo o móbil, e que a obediência a esta lei é o dever. Se quisermos atingir este fim, será da mais alta importância advertir que não nos deve sequer passar pela idéia querer derivar a realidade deste princípio da

constituição particular da natureza humana. Pois o dever deve ser a necessidade prática-incondicionada da ação; tem de valer portanto para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo), e só *por isso* pode ser lei também para toda a vontade humana. [...] Tanto assim, que a sublimidade e íntima dignidade do mandamento expresso num dever resplandecerão tanto mais, quanto menor for o apoio e mesmo quanto maior for a resistência que ele encontre nas causas subjectivas, sem que com isto enfraqueça no mínimo que seja a obrigação que a lei impõe ou ela perca nada da sua validade. (FMC, 2004, p. 64).

Embora admita que ainda não chegara a provar *a priori* a existência do imperativo categórico como uma representação da lei moral para todo ente racional, contudo, Kant ressalta que, admitida a racionalidade como faculdade da cognição, por isso mesmo aos seres racionais se pode aplicar um imperativo que ordena incondicionalmente. Sendo, pois, a faculdade racional um pressuposto de toda a filosofia, a racionalidade facultaria a identificação de imperativos como leis para toda vontade. Por conseguinte, dever é a relação necessária de uma vontade unicamente com a lei por obediência.

Para Kant, justamente na capacidade de obrigar universalmente se encontram a sublimidade e dignidade de um mandamento como o imperativo categórico, “que liga a vontade à lei” (DELBOS, 1969, p. 289). Uma lei universal não encontra apoio em qualquer interesse da felicidade e do amor-próprio. Ao contrário, estes últimos ofertam à moralidade, antes de concordância, interesses subjetivos e, portanto, mais resistência que propriamente suporte.

Somente a lei moral pode ser posta como lei para a vontade humana, pois não é identificada sob quaisquer casuísticas ou particularismos. Unicamente desta sua exclusividade advém sua validade universal, pois “o segundo ponto de vista no imperativo categórico, a universalização, examina se o horizonte de vida subjetivo posto em uma máxima pode ser também pensado e querido como unidade racional de uma comunidade de pessoas” (HÖFFE, 2005, p. 207).

A existência de máximas subjetivas exigirá, segundo Kant, a investigação da possibilidade de existência de uma lei objetiva, capaz de fundamentar aquelas:

A questão que se põe é portanto esta: - É ou não é uma lei necessária *para todos os seres racionais* a de julgar sempre as suas acções por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais? Se essa lei existe, então tem ela de estar já ligada (totalmente *a priori*) ao conceito de vontade de um ser racional em geral. Mas para descobrir esta ligação é preciso, por bem que nos custe, dar um passo mais além, isto é para a Metafísica, posto que para um campo da Metafísica que é distinto do da Filosofia especulativa, e que é: a Metafísica dos Costumes. [...] Aqui trata-se, porém, da lei objectivo-prática, isto é da relação de uma vontade consigo mesma enquanto essa vontade se determina só pela razão, pois que então tudo o que se relaciona com o empírico desaparece por si, porque, se *a razão por si só* determina o procedimento (e essa possibilidade é que nós vamos agora investigar), terá de fazê-lo necessariamente *a priori*. (FMC, 2004, p. 66).

Ao se admitir a racionalidade como a faculdade do agir, conseqüentemente, da vontade que permite a adoção de máximas subjetivas, obrigatoriamente há que se admitir a existência de uma lei necessária *para todos os seres racionais*. Por conseguinte, Kant investiga a possibilidade do conhecimento *a priori* de uma lei que determina incondicionalmente a vontade, portanto, se a faculdade de julgar é possível em face da perspicácia da existência de uma lei que determina, de forma totalmente incondicionada, ações livres?

Se for positiva a resposta para essa pergunta e se deduzir que uma tal lei existe, então isso implica que estaria ela, necessariamente, ligada *a priori* ao conceito de vontade de um ser racional em geral. Para uma tal investigação, contudo, necessário é o ingresso num campo da metafísica dos costumes, pois uma tal investigação prescinde de qualquer elemento sensível já que trata de uma lei objetivo-prática, isto é, da relação de uma vontade consigo mesma, e, portanto, que se autodetermina e é necessariamente *a priori*, pois se trata da “auto-experiência moral do ente racional prático” (HÖFFE, 2005, p. 228).

Kant parte, portanto, da análise da vontade:

A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em *conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais. Ora aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o *fim (Zweck)*, e este, se é dado pela só razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais. (FMC, 2004, p. 67).

Dessa dedução se pode confirmar a assunção de Kant quanto ao pressuposto de racionalidade nos homens, como uma faculdade cognitiva própria de seres determinados exclusivamente por si mesmos a agir por leis que se autodeterminam, portanto, seres dotados de vontade. Se há uma vontade universal, há que haver um fim dado exclusivamente pela razão, válido igualmente para todos os seres racionais. Portanto, seres racionais fazem de um fim universal um princípio objetivo de determinação.

De acordo com Kant, “a vontade ou a razão prática consiste na capacidade de agir não segundo leis, mas, segundo a representação de leis, isto é, segundo fundamentos objetivos da razão” (HÖFFE, 2005, p. 210). Por isso, se há vontade há um fim. Se a vontade é universal, há que haver um fim comum ao gênero humano:

Admitindo porém que haja alguma coisa *cujas existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo*, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer de uma lei prática. Ora digo eu: - O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas acções, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se

dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*. (FMC, 2004, p. 67).

Admitindo-se a vontade como uma faculdade de se autodeterminar e que, como vontade livre, “deve ser abstraída da consideração dos fins e da influência das inclinações” (DELBOS, 1969, p. 278), portanto uma faculdade que pode ter existência em si mesma e que tem um valor absoluto, essa faculdade serviria com exclusividade de base para um possível imperativo categórico. Numa tal faculdade Kant identificará o próprio conceito de homem.

Para Kant, a vontade identifica por si mesma o conceito que se faz de todo o ser racional que existe como fim em si, um ente que não serve como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. É a faculdade da vontade que mostra o signo distintivo do humano. Assim, se for possível admitir o homem como um ser racional, a saber, que age segundo leis que a própria vontade se impõe, por conseguinte, o reconhecimento da racionalidade é uma base sólida para um possível imperativo categórico.

E, continua o filósofo:

Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm, contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objecto do respeito). (FMC, 2004, p. 68).

Na vontade, como a faculdade de ser causa das próprias representações, se encontra o fator que diferencia seres racionais de irracionais. Enquanto estes últimos dependem exclusivamente da vontade da natureza, a qual, portanto, determina seus atos, os seres racionais existem como um fim em si, pois são capazes da representação de uma vontade livre vinculada tão somente pela forma de uma lei universal. Por serem fins em si, seres racionais são pessoas e como tal não podem ser usados simplesmente como meio para fins alheios.

Contrariamente, seres movidos por uma vontade heterônoma, a saber, que dependem exclusivamente da natureza em sentido lato para a determinação de suas ações, são irracionais, e, portanto, *coisas*. Seres racionais são determinados por si mesmos a agir em conformidade com a representação de certas leis que a si põem, e, assim, “têm condições de conquistar a posse de si sobre os defeitos das inclinações sensíveis” (DELBOS, 1969, p. 38), e, dessa forma, “sustentam seu direito de serem considerados como pessoas” (DELBOS, 1969, p. 38).

Na busca por um imperativo categórico, Kant conclui:

Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque é *fim em si*

mesmo, faça um princípio *objectivo* da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si*. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, este princípio é um princípio *subjetivo* das acções humanas. Mas é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência, em virtude exactamente do mesmo princípio racional que é válido também para mim. (FMC, 2004, p. 69).

Kant considera a racionalidade que cada um pode ter na perspicácia de si mesmo, e, portanto, por extensão, também no conjunto da humanidade, como um postulado firmado sobre a vontade, como a faculdade de se autodeterminar por leis próprias. Esta é a consideração que o filósofo faz da capacidade cognitiva de um ente racional, a qual pode ser admitida como um princípio prático supremo, válido universalmente e cuja representação se dá na forma de um imperativo categórico cujo fundamento é: a natureza racional existe como fim em si mesmo.

Para Kant, é assim que o homem representa necessariamente sua própria existência, o que constitui, para o filósofo, um princípio subjetivo. Porém, porque é assim também que todos os homens igualmente se representam na perspicácia de si mesmos, essa proposição pode ser apresentada como um postulado, para o qual, segundo ele, no final da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, encontraria as razões de apoio (FMC, 2004, p. 69).

Assim, o fundamento subjetivo da vontade humana: a natureza racional existe como fim em si mesmo, segundo Kant,

É portanto simultaneamente um princípio *objectivo*, do qual como princípio prático supremo se têm de poder derivar todas as leis da vontade. O imperativo prático será pois o seguinte: *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*. (FMC, 2004, p. 69).

Dessa forma, um mesmo princípio subjetivo de representação da vontade mostra a possibilidade para determinação objetiva da vontade. Portanto, a representação daquilo que é necessariamente um fim para cada um, mostra também a representação de um princípio válido para toda vontade racional como um fim em si mesmo e, pois, um princípio objetivo prático supremo, do qual se é capaz de derivar leis universais, “leis necessárias que são válidas para todos os casos e todas as inteligências” (DELBOS, 1969, p. 279).

Se a vontade é a faculdade de se autodeterminar para a representação de certas leis e é, portanto, um fim em si, deve haver um princípio prático supremo para a configuração de uma tal faculdade e de sua respectiva representação, a qual, por seu alcance, ao mesmo tempo, subjetivo e objetivo, se credencia à constituição de um imperativo categórico. Assim, Kant nos apresenta um postulado ao colocar a razão como fim em si mesmo, e fundamenta a possibilidade de um imperativo categórico da moralidade, “o qual parte da natureza racional como fim em si mesmo” (HÖFFE, 2005, p. 202).

Neste momento, o filósofo apresenta o imperativo categórico prático em sua terceira configuração: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” [destaquei] (FMC, 2004, p. 69). Essa representação pode ser reivindicada pelo filósofo como a de um imperativo categórico, cuja determinação não “introduz nem fins nem motivos que sejam emprestados da experiência donde a representação restaria inevitavelmente subjetiva; ela é exclusivamente formal” (DELBOS, 1969, p. 289). Assim, o imperativo categórico pode credenciar-se a ser uma representação universal para um ente dotado de vontade.

Naquela que seria a formulação definitiva do imperativo categórico, o filósofo usa o termo pessoa para identificar o ente racional inserido no conjunto da humanidade, como o sujeito da lei da moralidade, a única lei capaz de determinar incondicionalmente uma vontade, distinguindo-o dos seres irracionais, ou coisas, que contam, por conseguinte, valor relativo. Para Kant só pessoas podem valer absolutamente, “uma vez que a natureza racional existe como fim em si” (DELBOS, 1969, p. 301). O “imperativo categórico resulta imediatamente do conceito de moralidade (*Sittlichkeit*) como do *simplesmente* bom, por isso referido ‘categoricamente’ a entes racionais finitos, por isso um ‘imperativo’” (HÖFFE, 2005, p. 198).

Se para Kant moralidade pode ser representada como o bom em si, nada pode expressar melhor esse conceito senão uma boa vontade. Como o conceito de dever mostra de forma mais clara o conceito de boa vontade, com isso Kant pode realizar a passagem para uma doutrina do dever e, portanto, “por mais abstrato que o imperativo categórico possa soar, ele significa a forma suprema de toda a obrigatoriedade, o grau de consumação da racionalidade prática” (HÖFFE, 2005, p. 203).

Tendo alcançado a doutrina do dever, de posse do imperativo categórico como a representação da lei para determinação de um arbítrio livre e dever supremo de todo ente racional, Kant elabora a seguinte análise dos deveres:

Segundo o conceito do dever necessário para consigo mesmo, o homem que anda pensando em suicidar-se perguntará a si mesmo se a sua acção pode estar de acordo com a idéia da humanidade *como fim em si mesma*. Se para escapar a uma situação penosa, se destrói a si mesmo, serve-se ele de uma pessoa como a um *simples meio* para conservar até ao fim da vida uma situação suportável. Mas o homem não é uma coisa; não é portanto um objecto que possa ser utilizado *simplesmente* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas acções como fim em si mesmo. Portanto não posso dispor do homem na minha pessoa para o mutilar, o degradar ou o matar. (FMC, 2004, p. 69).

O imperativo categórico é o paradigma para aferição do agir humano na realização prática da vontade de um ente que tem existência como fim em si. A proibição do suicídio

servirá para o filósofo exemplificar a necessidade de o homem observar o cumprimento do dever de preservação da humanidade que carrega em si, ainda que a própria existência lhe seja um fardo. Para Kant, mesmo o desgostoso com a vida deve respeitar o valor universal máximo que carrega em si, a saber, a humanidade, uma idéia que deve prevalecer sobre o desejo particular de extinguir o sofrimento, pois, o suicídio afronta a idéia da “humanidade como fim” (HARE, 2003, p. 210).

Segundo o imperativo categórico, o candidato a suicida deve concluir que a humanidade que carrega em si mesmo não pode ser usada simplesmente como um meio, ainda que aparentemente justificável diante do sofrimento, “pois ele tem um valor absoluto que ele tira de sua razão e que faz dele uma *pessoa*” (DELBOS, 1969, p. 303).

Quanto aos deveres para com os outros, assim pondera o filósofo crítico:

Pelo que diz respeito ao dever necessário ou estrito para com os outros, aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma promessa mentirosa reconhecerá imediatamente que quer servir-se de outro homem *simplesmente como meio*, sem que este último contenha ao mesmo tempo o fim em si. Pois aquele que eu quero utilizar para os meus intuitos por meio de uma tal promessa não pode de modo algum concordar com a minha maneira de proceder a seu respeito, não pode portanto conter em si mesmo o fim desta acção. Mais claramente ainda dá na vista esta colisão com o princípio da humanidade em outros homens quando tomamos para exemplos ataques à liberdade ou à propriedade alheias. Porque então é evidente que o violador dos direitos dos homens tenciona servir-se das pessoas dos outros simplesmente como meios, sem considerar que eles, como seres racionais, devem ser sempre tratados ao mesmo tempo como fins, isto é unicamente como seres que devem poder conter também em si o fim desta mesma acção. (FMC, 2004, p. 70).

Relativamente aos deveres dos homens para com outros, Kant irá ponderar que, para entes racionais, a máxima da mentira é fundada sempre sobre a expectativa de obter algum proveito mediante o uso de outrem. Portanto, a mentira afronta o imperativo categórico, pois não considera a humanidade do outro como fim, como se os homens “não fossem fins em si e se pudessem ser simplesmente instrumentos para seus desejos” (DELBOS, 1969, p. 303).

Para o filósofo, toda violação da liberdade afronta o imperativo categórico, pois viola o dever de consideração da humanidade unicamente como fim. Neste sentido, a propriedade deve ser também garantida, pois, como irá concluir melhor na sua *Metafísica dos costumes – doutrina do direito* (MC/DD), toda propriedade é fundada sobre a liberdade, a qual é exercida quando do primeiro ato de posse sobre a porção de terras reivindicada (MC/DD, 2004, p. 58).

Assim, ações que atacam a liberdade ou a propriedade alheia, como a mentira, violam o direito de não ser usada pessoa alguma apenas como meio para fins de outra. A universalização de uma máxima de mentir demonstraria uma contradição por princípio e inviabilizaria o próprio conceito de humanidade, pois “o mentiroso é menos homem que a aparência mentirosa de um

homem” (DELBOS, 1969, p. 583). Por isso, em Kant “o imperativo categórico implica a subordinação de todo valor ao valor absoluto da pessoa” (DELBOS, 1969, p. 303).

Continuando sua análise dos deveres, Kant conclui:

Pelo que respeita ao dever contingente (meritório) para consigo mesmo, não basta que a acção não esteja em contradição com a humanidade na nossa pessoa como fim em si, é preciso que *concorde com ela*. Ora, há na humanidade disposições para maior perfeição que pertencem ao fim da natureza a respeito da humanidade na nossa pessoa; descurar essas disposições poderia em verdade subsistir com a *conservação* da humanidade como fim em si, mas não com a *promoção* deste fim. (FMC, 2004, p. 71).

Em terceiro lugar, buscando ainda as condições de possibilidade e validade universal para a lei moral, relativamente ao dever de preservação meritória da humanidade para consigo, não basta que a máxima de ação não contrarie a humanidade em si mesmo para que possa ser considerada uma ação moral, é preciso que cada máxima concorde com esta condição, porque há em todo homem predisposições (*Anlagen*) naturais para uma maior perfeição como um fim da natureza humana.

Para Kant, o dever meritório para consigo mesmo exige promoção das predisposições humanas para a liberdade, pois, ignorá-las, embora não prejudique a preservação da humanidade, não contribui, contudo, para a promoção desta como o fim único de seres racionais. Assim, “o imperativo categórico é fundado sobre a idéia da existência de sujeitos racionais capazes de agir por sua própria razão” (DELBOS, 1969, p. 303), na realização de sua humanidade e na dos outros.

A seguinte referência é trazida por Leonel Ribeiro dos Santos e nos mostra a ligação de Kant com o movimento iluminista, principalmente, o tributo que o filósofo crítico presta a Rousseau:

Houve uma época em que eu acreditava que só isto [a investigação] fazia a honra da humanidade e desprezava a plebe que de nada sabe. Rousseau levou-me à razão. [...] Aprendo a honrar os homens e achar-me-ia mais inútil do que o comum trabalhador se não acreditasse que esta consideração poderia dar valor a todas as outras – estabelecer os direitos da humanidade. (KANT *apud* SANTOS, 1994, p. 569).

Fica patente que Kant considera a idéia de humanidade para além da sua simples existência como ente da natureza em sentido lato. O humano para Kant está fundamentalmente ligado à idéia de liberdade, conforme aquele esclarecimento prestado por Giacoia (1998, p. 183). A humanidade, como o gênero de cada um e de todo ente de liberdade, tem uma finalidade compatível com uma maior perfeição que deve sempre ser buscada, como uma predisposição que é inerente à própria condição humana de fim em si mesmo.

Por isso, o filósofo entende que unicamente a promoção desse fim pode ser conforme com a humanidade, uma vez que sua simples conservação como ente da natureza física mostra ainda carência e uma necessidade de melhor adequação de cada um ao valor supremo que é a própria humanidade. Segundo Kant, esse despertar para os direitos da *pessoa* ele deve a Rousseau. No entanto, a promoção da humanidade como fim em si, como a ação necessária para valorização de todas as outras considerações acerca do humano é uma dedução genuinamente kantiana.

E, dando seguimento à sua consideração acerca dos deveres, Kant expõe:

No que concerne o dever meritório para com outrem, o fim natural que todos os homens têm é a sua própria felicidade. Ora, é verdade que a humanidade poderia subsistir se ninguém contribuísse para a felicidade dos outros, contanto que também lhes não subtraísse nada intencionalmente; mas se cada qual se não esforçasse por contribuir na medida das suas forças para os fins dos seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma*. Pois que se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível *os meus*, para aquela idéia poder exercer em mim *toda* a sua eficácia. (FMC, 2004, p. 71).

Esta afirmação de Kant poderia, numa primeira análise, contradizer o que venho afirmando, a saber, que a *Fundamentação* promoveu um descolamento e, ao mesmo tempo, um avanço da doutrina kantiana do dever em relação com a doutrina da felicidade sustentada ainda na *Crítica da razão pura*. Porém, este é um conflito apenas aparente, pois, de fato, há uma ruptura significativa da *Fundamentação* em relação à *Crítica*, em que pese o texto acima.

Admitindo-se a felicidade como um fim natural de todos os homens, relativamente ao dever meritório para com os outros entes racionais, “o dever de procurar a felicidade dos outros é o dever de promover os objetivos deles” (WALKER, 1999, p. 12). Assim, não basta que os homens simplesmente não impeçam a felicidade alheia, pois essa postura guarda mera concordância com a humanidade. Para consideração da moralidade da ação é necessária a promoção dessa humanidade como fim em si. Portanto, é um dever de todos fazer com que a humanidade como o valor supremo seja promovido e que cada um se esforce para “a satisfação dos desejos deles e de seus projetos individuais” (WALKER, 1999, p. 12).

Porque, “para Kant, o valor moral de um ato depende da lei moral, não de quaisquer conseqüências” (WALKER, 1999, p. 14), num confronto com os filósofos eudemonistas e utilitaristas que “pensam que o valor moral de um ato depende de suas conseqüências: se ele aumenta a felicidade [...] Kant diria que os imperativos dos utilitaristas seriam apenas hipotéticos” (WALKER, 1999, p. 12), pois não seriam universais como a idéia do dever retratada no imperativo categórico.

Com este pensamento é o próprio Kant quem responde a R.M. Hare quando este busca “aproximá-lo do utilitarismo de Bentham através de J. S. Mill” (HARE, 2003, p. 09). Ao exigir que a ação seja julgada em virtude não dos fins alcançados, mas da disposição (*Gesinnung*) ou mesmo predisposição (*Anlage*) para o dever, Kant identifica a moralidade da ação no que pode haver de essencialmente bom nela, a saber, uma boa vontade.

Porque a boa vontade é mostrada sempre mais elevada quando do cumprimento do dever, por isso mesmo não se pode vincular a ação humana a qualquer fim, mas unicamente a um fim que deve ser, ao mesmo tempo, o fim de cada um e de todos, um fim racional. Essa postura faz com que Kant se afaste do utilitarismo, para considerar unicamente o dever como o princípio da racionalidade. Segundo Kant, é necessário que a humanidade existente em cada um seja positivamente promovida. Desta forma, enquanto o “utilitarismo não fundamenta filosoficamente o princípio-guia para as reflexões sobre as conseqüências, o bem-estar de outros, Kant põe para isso à disposição o imperativo categórico com o teste racional da universalização” (HÖFFE, 2005, p. 207).

No esforço de justificação do imperativo categórico da moralidade como o princípio da legislação universal para todo ente racional, diz Kant:

É que o princípio de toda a legislação prática reside *objectivamente na regra* e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); *subjectivamente*, porém, reside *no fim*; mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer a idéia da *vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*. (FMC, 2004, p. 72).

Portanto, todo princípio deve conter dois elementos: um objetivo, que o capacita a funcionar como lei universal e um subjetivo, que o habilite a servir como fim que possa ser, ao mesmo tempo, o fim de cada um e de todos. O princípio de uma legislação prática é identificado pela objetividade da regra e pela forma universal que apresenta, capaz de ligar toda vontade subjetiva à regra objetiva.

Subjetivamente, porém, o princípio de toda legislação prática é encontrado unicamente na sua finalidade, a qual, para que seja considerada como uma lei ligada à vontade universal como sua causa, só pode conter como fim o próprio ente racional como fim em si mesmo. Com isso, Kant formula o terceiro princípio prático da vontade como a condição da concordância de toda vontade subjetiva à razão prática universal. Assim, “a idéia da lei moral é a idéia da própria personalidade” (DELBOS, 1969, p. 303), pois é esta personalidade quem confere, subjetivamente, ao exercer sua vontade legisladora particular, autoridade à lei prática universal.

A vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exactamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora). (FMC, 2004, p. 72).

Porque todo ente racional é dotado de vontade legisladora subjetiva, encontra-se também, e unicamente nesta condição, submetido à lei universal da vontade que cada um e todos se dão, atribuindo ao imperativo categórico o carácter de uma proposição prática que ordena categórica e objetivamente, portanto, independente da sensibilidade:

Assim, o *princípio*, segundo o qual toda a vontade humana seria *uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas*, se fosse seguramente estabelecido, *conviria perfeitamente* ao imperativo categórico no sentido de que, exactamente por causa da idéia da legislação universal, ele *se não funda em nenhum interesse*, e portanto, de entre todos os imperativos possíveis, é o único que pode ser *incondicional*; ou, melhor ainda, invertendo a proposição: se há um imperativo categórico (i. é uma lei para a vontade de todo o ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objecto como legisladora universal; pois só então é que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não têm interesse algum sobre que se fundem. (FMC, 2004, p. 74).

Kant busca, assim, um princípio que represente a vontade como legisladora universal e, pois, de necessidade, mediante um princípio que destaque sua incondicionalidade e desinteresse, portanto, que seja segura e incondicionalmente estabelecido. Um tal imperativo seria capaz de, tão-somente por conter a forma de uma legislação prática universal, sem qualquer conteúdo, nem tampouco contingência, convir plenamente a toda vontade humana.

Um princípio assim teria que obter assentimento universal de todo e cada ente racional, como lei para toda vontade particular, portanto, que seja capaz de fazer com que a máxima subjetiva de toda vontade seja determinada, ao mesmo tempo, como lei universal. Ou seja, um imperativo categórico deve promover o agir objetivo unicamente pela sua forma, forma essa que deve ser capaz de fazer cada um reconhecer a própria máxima subjetiva do agir como o único objeto possível para um agir prático.

Um princípio para constituição de uma legislação universal, como um imperativo categórico, exige absoluta independência em relação a interesses subjetivos, pois deve emanar apenas da vontade livre do homem, de uma vontade que, nos dizeres do próprio filósofo, não esteja obrigada por “*qualquer outra coisa* a agir de certa maneira” (FMC, 2004, p. 75).

Relativamente a esse princípio, Kant dirá:

Chamarei, pois, a este princípio, princípio da **Autonomia** da vontade, por oposição a qualquer outro que por isso atribuo à **Heteronomia**. (FMC, 2004, p. 75).

Um princípio sobre o qual pode ser fundamentado um imperativo categórico da moralidade é o princípio da autonomia da vontade. A autonomia da vontade garante uma disposição isenta de influências de objetos externos, pois suas representações são afetadas unicamente pela forma de uma legislação universal, e, assim, permite seja ela mesma uma vontade legisladora. Portanto, “o princípio fundamental da moralidade é a autonomia” (DELBOS, 1969, p. 305).

Dessa forma, mediante completa isenção de móveis externos ou do amor-próprio, pode-se conseguir independência da vontade e determinação autônoma da faculdade racional, ao se atribuir máximas de ações cujo único objeto seja a própria capacidade de se tornar lei universal. Assim, pelo princípio da autonomia a vontade está plenamente garantida diante de qualquer outro motivo do agir que lhe possa ser atribuído, ao qual Kant chamou heteronomia. “Eis porque o imperativo categórico é a equivalência da própria idéia de liberdade” (DELBOS, 1969, p. 303).

Assim, Kant apresenta a lei moral como a legislação capaz de mostrar uma vontade que pode ser autônoma, formulando o imperativo categórico como a representação dessa lei para todo ente racional finito, numa configuração que, por fornecer apenas a forma das máximas para as ações, absolutamente sem qualquer conteúdo, mostra seu caráter de universalidade. Portanto, o atendimento do imperativo categórico mostraria uma vontade capaz de ser, por si mesma, a única legisladora universal para as máximas subjetivas, uma vontade pura, por conseguinte, um agir racional.

CAPÍTULO TERCEIRO

AUTONOMIA DA VONTADE NA DETERMINAÇÃO DO DEVER

A descoberta de um princípio como o de autonomia da vontade de início considerada apenas subjetivamente, levará Kant a investigar a possibilidade de se reunir a totalidade dessas mesmas vontades, num conceito que congregue todo ente que possa ser considerado legislador universal para o agir, a saber, no conceito de dever. A partir do dever, Kant buscará pelas condições *a priori* que credenciem todo sujeito em geral a ser considerado racional e, portanto, capaz de participar dessa coletividade. Segundo o próprio Kant, esta busca pelo conceito de dever conduzirá a um outro conceito que lhe anda conexo, a saber, o conceito de um reino dos fins.

O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas acções, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de *um Reino dos Fins*. Por esta palavra *reino* entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstracção das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos. (FMC, 2004, p. 75).

Desta forma, o conjunto que reúne a totalidade de sujeitos dotados de vontade autônoma, segundo Kant, pode ser considerado um reino dos fins, no qual cada um e todos os entes racionais se encontram reunidos através do elo comum que lhes garante a própria condição de racionalidade, a saber, a relação com a lei da autonomia.

De acordo com o filósofo, uma tal idéia de um reino dos fins é possível ao se conceber tanto um conjunto de entes racionais enquanto fins em si mesmos, como também dos fins próprios que cada qual se propõe, em ligação sistemática. “Esse reino dos fins não é, verdadeiramente falando, senão um ideal, mas que pode ser realizado pela liberdade” (DELBOS, 1969, p. 306).

Por reino, Kant entende a ligação sistemática e, portanto, organizado e sustentado pela totalidade dos entes racionais por meio de leis comuns. Neste caso, a única lei que pode ser comum a todo ente racional é aquela para a qual o imperativo categórico se apresenta como a

única representação possível, pois que é despido de toda matéria e dá somente a forma para a máxima da ação. Por se reunirem sob uma lei que contém somente a forma para todo agir racional, Kant propõe a idéia de um reino análogo ao reino da natureza, o qual é capaz de comportar a totalidade tanto dos entes racionais em si mesmos quanto dos fins que cada um deles se propõe. Kant chama reino dos fins “a união sistemática sob leis comuns” (DELBOS, 1969, p. 306).

De acordo com Kant:

Seres racionais estão pois todos submetidos a esta *lei* que manda que cada um deles *jamais* se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*. Daqui resulta porém uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objectivas comuns, i. é um reino que, exactamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é apenas um ideal). (FMC, 2004, p. 76).

Um reino dos fins é, pois, um campo aberto na idealidade onde todos os entes racionais se representam frente aos outros como fins em si mesmos e, ao mesmo tempo, como meios para a realização das máximas subjetivas de suas ações, submetidos unicamente a uma lei que manda que nenhum se trate e ao outro simplesmente como meio, mas sempre e simultaneamente como fim em si. O fato a ser destacado desta citação do filósofo é a sua afirmação de que seres racionais estão todos submetidos a esta lei cuja representação é o imperativo categórico. O atendimento da lei, portanto, é, segundo minha interpretação, a condição que identifica a racionalidade do agir.

Uma tal representação ideal de um reino dos fins permite a ligação sistemática de seres racionais por leis objetivas comuns, exactamente porque estas leis têm em vista a relação desses seres uns com os outros como fins e meios, de modo que “o Reino dos Fins não é realmente um reino, mas uma democracia com igualdade perante a lei” (HARE, 2003, p. 50).

Se, para Hare, o utilitarismo kantiano é, “simplesmente, a moralidade que busca os fins de todos na medida em que todos podem buscá-los consistentemente de acordo com máximas universais” (HARE, 2003, p. 214), portanto, para ele, neste ponto Kant se aproximaria do utilitarismo. No entanto, tenho dificuldade de concordar com este filósofo neste ponto, pois, como inicialmente busquei expor com Klemme, a partir da *Fundamentação* Kant não aceita qualquer finalidade para o agir moral, senão sua realização apenas por dever, a saber, por respeito à lei.

Antes de buscarem um fim útil para o agir, para Kant, como reconhece o próprio Hare, entes racionais agem por dever. Esta forma do agir racional mostra sempre uma boa vontade e “uma boa vontade tem de ser aquela que pode ser um membro legislador de tal domínio. Esse é o

modo de Kant de assegurar que as moralidades de todos os seres racionais serão coerentes entre si. Os legisladores do Reino dos Fins legislarão unanimemente porque cada um é coagido pela forma universal da legislação” (HARE, 2003, p. 213). Ora, agir por coação do dever, portanto, por puro respeito pela lei, é diferente de agir com uma finalidade utilitarista.

No entanto, de acordo ainda com Hare:

Mesmo a parte aparentemente não utilitarista da doutrina da virtude de Kant, e de seu sistema inteiro, fica apenas a um passo do utilitarismo. Isso acontece porque mesmo a virtude da perfeição, aparentemente não utilitarista, requer que aspirantes a ela se aperfeiçoem no amor prático. (HARE, 2003, p. 214).

Se amor prático é a finalidade da doutrina da virtude de Kant, como expõe Hare, então, neste e somente neste ponto concordo com este autor. Contudo, relativamente à constituição de uma razão prática penso com Klemme que, a partir da *Fundamentação*, Kant realizou uma guinada em relação à *Crítica da razão pura*, ao estabelecer sua filosofia do dever e da autonomia, abandonando a noção de outra finalidade para a razão prática, senão a própria liberdade.

Desta forma, embora como uma idéia, de acordo com Leonel Ribeiro dos Santos:

A imagem do reino representa para Kant a autonomia e organicidade do mundo espiritual e moral; permite uma representação onde cada qual se considera simultaneamente como legislador universal e como submetido à lei. O homem pertence a este reino na medida em que age segundo máximas da liberdade (SANTOS, 1994, p. 603).

E uma tal ligação sistemática da totalidade dos entes racionais finitos na idéia de um reino dos fins é possível mediante também a idéia de uma lei, portanto, de uma condição formal que reúna e dê a identidade necessária a essa totalidade, a saber, a lei moral. Segundo Kant:

A moralidade consiste pois na relação de toda a acção com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins. Esta legislação tem de poder encontrar-se em cada ser racional mesmo e brotar da sua vontade, cujo princípio é: nunca praticar uma acção senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que a *vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal*. Ora se as máximas não são já pela sua natureza necessariamente concordes com este princípio objectivo dos seres racionais como legisladores universais, a necessidade da acção segundo aquele princípio chama-se então obrigação prática, isto é, *dever*. O dever não pertence ao chefe no reino dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida. (FMC, 2004, p. 76).

A idéia de um reino dos fins constituído pela reunião da totalidade das vontades, portanto, de entes capazes de relação com uma lei, é possível porque, segundo Kant, se, como mostra a realidade, a vontade de entes racionais finitos como o homem não é pura. No entanto,

para que se possa falar em agir, há que se falar em vontade autônoma e, por conseguinte, em moralidade da máxima para a ação.

Ora, segundo Kant, falar em moralidade da ação é falar de máximas que são postas unicamente por respeito à lei, ou seja, na obrigação de conformação do agir subjetivo com a legislação universal, pois a lei determina que as máximas condicionem toda vontade à consideração exclusiva dela mesma, ao mesmo tempo como membro de um reino dos fins e legisladora universal. Essa relação que Kant descobre entre a própria capacidade do agir em si e a vontade, torna possível um reino dos fins onde cada ente racional se relacione consigo mesmo como o próprio autor da lei que para si põe.

Porque esta máxima nunca brota de uma vontade santa, embora para consideração de uma totalidade de entes racionais toda vontade subjetiva deve ser considerada legisladora, pois do contrário deixaria de ser vontade e, porque a vontade subjetiva nunca age segundo um motivo que pode ser convertido em lei universal, surge uma idéia como a de obrigação, sob a qual toda máxima deve submeter-se necessariamente, a idéia do domínio das vontades por uma legislação, uma obrigação prática que numa dimensão totalizada conduz à idéia do dever.

Que haja uma tal legislação, ou seja, “que há uma tal lei prática, é o que exige o princípio segundo o qual todas as coisas na natureza agem segundo leis” (DELBOS, 1969, p. 282). Para Kant, dever é a representação universal de uma obrigação prática que faz do homem um ente racional pela capacidade de agir não apenas em conformidade com uma lei formal, mas, exclusivamente, por esta lei, a saber, agir por dever. Somente a entes racionais, portanto, que agem mediante liberdade transcendental, é possível falar em dever. Para falar-se em dever, há que falar em um reino dos fins que seja, ao mesmo tempo, o fim de cada um e de todos.

O caráter democrático (Hare, 2003, p. 50) dessa dedução kantiana se mostra pela afirmação do filósofo de que o guardião do dever não é um chefe no reino dos fins, mas cada um e todos os seus membros. O imperativo categórico é a representação do próprio conceito do agir moral e da autonomia da vontade, pois mostra a capacidade de legislar e se determinar ao agir segundo a própria lei que se autodetermina. Esta noção de racionalidade mostra a necessidade da lei moral como a *ratio cognoscendi* para a autonomia da vontade, como o fundamento dessa representação racional de todos os participantes de um reino dos fins.

Para Otfried Höffe, em Kant “a idéia da autolegislação remete a Rousseau, que no *Contrato social* (I 8) diz que a obediência a uma lei dada por si mesmo é liberdade. Mas só Kant descobre pela primeira vez, no pensamento que Rousseau menciona mais episodicamente, o princípio fundamental de toda a Ética e fornece sua fundamentação” (HÖFFE, 2005, p. 216). Neste mesmo sentido, de acordo com Delbos “Kant concebe visivelmente por ordem moral a relação do sujeito à lei, tal como Rousseau havia concebido por ordem social: a obediência à lei

se justifica pela faculdade de ser o autor dela, e longe de destruir a liberdade, a supõe e a manifesta” (DELBOS, 1969, p. 306).

Segundo Kant, como as máximas do agir humano não são necessariamente concordes com o princípio objetivo contido na lei moral, em virtude da exposição dos entes racionais finitos às afecções heterônomas, a necessidade da ação segundo aquele princípio de universalização das máximas para consideração da racionalidade gera a noção de dever, com uma consequência fundamental para toda consideração ética, a saber, que neste caso o dever não pertence a um suposto chefe no reino dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida.

Deste modo, o dever retratado no imperativo categórico da moralidade não decorre de uma vontade alheia ao conjunto das vontades constituintes de um reino dos fins, mas unicamente delas emana, fornecendo ao conceito clássico de democracia uma versão fundada numa ética capaz de alcance universal, pois, segundo Kant:

A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como *legisladora*, porque de outra forma não podia pensar-se como *fim em si mesmo*. (FMC, 2004, p. 77).

Por decorrer da necessidade de a vontade ser considerada autônoma em cada membro do reino dos fins, a idéia do dever não assenta em nada que seja heterônomo, a saber, nem em sentimentos, impulsos ou inclinações, mas decorre tão-somente da relação de seres racionais entre si, na qual a vontade de um e de todos tem de ser considerada sempre como legisladora, para que possa ser pensada como fim em si mesma e constituir assim uma vontade prática, a saber, uma vontade moral, uma vez que:

A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as acções para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da idéia da *dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá. (FMC, 2004, p. 77).

É, pois, a razão, como a faculdade dos fins universais, que irá relacionar cada máxima da vontade de cada um nas ações para consigo mesmo e para com os outros e, assim, aferir a autonomia de cada uma delas para que não seja dada em virtude de qualquer outro móbil prático ou qualquer vantagem futura, mas, exclusivamente em virtude da idéia da dignidade (*Würde*) de um ser racional que não obedece outra lei, senão aquela que ele mesmo, simultaneamente com todos os outros, dá-se, mediante unicamente os atributos da sua própria faculdade racional.

Portanto, para que possa ser considerada uma máxima universalizável, a saber, uma lei, o agir deve se dar com plena autonomia da vontade, de modo que, “como a razão lhe é indispensável para derivar seus atos de leis, a vontade não é outra coisa senão a razão prática” (DELBOS, 1969, p. 282).

Outrossim, Kant irá introduzir na filosofia prática um conceito, a saber, o conceito de dignidade, cujos reflexos são contemporaneamente sentidos em qualquer consideração acerca dos direitos dos homens:

No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade. (FMC, 2004, p. 77).

A idéia de dignidade de um ente racional no reino dos fins surge, assim, do confronto da idéia da autonomia da vontade de um ente de razão legisladora com a experiência também de sua natureza sensível. Dessa dupla consideração emerge uma condição capaz de fornecer elementos para a valoração dos bens que compõem um tal reino, inclusive da relação dos sujeitos legisladores consigo mesmos e com outros.

De acordo com Kant, na totalidade dos fins se encontram coisas que têm ou um preço ou uma dignidade. Uma coisa que pode ser substituída por uma outra tem meramente um preço, enquanto algo que não encontra substituto está acima de todo o preço, pois não tem qualquer equivalência, e contém, assim, uma dignidade. Uma tal análise do filósofo “contribui para a moralidade e se relaciona diretamente ao homem como ser moral” (DELBOS, 1969, p. 308).

Ora a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade. (FMC, 2004, p. 77).

Dessa forma, na composição de um reino dos fins, a moralidade, como o bom em si que é mostrado ainda mais elevado no conceito de dever, é a única condição suficiente para fazer de todo ente racional um fim em si mesmo. Somente mediante a moralidade pode o homem ser, ao mesmo tempo, legislador e súdito. Por isso, a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de máximas de ações conformes com a lei que se põem e cumprem, são as únicas coisas que têm dignidade; tudo o mais, por conseguinte, pode ter somente um preço.

E o que é então que autoriza a intenção moralmente boa ou a virtude a fazer tão altas exigências? Nada menos do que a possibilidade que proporciona ao ser racional de *participar na legislação universal* e o torna por este meio apto a ser membro de um possível reino dos fins, para que estava já destinado pela sua própria natureza como fim em si e, exactamente por isso, como legislador no reino dos fins, como livre a respeito de todas as leis da natureza, obedecendo

somente àquelas que ele mesmo se dá e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal (à qual ele simultaneamente se submete). (FMC, 2004, p. 78).

Por ser o ente racional o único capaz de obter autonomia em relação com todas as leis da natureza e o único que é capaz de pôr para si mesmo leis que pode integralmente obedecer, demonstra que já estava predisposto, pela sua natureza como ente da liberdade, a participar de um reino dos fins. Dessa forma, é plenamente autorizado a exigir de si mesmo e de todo ente racional a intenção moralmente boa, a saber, a conservar uma disposição virtuosa no sentido do cumprimento do dever de racionalidade mediante autonomia, pois que o único autorizado a participar duma legislação universal como seu autor e que está obrigado somente por aquela lei que a si mesmo outorga.

Por isso, para Kant,

Autonomia é, pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional. (FMC, 2004, p. 79).

Assim, o conceito de autonomia da vontade será deduzido por Kant da análise da condição de um ente que pode determinar-se unicamente por uma vontade boa em si mesma, de um ente capaz de virtude, a saber, de agir por dever. A dignidade da natureza humana e de todo ente racional tem, pois, como fundamento, o princípio da autonomia da vontade, possível mediante a lei moral, ou a liberdade positiva (CRPr, 2003, p. 113) para entes racionais finitos.

Autonomia é a faculdade própria de todo ente capaz de se determinar unicamente por leis que outorga e cumpre por si mesmas. Por conseguinte, pode o homem pleitear exclusividade num reino em que prevalece a heteronomia ou dependência, já que “autonomia é o princípio da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (DELBOS, 1969, p. 308).

Ora, daqui segue-se incontestavelmente que todo o ser racional, como fim em si mesmo, terá de poder considerar-se, com respeito a todas as leis a que possa estar submetido, ao mesmo tempo como legislador universal; porque exactamente esta aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal é que o distingue como fim em si mesmo. Segue-se igualmente que esta sua dignidade (prerrogativa) em face de todos os simples seres naturais tem como consequência o haver de tomar sempre as suas máximas do ponto de vista de si mesmo e ao mesmo tempo também do ponto de vista de todos os outros seres racionais como legisladores (os quais por isso também se chamam pessoas). (FMC, 2004, p. 82).

É a faculdade de agir mediante leis a si mesmo outorgadas que faz de todo ente racional, e de cada um, fim em si mesmo. É, pois, a capacidade de universalização de suas máximas para o agir mediante autonomia da vontade, a saber, sua faculdade da razão prática, que confere a

todo ente racional o estatuto de fim em si mesmo, por conseguinte, de um ser que não pode simplesmente ser substituído por nenhum outro.

Assim, a dignidade humana, como uma prerrogativa de todo ente racional sobre os demais seres naturais, decorre da possibilidade de unicamente ele poder se considerar, ao mesmo tempo, como legislador e súdito num reino dos fins, a saber, num reino onde prevaleça a autonomia da vontade, onde, embora possa ser afetado pela sensibilidade, não seja por esta determinado.

Nesta qualidade, todo ente racional está obrigado a tomar sempre em consideração não só a humanidade em sua pessoa, como também na pessoa de todo e qualquer outro, para adoção de suas máximas de ação, pois se trata de uma relação entre pessoas, entes insubstituíveis.

Ora desta maneira é possível um mundo de seres racionais (*mundus intelligibilis*) como reino dos fins, e isto graças à própria legislação de todas as pessoas como membros dele. Por conseguinte cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins. O princípio formal destas máximas é: Age como se a tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal (de todos os seres racionais). Um reino dos fins só é portanto possível por analogia com um reino da natureza; aquele, porém, só segundo máximas, quer dizer regras que se impõe a si mesmo, e este só segundo leis de causas eficientes externamente impostas. (FMC, 2004, p. 82).

A participação, ao mesmo tempo, como legislador e membro de um reino dos fins, outorga a todo homem uma dignidade como uma prerrogativa sobre os demais seres da natureza, constituindo uma obrigação universal para todo ente racional. Apenas desta maneira, a saber, assumindo-se cada um como legislador e súdito em um reino dos fins, como entes capazes de se determinarem com autonomia da vontade, é possível a compreensão do homem com ente dotado de razão, cujas máximas têm, necessariamente, que considerar esta sua natureza inteligível e agir também em conformidade com a assunção de um tal reino.

Em Kant, “o significado da autonomia humana se torna finalmente claro, graças ao conceito de reino dos fins, isto é a união sistemática de diferentes seres razoáveis por leis comuns” (HERRERO, 1991, p. 25). Somente assim, ou seja, mediante a consideração da racionalidade como a capacidade de um ente determinar-se unicamente mediante a representação da forma de uma legislação, ou, mediante autonomia da vontade, é possível a adoção de uma máxima que nada mais contenha senão a própria forma da ação, a saber: age como se a tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal.

Dessa forma, a possibilidade de um reino dos fins se apresenta por analogia com o reino da natureza, aqui entendida em sentido amplo. Aquele é possível pela forma universal da lei que

permite a todo ente racional autorepresentação de máximas subjetivas, este o é pela existência da lei das causas eficientes a mostrar que todo efeito tem uma causa.

Um reino dos fins se apresenta como uma idéia que guarda relação com o reino da natureza em virtude de serem ambos regidos por leis naturais: o primeiro por ser constituído por entes capazes de representarem-se máximas da autonomia em virtude de se encontrarem submetidos a uma lei formal do agir; o segundo pela lei universal de ligação causal. Dessa forma, “o conceito de lei natural apresenta assim o todo do mundo humano como uma ordem inviolável, como uma representação ideal deve ser” (HERRERO, 1991, p. 24).

E é nisto exactamente que reside o paradoxo: que a simples dignidade do homem considerado como natureza racional, sem qualquer outro fim ou vantagem a atingir por meio dela, portanto o respeito por uma mera idéia, deva servir no entanto de regra imprescindível da vontade, e que precisamente nesta independência da máxima em face de todos os motivos desta ordem consista a sua sublimidade e torne todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins; pois de contrário teríamos que representar-no-lo somente como submetido à lei natural das suas necessidades. (FMC, 2004, p. 83).

Para Kant é paradoxal o fato de que a idéia de racionalidade, a saber, da obrigação de uma vontade se determinar unicamente pela forma de uma legislação universal que lhe faculta representar máximas para o agir, a qual conduz à idéia da dignidade como uma prerrogativa de todo ente racional, deva servir de regra incondicional imprescindível da vontade.

É intrigante que a natureza racional do homem lhe atribua a idéia de uma dignidade e por meio dela possa ser considerado unicamente um fim em si mesmo. Essa mesma faculdade poderia mostrar também um paradoxo nessa consideração do humano, pois um mesmo ser que, ao mesmo tempo, pode ser legislador e súdito como causa da própria autonomia, é igualmente afetado pelas leis de uma causalidade natural. Ou seja, poderia mostrar, ao mesmo tempo, um ente que pode ter tanto um preço quanto uma dignidade.

De acordo com Delbos: “Schopenhauer critica esta idéia de *fim em si* como *contradictio in adjecto*. Ser fim, diz ele, é ser objeto de uma vontade; é, pois sempre estar em relação com esta vontade. Retirar de um fim esse caráter de ajuntamento ‘em si’, não produz mais que uma idéia tão desprovida de sentido que a de ‘amigo em si’ ou de ‘irmão em si’. Não há algum valor absoluto: todo valor é comparativo e relativo. *Über die Grundlage der Moral*, p. 541-542” (DELBOS, 1969, p. 302).

No entanto, esse paradoxo não pode ser apontado, pois a consideração racional do homem só é possível por causa da lei moral, a qual é apresentada por Kant como a *ratio cognoscendi* da liberdade. Só se pode falar em vontade por se poder falar em liberdade. Neste

sentido, só se pode pleitear arbítrio livre se admitida for uma possibilidade de a lei moral dar a conhecer a causa de uma tal manifestação da vontade.

A moralidade é pois a relação das acções com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas. A acção que possa concordar com a autonomia da vontade é permitida; a que com ela não concorde é proibida. A vontade cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade santa, absolutamente boa. A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a obrigação. Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objectiva de uma acção por obrigação chama-se dever. (FMC, 2004, p. 84).

Se, é possível falar-se de racionalidade, a saber, de um ente capaz de agir mediante representação de máximas que outorga a si mesmo, por conseguinte, de um ente capaz de autonomia para esse mesmo agir, enfim, de um arbítrio livre, a moralidade é a relação das máximas subjetivas com uma legislação universal fundadora do agir como forma identificadora daquela mesma faculdade racional.

A moralidade decorre da relação das máximas subjetivas do agir de um ente racional dotado de arbítrio livre e, ao mesmo tempo, sensivelmente afetado, com o carácter necessário objetivo da legislação. A possibilidade de um agir com independência de qualquer afecção da sensibilidade, de um agir unicamente por dever, mostra a dignidade de um tal ente, assim como a dependência em que se encontra uma vontade não absolutamente boa em relação à lei da autonomia define o conceito de obrigação. A relação necessária de todo ente racional a uma ação por obrigação, chama-se dever.

Dever é, pois, a vinculação necessária de todo ente racional a uma ação que tem que ser dada por obrigação. “O dever é a *Sittlichkeit* na forma do mandamento, do desafio, do imperativo. Esta forma imperativa só tem um sentido para aqueles sujeitos cuja vontade não é de antemão e necessariamente boa” (HÖFFE, 2005, p. 193).

A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal. [...] Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral. Pois desta maneira se descobre que esse seu princípio tem de ser um imperativo categórico, e que este imperativo não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia. (FMC, 2004, p. 85).

Autonomia é, pois, uma propriedade de uma vontade livre, a saber, a total independência em relação a objetos de um simples querer afetado pela sensibilidade. O princípio da autonomia é não agir senão de modo a que a máxima possa já estar contida na própria

faculdade racional do agir. Só assim se pode admitir uma vontade que pode ser lei para si mesma, pois isenta de elementos empíricos, e, por conseguinte, esse princípio da autonomia é não escolher senão máximas que possam ser, ao mesmo tempo, lei universal.

Pela simples análise do conceito de um agir moral, o qual deve abstrair toda afecção da sensibilidade, pode Kant concluir que a autonomia é o único princípio da moral e, dessa forma, se pode deduzir que esse princípio é um imperativo categórico, já que este não determina outra coisa senão unicamente a forma possível para a autonomia da vontade, “pois ele é toda a expressão da razão” (DELBOS, 1969, p. 283).

Kant buscará esclarecer o princípio da autonomia da vontade através do seu oposto, a saber, o conceito de heteronomia:

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objectos, o resultado é então sempre *heteronomia*. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objecto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela. Esta relação, quer assente na inclinação quer em representações da razão, só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer alguma coisa *porque quero qualquer outra coisa*. (FMC, 2004, p. 86).

Se autonomia da vontade é a representação de máximas da ação exclusivamente segundo a forma universal da lei da causalidade para todo ente racional finito pela liberdade como o homem, heteronomia da vontade é a adoção de qualquer outra representação que não a simples forma dessa lei, como “toda determinação da vontade por representações materiais” (HERRERO, 1991, p. 21), seja a representação de objetos, seja a representação meramente de um sentimento como o amor-próprio sensível, a saber, aquele adquirido em função da posse dos objetos de representações das inclinações.

No agir com heteronomia a vontade é afetada por qualquer outra coisa que não a lei que ela dá a si mesma, e busca fora da razão pura um motivo para a ação passando além de si e da sua determinação pelo dever na representação de sua máxima para o agir. “Neste caso, apetência e prazer referem-se não somente ao âmbito do sensível: do comer, beber, da sexualidade, do descanso. Também os contentamentos espirituais, as atividades intelectuais, criativas ou sociais surgem e incluem-se nelas” (HÖFFE, 2005, p. 217).

Para Kant, uma tal relação da razão com objetos de sua determinação não possibilita senão imperativos hipotéticos, pois a máxima da ação é posta porque quero qualquer outra coisa além da lei, e “não pode, portanto, mandar nunca moralmente, quer dizer, categoricamente” (FMC, 2004, p. 90).

Contrariamente, pondera Kant:

A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem que ser um imperativo categórico, indeterminada a respeito de todos os objectos, conterà pois somente a *forma do querer* em geral, e isto como autonomia; quer dizer: a aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal é a única lei que a si mesma se impõe a vontade de todo o ser racional, sem subpor qualquer impulso ou interesse como fundamento. (FMC, 2004, p. 90).

Uma vontade é autônoma, absolutamente boa, ou, ainda, conforme com o dever, quando o princípio de determinação para o agir, a saber, a máxima subjetiva da ação, contém somente a forma do querer em geral, do querer objetivo, sem nenhuma vinculação a objetos externos (móviles da natureza) ou internos (móviles do amor-próprio), pois, “a única fonte do valor é a lei moral, e a única coisa intrinsecamente valiosa é uma vontade guiada por essa lei” (WALKER, 1999, p. 14).

A capacidade de a máxima de uma vontade absolutamente boa converter a si mesma em lei universal é a única regra que a própria vontade se impõe como faculdade constitutiva de todo ente racional. Porém, “isso não significa que a lei moral seja arbitrariamente inventada. Ela não é mais arbitrariamente inventada do que o são as leis da lógica” (WALKER, 1999, p. 41). Assim, “a simples forma da lei corresponde a uma faculdade que transcende todos os fenômenos e seu princípio de causalidade” (HÖFFE, 2005, p. 219), donde advém sua capacidade para ser universal.

Somente desse modo, a saber, mediante autonomia, a vontade pode constituir lei universal, ou seja, lei para representação de toda máxima do agir sem qualquer outro impulso ou interesse. Uma tal vontade absolutamente boa tem como princípio um imperativo categórico, a saber, um ditame que vincula todo ente racional a uma ação por obrigação, convertendo toda máxima subjetiva em lei objetiva, a qual está originariamente carregada da noção de dever.

Para Kant:

A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*; assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à actividade pela influência de causas estranhas. (FMC, 2004, p. 93).

Se a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, na qualidade de seres dotados de razão, a liberdade seria uma propriedade daquela causa capaz de lhe dar eficiência prática com autonomia daquela vontade. Portanto, na qualidade de seres vivos racionais, têm os homens, além da vontade como causalidade comum a todos os demais seres, também a idéia de liberdade como uma propriedade da vontade que lhes confere uma outra causalidade, a causalidade racional, a qual pode ser eficientemente autônoma, ou seja, independentemente de

qualquer causalidade estranha à própria vontade, “mesmo interesses espirituais” (HÖFFE, 2005, p. 219).

Desta forma, mediante a liberdade como uma propriedade da vontade e causa concomitante de entes racionais finitos, Kant pode deduzir a autonomia da vontade no homem como a independência de razões outras que não a própria lei, *ratio cognoscendi* da liberdade. E, assim, “a idéia da liberdade recebe realidade objetiva pela lei moral” (HERRERO, 1991, p. 20), pois “a autonomia da razão pura prática nada mais é do que a conformidade com a lei moral” (HERRERO, 1991, p. 22).

Em Kant, pode-se dizer que a diferença dos seres racionais para os irracionais é que estes são determinados à ação pela influência de causas estranhas, heterônomas, ao passo que os seres racionais são determinados a agir unicamente pelo dever, a saber, pela autonomia da vontade ou liberdade, “uma idéia da razão que, interpretada no sentido cosmológico, significa independência de causas naturais” (DUTRA, 2002, p. 53), “que exclui até mesmo a lei de uma inadmissível ordem causal empírica” (WALKER, 1999, p. 47).

Por isso, a autonomia da vontade “parece perfeita para Kant como o limite superior ou o acabamento da liberdade prática, daquela liberdade antes meramente psicológica” (DELBOS, 1969, p. 135), porque agora “se encontra ligada à consciência do dever” (DELBOS, 1969, p. 218), pois, embora sejam, de fato, afetados, seres racionais, contudo, não são determinados pelos sentidos, e, por conseguinte, são capazes de autonomia da vontade.

Mas a proposição: “A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma”, caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objecto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa. (FMC, 2004, p. 94).

Penso que se pode concluir que, para Kant, aquela causalidade dos seres vivos racionais, a saber, a vontade, tem, necessariamente, que ser uma vontade autônoma, fundada sobre a liberdade, idéia essa a qual não lhes pode ser negada, ainda que sob a forma transcendental, pois uma tal causalidade é demonstrada pelos entes racionais mediante exercício de sua capacidade cognitiva, quando busca pelo incondicionado para a série de condições dadas no objeto do conhecimento, como se vê da aporia da razão exposta por Kant no prefácio da *Crítica da razão pura*.

Deste modo, se “a liberdade põe como tal sua realidade por meio de ações na natureza, e assim a prova” (HERRERO, 1991, p. 20), segundo conclui Kant, há que existir uma lei para tal liberdade transcendental, para uma causalidade autônoma, a qual é representada por uma

proposição que identifica o princípio de não agir senão mediante máximas das ações que possam se converter em lei universal, e, somente assim, é capaz de constituir lei para si mesma.

O princípio de agir de modo a que a máxima da ação possa ser convertida em lei universal mostra precisamente a fórmula do imperativo categórico e princípio da moralidade, pois uma vontade livre se confunde com uma vontade submetida unicamente a leis morais, já que “ela se apresenta como o poder de agir segundo as regras que ela se representa” (DELBOS, 1969, p. 282). Sendo o imperativo categórico eminentemente formal, ele está credenciado a mostrar a liberdade como “realidade objetiva pela lei moral” (HERRERO, 1991, p. 20).

Agora afirmo eu: A todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a idéia da liberdade, sob a qual unicamente pode agir. Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação a seus objetos. [...] Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a idéia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais. (FMC, 2004, p. 95).

Como tenho buscado expor ao longo deste trabalho, para Kant, se, com efeito, podem-se considerar os homens seres vivos racionais dotados de uma faculdade prática que o credencia a agir com autonomia da vontade e, pois, mediante o uso da liberdade transcendental, de ser causa em relação a seus objetos e impor uma lei para si mesmo, tal consideração somente é possível mediante a pressuposição de uma idéia de liberdade como propriedade daquela sua causalidade pela vontade. “Com isso entramos na doutrina de Kant do ‘Faktum’ da razão” (HERRERO, 1991, p. 17).

A idéia da liberdade foi adotada pelo filósofo após “longos anos de reflexão sobre a fundamentação moral” (HERRERO, 1991, p. 17), como a causalidade racional para um ente que tem, objetivamente, possibilidades cognitivas. A partir dessa idéia de liberdade valem todas as leis práticas, como se toda vontade racional, portanto, autônoma, fosse definida como livre em si mesma, como única causa dos seus objetos e autora dos seus princípios e, pois, da sua própria lei. Assim, “o conceito de liberdade transcendental formado na primeira Crítica, a independência de toda a natureza, revela-se na Ética como a liberdade prática (moral), como a autodeterminação” (HÖFFE, 2005, p. 66).

A liberdade transcendental é deduzida por Kant “baseada na consciência que um agente racional tem da espontaneidade de seus juízos” (ALMEIDA, 1998, p. 47) e se realiza, inclusive, em juízos morais, pois “os juízos morais têm um conteúdo cognitivo; eles não se limitam a dar

expressão às atitudes afetivas, preferências ou decisões contingentes de cada falante ou ator” (HABERMAS, 1989, p. 147).

No entanto, segundo o próprio Kant:

Mostra-se aqui – temos que confessá-lo francamente – uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento, mas quando muito apenas para reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objecto (como se reduzem diferentes fracções do mesmo valor às suas expressões, mais simples). (FMC, 2004, p. 98).

Vê-se que o próprio filósofo destaca um aparente círculo vicioso no raciocínio através do qual se coloca a liberdade como uma necessidade para a razão, para que se possam considerar entes racionais tanto como efeitos de uma causalidade como a liberdade quanto, ao mesmo tempo, também submetidos à ordem das causas eficientes do mundo. Este vício surgiria da pretensão de identificá-los como seres livres, porém, também dependentes em relação à série de causas e efeitos da natureza física. Tal circularidade lógica se iniciaria pela consideração do ente racional como livre numa ordem causal, exatamente porque submetido à lei moral numa ordem teleológica e, depois, pensá-lo submetido a esta ordem finalista para podermos considerá-lo dotado de vontade livre.

O *factum* da razão busca demonstrar que “a liberdade transcendental e moral é efetiva” (HÖFFE, 2005, p. 226). A circularidade de um tal raciocínio poderia se apresentar, segundo Kant, do fato de conceitos como liberdade e a própria legislação da vontade serem ambos autonomia, portanto, conceitos transmutáveis que não podem ser usados para explicar um ao outro e fornecer recíproco fundamento. Quando muito, tais conceitos poderiam ser usados para deduzir um conceito único, mediante o qual seriam formuladas representações aparentemente diferentes do mesmo objecto.

Mas ainda resta uma saída, que é procurar se quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não adoptamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas acções, como efeitos que vemos diante dos nossos olhos. (FMC, 2004, p. 99).

Kant investiga, assim, uma saída para aquele aparente círculo vicioso que, a princípio, poderia decorrer da relação entre o conceito de um ser da natureza e a idéia de um ser da lei moral num só e mesmo ente racional. A solução é apontada pelo filósofo mediante a sugestão de

um outro ponto de vista para a consideração do homem, ao mesmo tempo, como causa eficiente *a priori* pela liberdade e também como efeito na ordem causal da natureza.

Para o filósofo, a adoção de uma outra perspectiva para investigação do homem mostraria, pela perspicácia que cada um tem de si mesmo, no seu próprio pensamento como ente dotado de liberdade, mas também como efeito natural pela representação de suas ações perante seus próprios olhos, uma saída para aquela circularidade. Uma perspectiva que adotasse dois pontos de fuga para observação do fenómeno homem descobriria tanto um ser inteligível quanto um ente físico. Esse posicionamento demonstraria, num mesmo e único efeito, qual seja, no homem, duas causalidades, a saber, natureza e liberdade.

Há uma observação que se pode fazer sem necessidade de qualquer subtil reflexão e que se pode supor ao alcance do entendimento mais vulgar, ainda que à sua maneira, por meio de uma obscura distinção da faculdade de julgar, a que ele chama sentimento: e é que todas as representações que nos vêm sem intervenção do nosso arbítrio (como as dos sentidos) nos dão a conhecer os objectos de modo não diferente daquele como nos affectam, ficando-nos assim desconhecido o que eles em si mesmos possam ser, e não podendo nos chegar, por conseguinte, pelo que respeita a esta espécie de representações, ainda com o maior esforço de atenção e clareza que o entendimento possa acrescentar, senão somente ao conhecimento dos *fenômenos*, e nunca ao das *coisas em si mesmas*. (FMC, 2004, p. 99).

De acordo com Kant, todos os objetos que nos chegam e são dados em nós apenas e tão-somente mediante os órgãos dos sentidos, independentemente de nossa vontade, espontaneamente, somente nos mostram os objetos pelo modo como somos por eles afetados na sensibilidade, a saber, como fenômenos no entendimento. Portanto, os objetos não se mostram como eles são em si mesmos, mas tão-somente mediante representação no entendimento, o que faculta o seu conhecimento meramente como fenômenos e são, assim, o resultado de uma conjunção entre a sensibilidade e o entendimento.

Segundo o filósofo, este efeito pode ser facilmente constatado em nós pela análise do resultado de uma operação da faculdade de julgar, o qual o senso comum chama sentimento e que é a forma subjetiva de cada ente racional receber e distinguir, por intermédio da faculdade do juízo, as representações dadas mediante fenômenos. No entanto, esta análise denuncia a existência de algo mais nos objetos que não se deixa jamais apreender pelos órgãos sensoriais, a saber, a “coisa em si”.

Logo que se tenha feito esta distinção (em todo o caso por meio da diferença notada entre as representações que nos são dadas de fora e nas quais nós somos passivos, e as que nós produzimos unicamente de nós mesmos e nas quais demonstramos a nossa actividade), segue-se por si que por trás dos fenômenos há que admitir e conceder ainda outra coisa que não é fenômeno, quer dizer as coisas em si, ainda quando, uma vez que elas nunca nos podem ser conhecidas senão apenas e sempre como nos affectam; nos conformamos com não podermos

aproximar-nos bastante delas e nunca poderemos saber o que elas são em si. (FMC, 2004, p. 99).

Assim, na busca pelo conhecimento objetivo, a coisa-em-si mesma não seria jamais apreendida, mas tão-somente o fenômeno. Este é propiciado por uma representação do objeto dado mediante o múltiplo apreendido na sensibilidade e pensado pelo entendimento, como concluiu o filósofo na *Crítica da razão pura*.

De acordo com Kant, por um descuido da razão não atentamos para o “fato desse conhecimento apenas se referir a fenômenos e não às coisas em si” (CRP, 2001, p. 22). O senso comum também ainda não atentou para o fato de que, como bem lembrou Schopenhauer, “entre as coisas e nós sempre está o INTELECTO” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526). É esse nosso intelecto que produz a representação do fenômeno objetivo.

Dessa forma, para a distinção entre fenômeno e coisa em si, Kant “teve de efetuar a grande separação entre o nosso conhecimento *a priori* e o *a posteriori*, o que antes dele jamais havia sido feito com o devido rigor e completude, nem com clara consciência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 527).

Por isso é que Kant irá concluir:

Daqui tem de resultar a distinção, embora grosseira, entre um *mundo sensível* e um *mundo inteligível*, o primeiro dos quais pode variar muito segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo, que lhe serve de base, permanece sempre idêntico. Nem a si mesmo e conforme o conhecimento que de si próprio tem por sentimento íntimo pode o homem pretender conhecer-se tal como ele é em si. (FMC, 2004, p. 100).

O fenômeno decorreria da conjunção do intelecto com as representações propiciadas ao entendimento através da sensibilidade. Por isso, o mundo sensível seria muito variável segundo sua diferente apreensão pelos diversos espectadores, enquanto que o mundo inteligível, sobre o qual assentam as bases daquele, permaneceria sempre idêntico em todo ente racional.

Poder-se-ia dizer que, mediante o conceito de coisa-em-si, Kant se vale de um recurso heurístico para realizar mais uma de suas famosas “passagens” (TERRA, 2003, p. 51-65) para uma análise do homem, tanto como ente sensível em sua natureza fenomênica, quanto para uma investigação do mesmo como intelecto. Nesse percurso, o filósofo se vale do conceito de “coisa-em-si” para demonstrar o encontro desses dois pontos de vista sobre um mesmo objeto, no caso, o ente racional, “em dois sentidos diferentes” (CRP, 2001, p. 26), porém numa consideração necessária na busca pelo conhecimento do humano.

Essa dupla consideração kantiana pode ser vista como mais um recurso metafórico muito freqüente na sua filosofia, conforme se pode ver do ensinamento de Leonel Ribeiro dos Santos em sua obra *Metáforas da razão – ou economia poética do pensar kantiano* (1994). Este

recurso kantiano para consideração do homem sob dois pontos de vista, fenômeno e coisa em si, nos lembra a técnica arquitetônica de projeção em perspectiva sob dois pontos de fuga, a qual permite uma visão mais ampla do objeto, principalmente se comparada com um ponto único.

Kant ressalta, outrossim, que mesmo o homem não pode jamais pretender se conhecer a si mesmo tal como é, através do conhecimento de si que detém no sentimento íntimo, mas somente pode pretender conhecer-se como fenômeno no próprio entendimento, e, portanto, um ser que se realiza num mundo das possibilidades objetivas. Sob tal consideração, poder-se-ia entender que o filósofo coloca a qualidade inteligível do homem como sendo o próprio homem, ou a coisa em si do homem, ao mesmo tempo em que suas qualidades empíricas forneceriam elementos para o seu conhecimento como fenômeno.

Embora Kant já houvesse concluído que não se deve nem se pode tentar dar forma ao mundo inteligível (FMC, 2004, p. 101), no entanto, a própria razão distingue o homem como **pessoa** das demais **coisas** da natureza, embora não se possa identificar uma forma própria para este ser inteligível.

Não obstante tal impossibilidade, a razão estaria autorizada a fazer uma tal distinção, já que este ser decorre de uma razão prática pura, portanto, assente exclusivamente na liberdade, a qual, como *ratio essendi* de uma razão que é prática, é suficiente para oferecer elementos para a validação objetiva daquela idéia do homem também como um ser inteligível. Segundo Kant, para se atribuir realidade objetiva a um tal conceito não se contam apenas as fontes teóricas do conhecimento, mas, também “fontes práticas” (CRP, 2001, p. 25).

Essa nova postura e perspectiva lançada sobre o humano justificam a dedução de uma existência própria para o homem também como coisa em si, a saber, como ente possível pela liberdade, idéia essa como a de um incondicionado que contém as condições para o mesmo fenômeno homem.

Por isso, Kant conclui:

Se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objectos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo conseqüentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si (CRP, 2001, p. 22).

Essa conclusão do filósofo na sua primeira *Crítica* constitui, segundo Schopenhauer, o “maior mérito de Kant” (2005, p. 526):

Pois, descoberta com inteira autonomia e de maneira totalmente nova, ele apresentou aqui a mesma verdade, por um novo lado e um novo caminho, que já Platão incansavelmente repete e na maioria das vezes exprime em sua

linguagem do seguinte modo: este mundo que aparece aos sentidos não possui nenhum verdadeiro ser, mas apenas um incessante devir, ele é, e também não é; sua apreensão não é tanto um conhecimento, mas uma ilusão. [...] Kant] nomeia o fenômeno em oposição à coisa-em-si, [...] [o fenômeno] como este mundo visível no qual estamos, um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser, comparável à ilusão de ótica e ao sonho, um véu que envolve a consciência humana, um algo do qual é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que é, ou não é. – Kant, porém, não só expressou a mesma doutrina de um modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a exposição mais calma e sóbria, uma verdade demonstrada e incontestável. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 527).

Para Schopenhauer, portanto, o principal valor da filosofia de Kant se encontra na distinção que fez, na experiência do conhecimento humano, entre fenômeno e coisa-em-si. Com ela Kant recriou ou reinventou a idéia de Platão (SANTOS, 1994, p. 31) de que o mundo dos sentidos não possui nenhuma verdade ou falsidade objetiva, já que depende da composição em cada sujeito e, pois, da relação dos seus conhecimentos *a priori* com o condicionado dado pelo próprio objeto cognoscível.

Nenhum ente racional consegue apreender a coisa-em-si mesma, uma vez que esta se encontra para além do simples fenômeno, na essência do próprio objeto, a qual não pode ser apreendida em si. Por isso não consegue o homem conhecer “nenhum verdadeiro ser, mas apenas um incessante devir” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 528), através de uma constante renovação do conhecer. Para Schopenhauer, a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si num mesmo e único objeto fez da filosofia das idéias de Platão uma verdade demonstrada e incontestável.

Assim, para Kant todo sujeito cognoscente deve ser investigado sob dois pontos de vista, natureza e liberdade. O investigador só perceberá as transformações ou mutações de um ser que nunca se realiza completamente. No entanto, esta investigação que lhe possibilita descobrir um constante devir, numa dialética infinita em busca pelo conhecimento, sempre que seja possível estabelecer nova relação entre o sujeito e o objeto, no espaço e tempo, como, aliás, o próprio Kant já havia ressaltado em sua obra *Prolegômenos a toda a metafísica futura* (P):

De fato, se, como convém, considerarmos os objetos dos sentidos como simples fenômenos, admitimos assim ao mesmo que lhes está subjacente uma coisa em si, embora não saibamos como ela é constituída em si mesma, mas apenas conheçamos o seu fenômeno, isto é, a maneira como os nossos sentidos são afectados por este algo de desconhecido. O entendimento, pois, justamente por aceitar fenômenos, admite também a existência de coisas em si; podemos, por conseguinte, dizer que a representação de tais seres, que estão na base dos fenômenos, portanto, de simples seres inteligíveis, não só é admissível, mas também inevitável. (P, 2003, p. 91).

Para o filósofo alemão, se, como uma simples investigação poderá concluir, ao se admitir que os objetos dos sentidos não são captados como são em si mesmos, mas que provocam no ente racional apenas um fenômeno para o entendimento mediante sensibilidade e as

condições *a priori* em cada indivíduo, logo, se pode também deduzir que o homem, para além do fenómeno de si no seu próprio entendimento, pode e deve também ser considerado pelo que ele é em si mesmo, embora nessa qualidade não se possa saber como um tal ente é constituído, em que pese encontrar-se na base do próprio fenómeno humano.

Por que o homem deve ser considerado sob dois pontos de vista, a saber, natureza (aqui considerada em sentido amplo) e liberdade, uma idéia em si incondicionada e identificadora do humano, Kant já ensaiaria no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura* a investigação que daria por acabada na *Crítica da razão prática*:

Resta-nos ainda investigar, depois de negado à razão especulativa qualquer processo neste campo do supra-sensível, se no domínio do seu conhecimento prático não haverá dados para determinar esse conceito racional transcendente do incondicionado e, assim, de acordo com o desígnio da metafísica, ultrapassar os limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento *a priori*, mas somente do ponto de vista prático. (CRP, 2001, p. 22).

Se na *Crítica da razão pura* a liberdade figura apenas como uma idéia que ganha realidade na forma de liberdade transcendental, a qual é demonstrada pela operação racional da busca do incondicionado para as condições dadas no objeto, Kant já ensaiaria na primeira *Crítica* uma investigação das possibilidades de a metafísica ultrapassar os limites da experiência na busca pela determinação racional do conceito de incondicionado, investigação essa que seria estendida na *Crítica da razão prática* através da busca da determinação das condições para realização da idéia de liberdade, já que esta é uma idéia necessária para a identificação do humano.

Para Kant, tal consideração do homem é necessária, pois:

Ora, o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afectado por objectos; essa faculdade é a *razão* (*Vernunft*). Esta, como pura actividade própria, está ainda acima do *entendimento* (*Verstand*) no sentido de que, embora este seja também actividade própria e não contenha somente, como o sentido, representações que só se originam quando somos afectados por coisas (passivos portanto), ele não pode contudo tirar da sua actividade outros conceitos senão aqueles que servem apenas para *submeter a regras as representações sensíveis* e reuni-las por este meio numa consciência, sem o qual uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada. (FMC, 2004, p. 101).

Para Kant, além da sua representação como fenómeno no seu próprio entendimento, o homem supera em condições as demais coisas da natureza, pois é dotado ainda de razão, a qual é uma faculdade que se encontra para além do entendimento, já que, contrariamente a este, realiza actividade própria. Embora o entendimento também goze certa autonomia na composição dos

fenômenos quando exerce a liberdade transcendental, encontra-se na dependência da provisão que lhe fornecem os sentidos.

A razão, no entanto, tira de sua própria atividade idéias, as quais, por se tratar de razão pura, independente da sensibilidade, denominam-se “idéias transcendentais” (CRP, 2001, p. 308). As idéias “determinam, segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência” (CRP, 2001, p. 313). Portanto, é a idéia de liberdade que permite à razão humana distinguir o homem das demais coisas, e até da própria razão, e o representa para além de um ser que é afetado pela sensibilidade.

Assim, de acordo com o filósofo crítico:

A razão, pelo contrário [do Entendimento], mostra sob o nome das idéias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento; e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites do próprio entendimento. (FMC, 1004, p. 101).

Enquanto o entendimento produz, por meio de afecções dos sentidos, simplesmente fenômenos, a razão mostra que não se encontra circunscrita aos objetos fornecidos pela sensibilidade, pois é capaz de ultrapassar de longe tudo o que esta pode fornecer ao entendimento, mediante formulação de idéias, mostrando, assim, uma função muito mais elevada que o entendimento, inclusive por propiciar em todo ente racional uma idéia de si mesmo enquanto ente inteligível.

A partir disso, a razão faculta ao ente racional a possibilidade de estabelecer uma distinção de si, seja como ente inteligente, seja, ao mesmo tempo, como ente meramente fenomênico. Desta forma, a razão mostra em cada homem além do próprio ser um constante devir, mediante apercepção da sua causação pela liberdade que o distingue como **pessoa** dos demais objetos da natureza que são apenas **coisas**.

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora à idéia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na idéia está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenômenos. (FMC, 2004, p. 102).

A condição de racionalidade exige, pois, a admissão do homem também como ente inteligível, pois somente assim se pode concebê-lo como um ente que pode ser, com total exclusividade, causa de sua própria vontade. Somente nesta condição pode o homem ser considerado absolutamente independente de causas determinantes do mundo sensível. Desta

forma, para Kant unicamente mediante o conceito de *autonomia* se pode conceber o homem como um ser dotado de liberdade, já que essa idéia é fundamental para sua identificação como ente racional, o qual não é determinado, mas apenas afetado pela sensibilidade.

Segundo o filósofo, a idéia de liberdade é ligada à independência das causas determinantes da sensibilidade e, pois, ao conceito de *autonomia*. Este último só é possível mediante o princípio universal da moralidade, base das ações racionais, como a causalidade natural se encontra na base dos fenômenos.

Agora desaparece a suspeita, que atrás levantávamos, de que houvesse um círculo vicioso oculto na nossa conclusão da passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral, i. é de talvez termos posto como fundamento a idéia de liberdade apenas por causa da lei moral, para depois concluir esta por sua vez da liberdade, e portanto de que não podíamos dar nenhum fundamento daquela, mas que apenas a admitíamos como concessão de um princípio que as almas bem formadas de bom grado nos outorgariam, sem que a pudéssemos jamais estabelecer como proposição demonstrável. (FMC, 2004, p. 102).

Mediante o raciocínio acima, Kant pensa ter encontrado a solução para o aparente círculo vicioso que poderia ser identificado na descoberta da primeira relação entre liberdade, autonomia e lei moral. Antes, a liberdade foi apresentada como um pressuposto de razão, o qual ganharia realidade prática como a autonomia da vontade que é possível mediante cumprimento do dever imposto pela lei moral. Esta, no entanto, surgiria apenas como um princípio irrecusável por “almas bem formadas” (2004, p. 102), mas que permaneceria problemático.

A solução da aparente circularidade do raciocínio será buscada através da assunção do homem, para além de um fenômeno natural da sensibilidade, também como coisa em si e, pois, como ente racional pela liberdade e que, por isso mesmo, participa de um mundo inteligível. Assim, Kant pode descobrir a relação entre as idéias de liberdade e lei moral, mostrando-as respectivamente como *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* uma da outra.

Ao apresentar essa relação, Kant pode fundamentar a lei moral como algo mais que uma simples concessão que pudesse ser outorgada aos homens por “almas bem formadas” (2004, p. 102). Mediante o conceito de autonomia, a lei da moralidade pode ganhar realidade prática e a liberdade pode ser demonstrada em sua configuração positiva, a saber, uma liberdade para além do não impedimento na busca pelo incondicionado para as condições dadas no objeto, e que se realiza como autonomia da vontade.

A liberdade prática, a autonomia da vontade, possível a todo ente racional sob o ponto de vista da sua observação como ente inteligível, unicamente para o qual é possível um imperativo do dever, amplia o alcance daquela liberdade transcendental. Assim, “a descrição positiva de liberdade equivale, em Kant, ao fato da razão, de acordo com o qual a liberdade cognoscível por lei moral é a liberdade efetiva de seres humanos” (HECK, 2000, p. 97).

E Kant assim justifica a solução encontrada:

Pois agora vemos que, quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência – a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível. (FMC, 2004, p. 103).

Assim, na própria racionalidade que deve ser identificada em cada ente que se entende como um ser cognoscente, Kant encontra a solução para aquela aparente antinomia da razão pura prática e para aquele aparente círculo vicioso, no qual tinha que admitir a liberdade para dela derivar a moralidade, que, por sua vez, mostraria aquela mesma liberdade. Mediante a dedução de que todo ente racional deve se identificar, ao mesmo tempo, como um ser físico e inteligível, o conceito de autonomia da vontade, princípio da moralidade, justifica aquela idéia da liberdade, não como um fenômeno, mas como uma busca constante por um devir humano.

O ser racional, como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama *vontade* à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível. Por outro lado tem ele consciência de si mesmo como parte também do mundo sensível, no qual as suas ações se encontram como meros fenômenos daquela causalidade; (KANT, FMC, 2004, p. 103).

Todo ente racional, na qualidade de um ser que tem perspicácia, ao mesmo tempo, tanto de sua natureza física quanto inteligível, só pode chamar vontade à sua causalidade enquanto membro do mundo inteligível, pois, do contrário, somente se poderia denominar dependência. A um tal ente dependente só se poderia atribuir predicados que o vinculassem exclusivamente à sua natureza sensível. No entanto, porque ele tem consciência de si como fenômeno, tal consciência só pode advir daquela sua causalidade eficiente inteligível, a saber, da vontade.

Se cada ente racional que se reconhece como ente fenomênico não se reconhecesse também como pertencente a uma realidade noumênica, a saber, como inteligência, não se reconhecesse determinado pela lei à autonomia da vontade, não haveria como falar em racionalidade, vez que a idéia da liberdade contém a lei desse mundo racional.

Porém, como todo ser que se diz cognoscente tem que admitir a idéia de liberdade em si mesmo, sob pena de incorrer numa flagrante contradição, pois não há que falar em conhecimento objetivo sem a idéia de liberdade transcendental na busca do incondicionado para as condições dadas no objeto, há também que admiti-lo, pela idéia de vontade, como membro de um mundo inteligível que contém o próprio fundamento do mundo sensível e também das suas leis, pois a idéia de vontade pertence totalmente ao mundo inteligível.

Admitida, porém, uma determinação para uma vontade autônoma, há que se admitir o mundo inteligível como imediatamente legislador, porque unicamente sua legislação mostra a possibilidade de autonomia da vontade e a própria liberdade em sua configuração positiva, de modo que há que se considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para todo ente racional e às ações conformes a estes princípios como deveres.

E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a idéia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; [...] E esse dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afectada por apetites sensíveis sobrevém ainda a idéia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; (FMC, 2004, p. 104).

A idéia de um sujeito detentor de uma vontade submetida a leis de um mundo inteligível e possível exclusivamente pela idéia da liberdade, uma vontade pura prática por si mesma, mas, ao mesmo tempo, também de uma vontade afetada por apetites sensíveis, possibilita a incidência de imperativos categóricos a todo ente racional finito.

Como membro de um mundo inteligível, do qual sobrevém a idéia de vontade pura, pois somente desta forma são possíveis ações assentes na liberdade, uma tal vontade pura contém, segundo a razão, toda a condição daquela vontade afetada pela sensibilidade como um incondicionado para as condições desta, da mesma forma que a idéia de liberdade é o incondicionado para a liberdade transcendental de que se vale todo ente racional na busca do conhecimento objetivo. Falar de vontade sem admitir a idéia da liberdade é um contra-senso.

Embora daqui resulte uma dialéctica da razão, uma vez que, pelo que respeita à vontade, a liberdade que a esta se atribui parece estar em contradição com a necessidade natural, e nesta encruzilhada a razão, sob o *ponto de vista especulativo*, acha o caminho da necessidade natural muito mais plano e praticável do que o da liberdade, no entanto, sob o *ponto de vista prático*, o caminho de pé posto da liberdade é o único por que é possível fazer uso da razão nas nossas acções e omissões; pelo que será impossível à mais subtil filosofia como à razão humana mais vulgar eliminar a liberdade com argumentos sofísticos. (FMC, 2004, p. 106).

Assim, para Kant, nem mesmo a mais sutil filosofia, tampouco o senso comum, conseguirá eliminar a liberdade como fundamento de um ente racional, que, embora finito, pelo caminho que lhe foi aberto por uma tal idéia, tem possibilidade de fazer uso da razão e agir praticamente, não obstante dessa condição natural resulte um dilema da razão, pois, no que respeita à vontade, a liberdade parece estar sempre em contradição com a necessidade natural e diante dessa aporia a razão busca sempre o caminho mais aplainado das afecções sensíveis.

Portanto, admitida uma condição cognitivo-racional no homem, somente mediante autonomia da vontade poder-se-á chegar a essa faculdade e, assim, Kant pode concluir que entre

liberdade e necessidade natural não se encontra nenhuma verdadeira contradição. Relativamente ao homem, não se pode renunciar nem à sua realidade física nem à racional pela liberdade, pois “o conceito de pessoa autônoma é uma idéia da vontade universalmente legisladora de cada ser dotado de razão” (HERRERO, 1991, p. 25).

Assim, a aparente contradição entre a natureza sensível e a liberdade no homem só existe pelo equívoco em que normalmente se incorre, ao relacionar ambos os caracteres pelos quais se o compreende em uma mesma ação. Tal consideração sob um único ponto de vista é, de fato, para Kant, um equívoco, pois, a pretensão legítima à liberdade surge da consciência e da pressuposição de independência da razão quanto às causas puramente subjetivas.

O conceito de uma autonomia possível em relação aos objetos da sensibilidade decorre da idéia de liberdade, e isso num ente, ao mesmo tempo, sensivelmente afetado, pois não há contradição em que uma e mesma coisa esteja submetida a certas leis na ordem dos fenômenos e, como coisa em si, seja independente de qualquer afecção da sensibilidade. Para Kant, o homem, que tem consciência de si mesmo como inteligência no uso da razão prática, tem, necessariamente, que se pensar como ente inteligível causa do seu próprio fenômeno físico.

Mas a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a *explicar como* é que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar *como é que é possível a liberdade*. [...] Ora, a liberdade é uma mera idéia cuja realidade objectiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida. (FMC, 2004, p. 111).

Embora Kant admita a possibilidade de se “pensar” a existência de um mundo inteligível para a razão, esta, contudo, extrapolaria seus limites se quisesse tirar de um tal mundo inteligível um objeto para a vontade. Por outro lado, uma tal idéia de um mundo inteligível, como um todo dos seres racionais que, a exemplo das coisas em si mesmas, não pode ser conhecido, é necessária como condição formal, ou seja, como universalização da máxima da vontade como lei e, pois, como autonomia da vontade, condição essa a única compatível com a liberdade que concebem os entes racionais em geral.

O homem como inteligência é como uma coisa em si, ou seja, não é apreensível como o é fenomenicamente. Contudo, como inteligência, é a condição da própria consciência de si como fenômeno, pois a causalidade do homem se encontra na própria possibilidade de autonomia da sua vontade e, pois, na sua liberdade. Deste modo, “a comunidade prática dos homens só é possível se todos reconhecem incondicionalmente sua origem como seres livres que são e que sobretudo devem ser apropriando-se de maneira autônoma da vontade legisladora” (HERRERO, 1991, p. 25).

Contudo, a razão pura deve conhecer também os limites que lhe são determinados pelas possibilidades de realização dos fenômenos na natureza, de tal modo que não lhe é permitido conhecer a liberdade senão apenas como uma idéia, um pressuposto de uma razão que se reconhece, ao mesmo tempo, razão teórica, mas que também é capaz de ações pela liberdade, e, portanto, é igualmente uma razão prática, embora seja esta sua última natureza inexplicável, como inexplicável é a própria possibilidade da liberdade.

A impossibilidade subjectiva de *explicar* a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um *interesse* (*) que o homem possa tomar pelas leis morais; e, no entanto, é um facto que ele toma realmente interesse por elas, cujo fundamento em nós é o que chamamos sentimento moral, sentimento que alguns têm falsamente apresentado como padrão do nosso juízo moral, quando é certo que ele deve ser considerado antes como o efeito *subjectivo* que a lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece os princípios objectivos. (FMC, 2004, p. 112).

O pensamento inicialmente contestado por Kant neste trecho da *Fundamentação* é o da escola inglesa e de Rousseau, raciocínio que será aprofundado na *Crítica da razão prática*, quando o filósofo crítico concluirá que “Rousseau e os filósofos da escola do *moral sense* [Hutcheson, Shaftesbury e Hume] permanecem prisioneiros de um sublime empirismo” (HÖFFE, 2005, p. 222). É esse fundamento empírico para a moralidade que o filósofo alemão tentará corrigir mediante suas obras críticas, muito especialmente através da *Crítica da razão prática*.

Para Kant, a mesma impossibilidade encontrada subjetivamente na tentativa de explicar a liberdade se dá diante da tentativa de descobrir e tornar concebível um interesse do homem pelas leis morais. Contudo, para o filósofo, é um fato que ele toma realmente interesse por elas. “O fato se manifesta sem que o possamos provar. [...] Ele poderá ser negado ou interpretado de mil maneiras, mas o fato está sempre ali com sua imperiosa necessidade” (HERRERO, 1991, p. 19).

O fundamento desse interesse é em nós o que chamamos sentimento moral, o qual segundo Kant tem sido falsamente apresentado como padrão de nosso juízo moral, ou seja, tem sido equivocadamente posto como causalidade de nosso juízo em relação à moralidade, quando, na realidade, esse sentimento moral deve apenas ser considerado um efeito subjetivo, a saber, uma consequência da incidência da lei moral sobre a vontade de cada ente racional, para o qual somente a razão é capaz de fornecer os princípios objetivos.

Cumprido, outrossim, esclarecer, qual o significado para Kant de um conceito como o de interesse:

(*) Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna em causa determinante da vontade. Por isso se diz só de um ser racional que ele toma interesse por qualquer coisa; as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis. A razão só toma um interesse imediato na acção quando a validade universal da máxima desta acção é princípio suficiente de determinação da vontade. Só um tal interesse é puro. (*Nota de Kant*). (FMC, 2004, p. 112).

Um interesse dado na razão é uma consequência da atração da vontade pela máxima válida universalmente; é o que torna prática a razão pura, pois faz com que ela se torne causa determinante objetiva da vontade. O interesse dos homens pela lei moral é um fato da liberdade e seus princípios objetivos são fornecidos pela razão, a qual, por sua vez, torna-se prática, ao despertar esse interesse, ou seja, ao determinar a vontade na direção da máxima universalizável assente unicamente sobre a liberdade.

A razão é prática porque é causa determinante da vontade unicamente pela aposição de máximas pela liberdade, e, dessa forma, o interesse é puro. Somente entes racionais podem conservar um interesse puro, pois, as criaturas irracionais têm apenas impulsos sensíveis e, não contam com a possibilidade de se determinar para o agir mediante vontade autônoma.

Kant se perguntará, outrossim, como é que um simples pensamento como o interesse pode produzir uma sensação de prazer ou de dor, pois constitui uma “espécie particular de causalidade, da qual, como toda a causalidade, absolutamente nada podemos determinar *a priori*” (FMC, 2004, p. 113). E conclui:

É-nos totalmente impossível a nós homens explicar como e porquê nos interessa a *universalidade da máxima como lei*, e, portanto, a moralidade. Apenas uma coisa é certa: - e é que não é *porque tenha interesse* que tem validade para nós (pois isto seria heteronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base, e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora), mas sim interessa porque é válida para nós como homens, pois que nasceu da nossa vontade, como inteligência, e portanto do nosso verdadeiro eu; *mas o que pertence ao simples fenômeno é necessariamente subordinado pela razão à constituição da coisa em si mesma*. (FMC, 2004, p. 113).

Aqui se encontra mais explicitamente a relação entre o homem como inteligência, “nosso verdadeiro eu” (FMC, 2004, p. 113) que é a causa do fenômeno objetivo homem e a relação da coisa em si com o fenômeno (objeto da natureza) do qual aquela é causa. Essa analogia entre a lei natural para conhecimento dos objetos e a lei da vontade para conhecimento do homem será a base para a fundamentação de sua *Crítica da razão prática*.

Embora seja um fato que homens têm interesse pela universalização da máxima da liberdade, Kant conclui que aos homens é impossível explicar esse interesse, ou seja, é impossível encontrar a origem do interesse de entes racionais finitos pela moralidade. Contudo, o filósofo busca demonstrar que esse interesse é dado *a priori*, e não resulta de qualquer

experiência, pois, do contrário, não teria validade universal porque seria uma heteronomia, ou seja, uma influência externa determinante da vontade.

Ora, para ele nenhuma máxima interessada heteronomamente pode caracterizar uma vontade autônoma, mas unicamente a possibilidade de se tornar lei universal expõe o caráter de moralidade da ação, assim como “é também heterônoma a moral que prescreve preceitos a realizar, baseados na idéia de prêmio ou castigo” (HERRERO, 1991, p. 22). O interesse demonstrado pela moralidade não pode ser externo, mas deve decorrer unicamente de uma disposição interna, a saber, da necessidade de autonomia da vontade e de máxima da liberdade, pois nasce exclusivamente da vontade como inteligência, e, segundo as palavras do filósofo, “do nosso verdadeiro eu” (FMC, 2004, p. 113).

Dessa forma, não se pode saber a causa de um interesse moral, nem, pois, a causa da moralidade, embora se possa deduzir que o sentimento moral tem validade para nós, pois nasce da vontade pura e em tributo à liberdade. O que se pode deduzir, no entanto, é que, por se tratar de um interesse que nos vincula exclusivamente pela possibilidade de universalidade de sua máxima, pertence ao interesse pela moralidade como coisa em si mesma e pode ser considerado, portanto, *a priori*.

À pergunta, pois: - Como é possível um imperativo categórico? Pode, sem dúvida, responder-se na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer a idéia da liberdade, e igualmente na medida em que se pode aperceber a necessidade deste pressuposto, o que para o *uso prático* da razão, isto é para a convicção da *validade deste imperativo*, e portanto também da lei moral, é suficiente; mas como seja possível esse pressuposto mesmo, isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão humana. Mas pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a consequência necessária é a *autonomia* dessa vontade como a condição formal que é a única sob que ela pode ser determinada. (FMC, 2004, p. 113).

O pressuposto da liberdade é para Kant a única exigência necessária para a possibilidade de um imperativo categórico e para a fundamentação da própria racionalidade humana. Por isso, pode ser apercebida por uma dedução da razão. Segundo Kant, este pressuposto é suficiente para formar a convicção acerca da validade de um imperativo para autonomia da vontade e, portanto, também para a lei moral.

Kant conclui que o pressuposto da liberdade é suficiente para a possibilidade de um imperativo categórico, pois a noção de dever dele decorrente mostra a necessidade de uma lei da moralidade que tem por causalidade a própria liberdade. Porém, para o filósofo, como nos é possível esse pressuposto em si mesmo, ou seja, como é possível perspicácia da liberdade em todo ente racional, isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão humana, pois tal conhecimento extrapola toda a nossa capacidade cognitiva.

Não obstante, para o filósofo, admitindo-se aquela liberdade como um pressuposto, a consequência necessária é a possibilidade de autonomia da vontade em todo ente racional, como a única condição formal sob a qual aquela idéia pode ser realizada, pois, “por essa autonomia o homem é pessoa e se torna membro do reino moral, do reino da liberdade” (HERRERO, 1991, p. 22).

E aqui, pois, que se encontra o limite extremo de toda a investigação moral; mas determiná-lo é de grande importância já para que, dum lado, a razão não vá andar no mundo sensível, e por modo prejudicial aos costumes, à busca do motivo supremo de determinação e dum interesse, concebível sem dúvida, mas empírico, e para que, por outro lado, não se agite em vão as asas, sem sair do mesmo sítio, no espaço, para ela vazio, dos conceitos transcendentais, sob o nome de mundo inteligível, e para que se não perca em quimeras. (FMC, 2004, p. 115).

Se a liberdade pode ser posta como um pressuposto para a consideração da racionalidade, este é, contudo, o limite extremo até onde pode ser chegar uma investigação moral. Porém, a determinação desse limite, para Kant, antes de constituir uma frustração da razão, é recurso fundamental para que ela não se perca na busca do motivo supremo da moralidade num mundo sensível e num empirismo, mesmo que seja o de um sentimento moral heterônomo prejudicial aos costumes e à própria noção de moralidade.

Este cuidado do filósofo crítico com o estabelecimento dos limites para uma investigação racional é um ataque direto contra a atitude da metafísica dogmática (SANTOS, 1994, p. 312), visando a preservação da razão humana para que esta não se perca e, com ela o caráter racional do homem, num improdutivo agitar de asas no espaço vazio dos conceitos transcendentais. Nesta metáfora do vôo da pomba que se encontra na introdução (B) da *Crítica da razão pura* (CRP, 2001, p. 41), a qual foi amplamente desenvolvida por Platão (SANTOS, 1994, p. 313), Kant lembra que o bater das asas no vácuo além de não propiciar qualquer deslocamento pela ausência do sustentáculo do ar, faz com que a razão se perca em quimeras.

Para Kant, portanto, nem “mesmo a perfeição das coisas (Estóicos, Wolf) ou a vontade de Deus (Crusius, moralistas teológicos) não podem em última instância justificar obrigações morais” (HÖFFE, 2005, p. 222), nem, por conseguinte, determinar o caráter autônomo exigido por uma vontade livre.

De resto a idéia de um mundo inteligível puro, como um conjunto de todas as inteligências, ao qual pertencemos nós mesmos como seres racionais (posto que, por outro lado, sejamos ao mesmo tempo membros do mundo sensível), continua a ser uma idéia utilizável e lícita em vista de uma crença racional, ainda que todo o saber acabe na fronteira deste mundo, para, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos *fins em si mesmos* (dos seres racionais), ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas

fossem leis da natureza, produzir em nós um vivo interesse pela lei moral. (FMC, 2004, p. 116).

Estariam estabelecidos, assim, os limites possíveis para toda investigação prática, a saber, o pressuposto da liberdade e a possibilidade de sua configuração positiva: autonomia da vontade. No entanto, estes limites não impedem se deva conservar esperança de um mundo inteligível puro formado pelo conjunto de todas as inteligências, ao qual pertenceremos nós mesmos como seres racionais, como uma idéia válida e lícita em vista de uma crença racional.

A pressuposição de um mundo inteligível puro, o qual se encontra na própria idéia do Estado Moderno, autorizaria, segundo Kant, a projeção histórica de um futuro moral para toda a humanidade por meio do “magnífico ideal de um reino universal dos fins em si mesmos dos seres racionais” (FMC, 2004, p. 116), e, pois, de um reino onde impere a busca por plena autonomia da vontade.

Como entes racionais poderemos edificar esse reino e nele figurar, ao mesmo tempo, como legisladores e como súditos, tão logo procuremos agir unicamente segundo máximas universais da liberdade. Nesta fase do desenvolvimento humano as tendências poderão ser contidas mediante um vivo interesse pela lei moral e pelo dever de liberdade, num estado subjetivo virtuoso que conduzirá historicamente a um Estado transnacional de virtude, nos moldes expostos em sua obra *À paz perpétua*.

CAPÍTULO QUARTO

DA HUMILHAÇÃO AO RESPEITO PELA LEI MORAL COMO O ÚNICO MOTIVO PARA O AGIR

Essa tentativa de acompanhar o percurso filosófico estabelecido por Kant desde a *Fundamentação da metafísica dos costumes* até a *Crítica da razão prática*, na busca pelas condições de possibilidade para a liberdade, já deixara notar que esse projeto passava inicialmente por um eudemonismo enfraquecido e muito particular, herdado da tradição iluminista dos filósofos ingleses e de Rousseau, que perdurou nos escritos de Kant desde os anos 70 até a *Crítica da razão pura*.

Porém, essa investigação busca mostrar também que a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas, de maneira ainda mais clara, na *Crítica da Razão Prática* (CRPr) Kant irá abandonar completamente aquele caminho percorrido inicialmente, para buscar um outro mais seguro para a razão, quando, então, traçará um novo projeto que será estabelecido não apenas sobre o sentimento de respeito já descoberto na *Fundamentação*, mas, também, sobre o que o filósofo irá considerar uma força da razão prática para conquista desse mesmo respeito pela lei moral como o motivo para o agir com autonomia da vontade, a saber, o conceito de humilhação.

Com efeito, no terceiro capítulo “Dos motivos da razão prática pura”, da *Crítica da razão prática* o filósofo irá reforçar a idéia de que o sentimento de respeito mostra uma capacidade da razão na conquista da autonomia. Para Kant este sentimento seria constituído autonomamente e decorreria da consciência da lei moral gravada em todas as almas, a qual, quando infringida pelo embate da razão com a sensibilidade, provoca em todo ente racional um sentimento de humilhação⁴, e, subjetivamente, humildade⁵ perante a lei da razão.

⁴ Este termo é o correspondente português do vernáculo alemão *Demütigung*, por vezes apresentado também na obra de Kant sob a grafia *Demüthigung*. O seu radical pode ser encontrado na designação *Demuth* e significa **humildade**, o qual dá origem também à palavra *Demütigen*, correspondente ao verbo **humilhar**. Da mesma forma, *Demuth* era o correspondente alemão para o termo latino *humilitas* na obra *Ethica Philosophica* (1740) de Alexander Gotlieb Baumgarten, referência obrigatória de Kant nas suas lições sobre ética. Com efeito, lê-se naquela obra: “§ 168. O hábito de julgar retamente as próprias perfeições é a pertinente auto-estima (a). O hábito de julgar retamente as próprias imperfeições é humildade (b). Aprecia-te justamente humilde, § 164. O justo apreciador de si lembra-se menos do bem que tiver feito do que do bem e do quanto, § 166, ainda resta para fazer, § 167. Obrigado à humildade não te obrigas ao erro, § 7. Portanto não é humildade: 1) o reconhecer em ti mesmo imperfeições que não são tuas; 2) o ter como imperfeições que em ti existem coisas que não são imperfeições, 3) atribuir um grau menor aos teus

Embora um sentimento como o de humildade já pudesse ser encontrado nos evangelhos cristãos⁶, no entanto, segundo nota abaixo, desde Wolff ele tem o significado de modéstia e, como pretendo mostrar nesta pesquisa, através de sua obra *Crítica da Razão Prática* Kant apresentará o sentimento de humilhação como um sentimento autônomo, a saber, um sentimento não originário da sensibilidade ou de qualquer afecção de origem religiosa, mas como um sentimento nascido da razão prática.

Assim, a partir da *Fundamentação* Kant formula uma doutrina do respeito pela lei moral como uma resposta “[à] questão da fundamentação de nossos deveres morais e [à] questão da fundamentação de nossa motivação moral por meio da idéia da autolegislação (autonomia) de um ser racional. Segundo essa idéia, o homem age a partir do puro respeito pela lei moral” (KLEMME, 2006, p. 01). Essa idéia de liberdade como autonomia da vontade fará com que na *Crítica da razão prática* ele apresente o sentimento de humilhação como uma força da própria lei moral para conquista de respeito.

Assim, somente na *Crítica da razão prática* é que o filósofo irá deduzir tanto o verdadeiro motivo para o agir moral, a saber, o respeito pela lei, quanto descobrir a existência de uma capacidade coercitiva da lei como uma força, qual seja, o sentimento de humilhação que é praticamente produzido naquele que descumpre o imperativo categórico.

bens, mesmo morais, do que o verdadeiro, 4) atribuir aos teus males morais um grau maior do que o verdadeiro, § 164”. (Tradução do Prof. Dr. Leonel Ribeiro dos Santos do texto original: § 168. *Habitus de perfectionibus suis recte iudicand est iustum sui aestimium* (a). *Habitus de imperfectionibus suis recte iudicand este humilitas* (b). *Iuste te aestuma humilis*, § 164. *Iustus sui aestumator, quid boni egerit, minus meminit, et metitur, quam quide adhuc agendum boni supersit, et quantum*, § 166, *praesentibusque suis perfectionibus moralibus, si quas habet, minus attendit*, § 167. *Ad humilitatem obligatus non obligaris ad errorem*. § 7. *Ergo non est humilitatis* 1) *agnoscere in te ipso imperfectiones, quae non sunt tuae*, 2) *pro imperfectionibus habere, quae sunt in te, sed non sunt imperfectiones*, 3) *minorem bonis tuis, etiam moralibus, gradum tribuere, quam qui verus est*, 4) *maiores malis tuis moralibus gradum tribuere, quam qui est*, § 164. *gehörige Selbstachtung* (b) *Demuth*. (AA, XXVII, 914).

⁵ Uma busca pela etimologia e significado do termo *Demüthigung* nos remete ao seu radical *Demuth*, o qual tem, como visto, o sentido de **humildade**. De notar, outrossim, que a palavra *Demuth* no vernáculo alemão guarda correspondência também com o termo *Bescheidenheit*, que significa **modéstia**. Assim, de acordo com o *Grande e Completo Dicionário Universal das Ciências e Arte*, publicado no século XVIII por Johann Heinrich Zedlers: [Demuth: humildade/ Bescheidenheit: modéstia]: A humildade [Demuth] é uma virtude pela qual alguém se tem por menos do que todos os outros homens e manifesta esta auto-depreciação [*Selbstverläugnung*] em todas as ocasiões. Tal é o conceito proposto por Thomasius na *Introdução à Doutrina dos Costumes* [*Einleitung zur Sitten-Lehre*, 5, § 56]. Neste sentido, a razão deixada a si mesma certamente não reconhece o fundamento desta virtude. Ela sabe por certo bem que os homens são por natureza iguais uns aos outros; mas que um homem tenha de considerar-se inferior aos outros, isso é coisa que parece contradizer a própria natureza. Ela dá as regras da modéstia [*Bescheidenheit*], mas quanto à humildade [Demuth] ela nada sabe aduzir. Por conseguinte, é a moral cristã que tem que ser colocada como fundamento desta virtude e talvez se pudesse admitir, numa mais rigorosa apreciação dos fundamentos da moral cristã que não excedesse os próprios limites, que a razão e a revelação também neste ponto não se contradizem. Mas Wolff nos *Pensamentos Racionais Acerca do Agir e do Não Agir dos Homens* [*Vernünftige Gedanken Von Menschen Thun und Lassen*, Th. IV, § 810] chama à modéstia [*Bescheidenheit*] uma humildade [Demuth]. Traduzido pelo Prof. Dr. Leonel Ribeiro dos Santos de (<http://www.zedler-lexikon.de>), acessado em 25 de junho de 2008.

⁶ Vide: Mateus: 18.4, 23.12; Lucas: 14.11; 18.14; 2 Co: 12.21; Fp: 2.8; Tg: 4.10; 1 Pe: 5.6.

Vale lembrar que o filósofo nesta sua segunda *Crítica* está em busca de uma fundamentação para realização prática daquela idéia de liberdade, a qual na primeira *Crítica* foi apresentada apenas como liberdade transcendental. Para tanto, no prefácio da *Crítica da razão prática* Kant, após estabelecer o paralelismo desta com sua *Crítica* antecessora assevera que, demonstrada a existência de uma faculdade prática da razão:

Com esta faculdade fica doravante estabelecida também a **liberdade** transcendental e, em verdade, naquele sentido absoluto em que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, a necessitava para salvar-se da antinomia em que inevitavelmente cai ao querer pensar, na série da conexão causal, o **incondicionado**; conceito esse que ela, porém, podia fornecer só problemáticamente, como não impensável, sem lhe assegurar a respectiva realidade objetiva, unicamente para não ser contestada em sua essência, mediante pretensa impossibilidade do que ela tem de considerar válido, pelo menos enquanto pensável, e não ser precipitada num abismo de ceticismo. (CRPr, 2003, p. 5).

Se, por um lado o homem enquanto fenômeno está sujeito às leis da “natureza material” (CRP, 2001, p. 600), para que seja considerado também ente racional, portanto, dotado de um arbítrio livre, deve estar sujeito às leis da liberdade. Assim, o pressuposto da racionalidade nos homens sobre o qual Kant construiu seu pensamento se explicita ao deduzir a necessidade de uma lei para uma vontade autônoma, para que se possa falar em arbítrio, portanto, uma lei para uma razão que é, além de teórica, também prática.

Esta dupla consideração do homem como ente de natureza física e, para que se possa falar em moralidade, também como ente de intelecto pela sua natureza racional em virtude da possibilidade do uso subjetivo daquela liberdade transcendental, será fundamental para a consideração kantiana da humanidade como capaz de autonomia da vontade, e, por isso mesmo o homem será o único ser capaz de possuir um valor como a dignidade, portanto, de ser uma pessoa. Como “autonomia é sinônimo de liberdade, o conceito chefe dos tempos modernos, a saber, precisamente a liberdade, encontra graças a Kant seu fundamento filosófico” (HÖFFE, 1993, p. 49).

Por ser considerado um ente que determina sua vontade exclusivamente por meio da capacidade de agir mediante representação de leis ou princípios, Kant diz que o homem pode ser considerado racional. Desta forma, o conceito de racionalidade é relacionado a essa exclusiva capacidade dos homens de agirem se valendo apenas da vontade, como a faculdade de escolher o que é praticamente bom para máximas de suas ações, independentemente das tendências ou inclinações ou da mera sujeição à sensibilidade.

Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o **fecho da abóbada** de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os

demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples idéias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a **possibilidade** dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta idéia manifesta-se pela lei moral. (CRPr, 2003, p. 5).

Ainda no prefácio da *Crítica da razão prática* Kant retoma aquele pensamento formulado pela primeira vez na *Crítica da razão pura*, e mais detidamente analisado quanto às suas implicações no campo de uma razão prática na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a saber, a relação fenômeno-coisa em si.

Kant justifica a possibilidade de se fazer uso das categorias no campo de uma razão prática, através da investigação de um objeto supra-sensível da categoria da causalidade, a saber, da liberdade, não para conferir-lhes realidade objetiva e reificação, mas unicamente para apresentá-las em seu uso prático, seja porque as categorias estão contidas *a priori* na necessária determinação da vontade, seja porque estão inseparavelmente ligadas aos objetos dessa determinação. No caso de uma razão prática este objeto é a própria liberdade.

Esta tentativa do filósofo é no sentido de esclarecer “antes de mais nada, o enigma da *Crítica*, de como se possa contestar realidade objetiva ao **uso** supra-sensível das **categorias** e contudo **conceder**-lhes essa **realidade** com respeito aos objetos da razão prática pura” (CRPr, 2003, p. 13). Através da *Crítica da razão prática* Kant está em busca de uma fundamentação prática para uma idéia como liberdade, portanto, para um objeto supra-sensível da categoria da causalidade, o que na primeira crítica aparecia, segundo o próprio filósofo, como uma inconseqüência. Vale lembrar que aquela primeira obra crítica dizia respeito à investigação do que é, ou seja, dos objetos da sensibilidade, enquanto que a segunda do que deve ser pela liberdade.

Assim, já no prefácio da segunda *Crítica* Kant retoma o raciocínio acerca da necessidade de diferenciação entre fenômeno e coisa em si num único e mesmo objeto, a fim de esclarecer aquela suposta inconseqüência da primeira *Crítica*:

Contrariamente se manifesta agora uma confirmação, sequer esperável antes e muito satisfatória, do **modo de pensar conseqüente** da crítica especulativa, no seguinte fato: visto que esta recomendava expressamente considerar os objetos da experiência enquanto tais, e entre eles inclusive nosso próprio sujeito, como válidos somente como **fenômenos**, todavia recomendava pôr-lhes como fundamento coisas em si mesmas, portanto, não considerar todo o supra-sensível como ficção e seu conceito como vazio de conteúdo: a razão prática obtém agora por si mesma e sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa, realidade para um objeto supra-sensível da categoria da causalidade, a saber, da **liberdade** (embora, como conceito prático, também só para uso prático), portanto confirma mediante um *factum* o que lá meramente podia ser **pensado**. Ora, com isso a afirmação ao mesmo tempo estranha, embora indiscutível, da crítica especulativa – de que até o **sujeito pensante seja**

para si mesmo, na intuição interna, simples fenômeno – alcança agora na *Crítica da razão prática* também sua plena confirmação, a ponto de se ter de chegar a ela mesmo que a Crítica anterior não tivesse também provado de modo algum essa proposição. (CRPr, 2003, p. 15).

Assim, aquela proposição que recomendava na *Crítica da razão pura* distinguir, nos objetos do conhecimento, inclusive no homem, o fenômeno e a coisa em si, proposição melhor aprofundada na *Fundamentação da metafísica dos costumes* já com vistas ao uso prático, é agora novamente trazida à tona no prefácio da *Crítica da razão prática* para esclarecer uma suposta inconseqüência do filósofo no estabelecimento de um objeto para a categoria da causalidade no seu uso prático, a saber, a liberdade.

Para Kant a suposta inconseqüência de uma tentativa como essa, que, em última instância, insinuaria uma tentativa de reificação de um objeto supra-sensível, desaparece ao se lembrar que, no campo prático, a liberdade é uma idéia necessária da razão para dar conta do conceito de racionalidade, além do que, toda investigação crítica necessariamente tem de distinguir a existência do objeto como fenômeno e como coisa em si, inclusive o homem.

Segundo o próprio Kant reconhece no prefácio da segunda *Crítica*, as maiores objeções oferecidas à sua tese se deram sobre a exigência aparentemente paradoxal desta obra em considerar o homem, “enquanto sujeito da liberdade, *noumenon*, ao mesmo tempo, porém, com vistas à natureza considerar-se fenômeno em sua própria consciência empírica” (CRPr, 2003, p. 17).

Para o filósofo, as objeções quanto à tese da segunda *Crítica* não procedem, pois não atentaram para a nova via seguida por ela no uso inteiramente novo dos conceitos e proposições fundamentais da razão especulativa pura, que agora transita para uma razão prática e cujo caminho, se tem interconexão com o antigo, é, no entanto, totalmente novo. “Esta advertência concerne principalmente ao conceito de liberdade” (CRPr, 2003, p. 21).

Quanto à possibilidade de alguém oferecer uma contradita à investigação das condições *a priori* para realização prática da razão e, por conseguinte, para a liberdade, Kant é categórico:

Mas nada pior poderia suceder a estes esforços do que se alguém fizesse a descoberta inopinada de que não há nem pode haver em parte alguma um conhecimento *a priori*. Este perigo, todavia, inexistente. Seria como se alguém quisesse provar pela razão que não há razão alguma. Pois apenas dizemos que conhecemos algo pela razão se estamos conscientes de que também teríamos podido conhecê-lo, mesmo que não nos tivesse ocorrido assim na experiência; por conseguinte conhecimento da razão e conhecimento *a priori* são o mesmo. (CRPr, 2003, p. 43).

Segundo Kant, a nova via seguida pela *Crítica da razão prática* em relação à *Crítica da razão pura* é necessária, pois se trata de investigação de um uso diferente para uma mesma razão:

O uso teórico da razão ocupava-se com objetos da simples faculdade de conhecer [...]. Com o uso prático da razão já se passa diferentemente. Neste a razão ocupa-se com fundamentos determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos (quer a faculdade física seja suficiente ou não), isto é, de determinar a sua causalidade. [...] Ora, aqui se apresenta um conceito de causalidade, a saber, de **liberdade**, justificado pela *Crítica da razão pura*, embora incapaz de uma exibição empírica; e se doravante pudermos encontrar razões para provar que esta propriedade de fato convém à vontade humana (e assim também à vontade de todos os entes racionais), então é com isso provado não apenas que a razão pura pode ser prática, mas que unicamente ela e não a razão limitada empiricamente é incondicionalmente prática. (CRPr, 2003, p. 55).

Como o objetivo deste trabalho é acompanhar o percurso realizado por Kant em busca de uma possibilidade para realização da liberdade prática como autonomia da vontade, neste capítulo busco expor como o conceito de humilhação contribui para Kant apresentar o sentimento de respeito como o único motivo possível para uma razão prática pura.

Neste percurso, a ruptura definitiva de Kant com o eudemonismo pode ser constatada da seguinte afirmação:

Todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria. [...] Ora, a consciência que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha ininterruptamente toda a sua existência é, porém, a **felicidade**; e o princípio de tornar esta o fundamento determinante supremo do arbítrio é o princípio do amor de si. Logo todos os princípios materiais, que põem o fundamento determinante do arbítrio no prazer ou desprazer a ser sensorialmente sentido a partir da efetividade de qualquer objeto, são totalmente da **mesma espécie**, na medida em que pertencem no seu conjunto ao princípio do amor de si ou da felicidade própria. (CRPr, 2003, p. 75).

Por isso mesmo, Kant irá concluir que a doutrina da felicidade ou do amor de si não pode servir de fundamentação para uma razão prática:

Mas, justamente porque esse fundamento determinante material pode ser conhecido pelo sujeito apenas de modo empírico, é impossível considerar essa tarefa uma lei, porque esta enquanto objetiva teria de conter, em todos os casos e para todos os entes racionais, **exatamente o mesmo fundamento determinante** da vontade. (CRPr, 2003, p. 85).

Após retomar o argumento exposto na *Fundamentação* acerca da impossibilidade de máximas subjetivas determinarem universalmente a vontade, e que esta deve ser determinada unicamente pela simples forma de uma lei “já que a simples forma da lei pode ser representada exclusivamente pela razão e, por conseguinte, não é nenhum objeto dos sentidos”(CRPr, 2003, p. 97), conclui o filósofo agora na *Crítica da razão prática*:

Mas, se nenhum outro fundamento determinante da vontade, a não ser meramente aquela forma legislativa universal, pode servir a esta como lei, então uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas. Uma tal independência, porém, chama-se **liberdade** no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Logo, uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre. (CRPr, 2003, p. 97).

Para Kant, “portanto, liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (CRPr, 2003, p. 99) e, assim, a lei moral será estabelecida como a única lei capaz de, porque dá apenas a forma do agir, determinar a vontade de um ente racional finito como o homem:

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. Mas como é possível também a consciência daquela lei moral? Podemos tornar-nos conscientes de leis práticas puras do mesmo modo como somos conscientes de proposições fundamentais teóricas puras, 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. O conceito de vontade pura surge das primeiras, assim como a consciência de um entendimento puro, do último. (CRPr, 2003, p. 101).

A consciência da existência da lei moral surge em analogia com a consciência das leis do entendimento puro. Assim como para proposições teóricas puras a razão exige as condições oferecidas pelas categorias do entendimento e pelas intuições puras: o espaço e tempo, para proposições práticas puras a razão exige também condições *a priori* de uma vontade pura, a qual é facultada pela lei moral por meio do imperativo categórico, pois, apenas princípios práticos *a priori* “têm aquela necessidade que a razão exige para a proposição fundamental” (CRPr, 2003, p. 109).

Vale lembrar mais uma vez que na *Crítica da razão pura* juntamente com a necessidade daqueles conceitos e idéias puras *a priori*, Kant identificou a liberdade transcendental como sendo uma operação do entendimento em busca do incondicionado para as condições dadas na representação do objeto. Penso que não se pode contestar a analogia entre a necessidade dos conceitos puros do entendimento para o conhecimento teórico e a necessidade da lei moral para o prático, sem prejuízo também da própria noção de liberdade transcendental.

Na *Crítica da razão prática* o filósofo está em busca das condições de possibilidade para uma liberdade prática, cuja lei, segundo ele, é a lei moral, única capaz de assumir essa condição por ser absolutamente formal e cuja representação será novamente formulada através do primeiro imperativo categórico, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Aquele mesmo imperativo será repetido agora na segunda *Crítica* como sendo a:

Lei fundamental da razão prática pura: Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal. (CRPr, 2003, p. 103).

Escudado nas formulações da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na sua segunda *Crítica*, após refutar todos os possíveis argumentos acerca do eudemonismo como princípio da moralidade e, pois, de poder ser lei para uma razão prática, na “Analítica da razão prática pura Kant” pode apresentar o seguinte corolário:

A razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal que chamamos **lei moral**. (CRPr, 2003, p. 107).

Assim, Kant pode apresentar o seguinte teorema:

A **autonomia** da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas: contrariamente, toda a **heteronomia** do arbítrio não só não funda obrigação alguma mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade. Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto apetecido) e, pois, ao mesmo tempo da determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz. Mas aquela **independência** 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. (CRPr, 2003, p. 113).

Deduzida a necessidade de uma lei puramente formal para determinação da vontade de entes racionais finitos, com vistas exclusivamente ao conhecimento prático, Kant irá concluir:

Finalmente, na idéia de nossa razão prática há ainda algo que acompanha a transgressão de uma lei moral, a saber, a sua **punibilidade**. Ora, ao conceito de pena enquanto tal não se pode de modo algum vincular a participação da felicidade. [...] Toda punição enquanto tal tem que conter, em primeiro lugar, justiça, e esta constitui o essencial desse conceito. A ela, na verdade, pode ligar-se também bondade, mas o punível, depois de seu procedimento, não tem a mínima razão para contar com ela. (CRPr, 2003, p. 125).

A punição imposta pela razão ao ente racional que infringe o imperativo categórico da lei moral é justamente aquele sentimento de humilhação, o qual, por se tratar de uma determinação interna da própria razão prática, segundo Kant não é um sentimento heterônomo, mas um sentimento autônomo, a saber, um efeito da consciência da necessidade de se determinar unicamente pela lei de uma vontade livre.

Enquanto ente racional, para Kant o homem deve ser considerado tanto por sua causalidade pela natureza (em sentido amplo), quanto pela liberdade, pois:

Além da relação em que se encontra com objetos (no conhecimento teórico), o **entendimento** possui também uma relação com a faculdade da apetição que por isso se chama vontade, e chama-se vontade pura na medida em que o entendimento puro (que em tal caso chama-se razão) é prático mediante a simples representação de uma lei. (CRPr, 2003, p. 187).

Na busca por uma vontade prática, portanto, para a demonstração da causalidade do homem enquanto ente pela liberdade, Kant encontra na relação do entendimento com a faculdade da apetição o próprio conceito de vontade, a qual pode ser pura sob a condição de que a determinação do entendimento pela vontade seja dada exclusivamente pela simples representação de uma lei, no caso a lei moral. Kant entende que a realidade objetiva de uma vontade pura, “ou, o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura, é dada *a priori* na lei moral como que mediante um *factum*” (CRPr, 2003, p. 187), dado seu caráter de inevitabilidade.

Segundo o filósofo:

No conceito de vontade, porém, já está contido o conceito de causalidade, por conseguinte no de uma vontade pura o conceito de uma causalidade com liberdade, isto é, não determinável segundo leis da natureza, conseqüentemente incapaz de uma intuição empírica como prova de sua realidade, todavia justifica perfeitamente, na lei prática pura *a priori*, a sua realidade objetiva, porém (como se pode facilmente vê-lo) não para o fim do uso teórico e sim do uso prático da razão. (CRPr, 2003, p. 189).

Vê-se que o conceito de causalidade se encontra na base da investigação kantiana para o homem, o qual deve ser considerado um ente tanto por sua causalidade física quanto por sua causalidade pela liberdade. Em virtude desta necessária dupla consideração, a saber, natureza-liberdade, fenômeno-coisa-em-si, embora para o segundo elemento desse binômio não seja possível determinar alguma correspondência no mundo empírico, no entanto, o conceito de causalidade não encontra nele nenhum impedimento, pois para um ente racional é possível “vincular o conceito de causalidade com o de liberdade (e, o que lhe é inseparável, com a lei moral enquanto fundamento determinante da mesma” (CRPr, 2003, p. 191).

Vê-se nessa formulação de Kant um diálogo com Hume acerca da possibilidade de preservação ou não da categoria da causalidade e, embora essa delicada questão não seja objeto deste meu trabalho, mormente porque merece uma investigação à parte e em extensão aqui não permitida, penso que, porque a causalidade pela liberdade do homem enquanto *noumenon* é fundamental para exposição do percurso da autonomia, talvez valha a pena esboçar a justificação kantiana para uso da noção de causa, relativamente ao homem enquanto ente racional.

Assim, pela necessidade de consideração do homem também como efeito da liberdade, Kant espera responder à objeção de David Hume quanto à pretensão de eliminação da categoria da causalidade, pois aquele considera a noção de causa como um mero hábito do entendimento, incapaz, portanto, de constituir uma fundamentação *a priori* para o conhecimento objetivo.

Por seu lado, desde a *Crítica da razão pura*, na “Doutrina Transcendental Do Método”, Kant vem procurando refutar o argumento de Hume, especialmente quanto ao impedimento do uso *a priori* da categoria da causalidade na investigação do homem como ente pela liberdade. O filósofo crítico concorda com o escocês quanto à impossibilidade do uso da categoria da causalidade quanto ao conhecimento teórico das “coisas em si mesmas” (CRPr, 2003, p. 191). Mas, relativamente à investigação do ente racional, portanto, ao conhecimento deste enquanto dotado de uma razão que é prática, Kant se reserva com a possibilidade de uso da categoria da causalidade, pela necessária consideração do homem também como ente pela liberdade. Para Kant, a liberdade é a única causalidade possível para um ente considerado racional.

A refutação formulada por Kant contra a objeção de Hume se dá especialmente pela necessidade de se considerar todo ente racional tanto “natureza material” (CRP, 2001, p. 600) quanto liberdade (natureza em sentido estrito). Schiller, adotando Kant, refere-se àquela natureza o homem físico e a esta o homem moral (1991, p.41).

Refutando o argumento humeano, Kant afirma que no momento da observação do efeito, este por si só não poderia conter já a causa, uma vez que o tempo da causa não é mais o mesmo tempo em que se dá o efeito, mas trata-se já de um outro tempo (CRP, 2003, p. 333).

Para Kant, o homem deve ser considerado um ente racional, um ente de vontade livre. Portanto, se aquele tempo primeiro no qual se tem um evento como causa determinasse o homem também agora quando do efeito, este não se poderia chamar racional, mas, unicamente, máquina. Esta simples consideração mostra, segundo Kant, o “**empirismo** em toda a nudez de sua superficialidade” (CRPr, 2003, p. 331).

Com esses argumentos Kant conclui que, se há qualquer pretensão de autonomia da vontade no homem enquanto ente produtor do conhecimento há, necessariamente, que admitir nele ao menos uma idéia de liberdade não determinada por uma outra causa senão a pura forma de uma lei. E não é o caso de atribuir uma tal consideração causal ao mero hábito, como pretende Hume, pois a causa se encontra em um outro tempo precedente ao efeito. “Visto que o tempo passado não está mais em meu poder, cada ação que pratico tem que ser necessária mediante fundamentos determinantes **que não estão em meu poder**” (CRPr, 2003, p. 333).

Assim, para acompanhar o percurso do filósofo na busca pela fundamentação da liberdade prática como autonomia da vontade, embora já indicado por Kant que toda ruptura em relação à lei traz a noção de punibilidade, o que conduzirá ao conceito de humilhação, como pretendo mostrar a seguir, antes de investigar a consequência da ruptura com a lei moral e fato gerador de humilhação, importante expor o que Kant considera um motivo para o agir moral:

Se por **motivo** (*elater animi*) entender-se o fundamento determinante subjetivo da vontade de um ente, cuja razão não é, já por sua natureza, necessariamente conforme à lei objetiva” (CRPr, 2003, p. 249).

Portanto, se Kant já concluía pela necessidade de uma idéia como a lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade, permaneceria ainda uma pergunta fundamental a ser respondida pela *Crítica da razão prática* e que seria objeto de sua dedicação no terceiro capítulo e final da “Analítica”, a saber, como é possível a uma lei prática pura como a lei moral, absolutamente formal, e, unicamente ela, servir como motivo para o agir?

Visando uma resposta, no terceiro capítulo da *Crítica da Razão Prática* Kant apresenta a lei moral como o único motivo para a determinação de uma razão pura prática, e, assim, pode concluir como a lei deve ser o fundamento determinante da razão em um ente também afetado pela sensibilidade como o homem, pois, para ele, se “o essencial de todo o valor moral das ações depende de **que a lei moral determine imediatamente a vontade**” (CRPr, 2003, p. 247), importa encontrar um motivo para esse agir.

Neste sentido continua o filósofo:

Ora, se por **motivo** (*elater animi*) entender-se o fundamento determinante subjetivo da vontade de um ente, cuja razão não é, já por sua natureza, necessariamente conforme à lei objetiva, então disso se seguirá, primeiramente, que não se pode atribuir à vontade divina motivo algum, mas que o motivo da vontade humana (e da vontade de todo ente racional criado) jamais pode ser algo diverso da lei moral, por conseguinte que o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação, desde que esta não deva satisfazer apenas a **letra** da lei sem conter o seu **espírito**. (KANT, CRPr, 2003, p. 249).

Para que uma ação seja considerada conforme com a moralidade, o motivo da vontade dos homens, como de todo ente racional, jamais pode ser algo que se encontre para além da lei moral, nem mesmo numa vontade divina, o que já mostra a preocupação de Kant em contestar uma gênese teológica para a lei moral. Para o filósofo, falar em racionalidade nos homens somente é possível mediante uma lei formal como a lei moral, pois somente uma forma como a do imperativo categórico pode, ao possibilitar plena autonomia no agir, vir a ser a *ratio cognoscendi* daquela liberdade transcendental pressuposta para toda razão teórica que busca o incondicionado para a série das condições dadas no objeto que procura conhecer.

[...] 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. (KANT, CRPr, 2003, p. 251).

Não obstante Kant reconheça uma impossibilidade prática quanto à busca pela natureza da causa da moralidade dos homens, na *Crítica da Razão Prática* o filósofo irá concluir que somente uma lei formal como a lei moral pode ser o motivo determinante suficiente, ao mesmo tempo, objetivo e subjetivo, da vontade. Com essa medida Kant demonstra os limites de uma tal investigação, pois conclui que, a exemplo do que acontece quando indagamos o que é vontade livre, pergunta para a qual não obtemos qualquer resposta, também descobrir a essência de toda a moralidade é uma questão insolúvel.

Há que se destacar, contudo, que Kant não deduz, em sentido lógico, a natureza da causa da moralidade e da sua lei, apresentando a lei moral como um *factum da razão*. Segundo Leonel Ribeiro dos Santos:

O agnosticismo quanto à natureza da causa da moralidade é decalcado do agnosticismo newtoniano quanto à natureza da causa da gravitação cósmica. A Kant, tal como a Newton, basta mostrar como os efeitos podem ser explicados supondo uma única causa comum, mas não é necessário – e nem sequer é possível – explicar a natureza da causa mesma. (SANTOS, 1994, p. 472).

Por isso mesmo é que o filósofo crítico, estabelecidos os limites de sua investigação racional e embora confessasse o agnosticismo quanto à natureza da causa da lei moral, buscará uma solução para o problema de saber como a lei moral pode se tornar motivo suficiente para a vontade, e o que tem ela de efetivar no ânimo para ser, ao mesmo tempo, um motivo determinante, aduzindo:

O essencial de toda a determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto vontade livre – por conseguinte, não apenas independente do concurso de impulsos sensíveis, mas, mesmo com a rejeição de todos eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar a lei –, é determinada simplesmente pela lei. Nessa medida, portanto, o efeito da lei moral como motivo é apenas negativo e esse motivo, enquanto tal, pode ser conhecido *a priori*. (KANT, CRPr, 2003, p. 251).

Na medida que um ato de vontade para ser livre tem que ser determinado exclusivamente pela lei moral, ou seja, por uma vontade não somente independente de toda e qualquer influência de impulsos sensíveis, mas, inclusive, com rejeição de todos eles, um tal ato mostra um agir livre como efeito da lei. No entanto, como motivo para o agir moral um tal ato livre apresenta-se negativamente, ou seja, como não determinado por afecções da sensibilidade ou do amor-próprio, mas unicamente por meio do atendimento da lei moral que é formal. Por isso mesmo, segundo Kant, esse efeito pode ser conhecido *a priori*.

Embora Kant não diga expressamente que “a lei, para impor-se, deva anular os impulsos do homem ou que a ação, para ser moral, tenha de ir contra as inclinações” (HERRERO, 1991, p. 28), no entanto, o atendimento da lei impõe a ruptura para com as inclinações e demonstra, como efeito negativo da lei sobre a vontade, que a ação não se deu por afecções sensíveis, portanto, heteronomamente; por conseguinte, a capacidade de a lei romper com as inclinações pode ser conhecida *a priori* através de um sentimento:

Pois toda a inclinação e cada impulso sensível é fundado sobre um sentimento, e o efeito negativo sobre o sentimento (pela ruptura com as inclinações) é ele mesmo um sentimento. Conseqüentemente 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. (KANT, CRPr, 2003, p. 251).

Kant já havia deduzido anteriormente que a relação do entendimento com a faculdade de apetição gera a vontade, portanto, um sentimento. Agora ele conclui que toda a inclinação, “com freqüência, embora não sempre, inclinação *egoísta*” (HARE, 2003, p. 220), e todo impulso decorrente da sensibilidade é fundado sobre um sentimento. No entanto, segundo o filósofo, todo efeito negativo que se pode opor a um sentimento é ele mesmo um sentimento.

Ora, porque a lei moral, enquanto fundamento determinante da vontade, se não atendida, causa dano a todas as nossas inclinações e provoca um sentimento que pode denominar-se dor, na verdade dor moral, pode-se determinar a partir de conceitos *a priori*, a saber, o efeito negativo da lei moral sobre o impulso sensível, a relação de um conhecimento com o sentimento de prazer e desprazer. Esta relação sentimento-conhecimento passaria, segundo Kant, a constituir um motivo para a ação conforme com a lei.

Todas as inclinações em conjunto (que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria) constituem o **solipsismo** <*Selbstsucht*> (*solipsismus*). Este consiste ou no solipsismo do **amor de si**, como uma **benevolência** para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*), ou no solipsismo da **complacência** em si mesmo (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente **amor-próprio** e este, **presunção**. (KANT, CRPr, 2003, p. 253).

O solipsismo constitui para Kant o conjunto de todos os sentimentos possíveis a todo ente racional finito. Como todo sentimento o solipsismo é também fundado sobre inclinações, seja na formação do amor de si, seja na constituição da presunção.

A razão prática pura apenas causa **dano** ao amor-próprio na medida em que ela o limita – enquanto natural e ativo em nós ainda antes da lei moral – apenas à condição da concordância com esta lei, em cujo caso então ele denomina **amor**

de si racional. Mas ela com certeza **abate** a presunção, na medida em que todas as exigências de auto-estima que precedem a concordância com a lei moral são nulas e totalmente ilegítimas, na medida precisamente em que a certeza de uma disposição que concorda com essa lei é a primeira condição de todo o valor da pessoa (como logo esclareceremos melhor), e toda a impertinência ante a mesma é falsa e contrária à lei. (KANT, CRPr, 2003, p. 253).

Por ser necessária à consideração de toda a racionalidade, a razão prática pura causa **dano** ao amor-próprio na medida em que é este mais uma tendência natural de todo ente antes do conhecimento dos efeitos da lei moral. A consciência da lei, que exige uma disposição que concorde com ela, atinge o que Kant chama amor-próprio natural e faz com que toda inclinação seja limitada à concordância com a lei. Portanto, “a lei moral, ao determinar a vontade, *nega* toda pretensão das inclinações do homem de constituir-se princípio determinante da ação” (HERRERO, 1991, p. 36).

Kant considera a consciência da lei moral como um *factum* da razão, a qual emanaria do que Kant considera um tribunal da consciência. Segundo Leonel Ribeiro dos Santos, este seria a “consciência moral da lei e do dever, como um ‘juiz inato’ (*angeborene Richter*), um ‘tribunal interior do homem’” (1994, p. 595), que o faz reconhecer uma lei para universalização das máximas da vontade em virtude daquela idéia de liberdade. Esta “consciência é a razão prática mantendo diante de uma pessoa o seu dever, para sua absolvição ou condenação, em todo caso que se apresenta sob uma lei” (WALKER, 1999, p. 30).

A razão prática, pela contenção e limitação das tendências, converte o amor-próprio patológico e natural em **amor de si racional** e o transforma em um sentimento inerente à condição de pessoa. O conceito de pessoa para a idéia contemporânea dos direitos humanos tem em Kant seu fundamento radical, o que demonstra a importância das deduções iniciadas na *Crítica da razão prática* e que alcançaram seu período tardio onde o filósofo explicita sua filosofia política (HÖFFE, 2005, p. 232).

Contudo, ao exigir aplicação do imperativo categórico, a razão prática pura causa dano apenas ao amor-próprio moralmente injustificado, ao que Schopenhauer chamaria o egoísmo humano (DELBOS, 1969, p. 303). Ela **abate** toda a presunção, na medida em que esta, sem qualquer justificativa, apresente exigências de auto-estima sem nenhuma concordância com a lei e até contrárias à lei moral. Por isso mesmo, esta presunção de si é nula e totalmente ilegítima, uma vez que a primeira condição de todo o valor da pessoa é uma **disposição** que concorde com essa lei da moralidade, “seja qual for o resultado” (KANT, FMC, 2004, p. 52).

Contudo, “até aqui o efeito da lei moral como móvel é apenas negativo” (HERRERO, 1991, p. 36). No entanto, pondera Kant:

Ora, a propensão à auto-estima co-pertence às inclinações, com as quais a lei moral rompe, na medida em que a auto-estima depende meramente da moralidade. 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*. (KANT, CRPr, 2003, p. 255).

Na medida em que a lei moral é a representação formal da causalidade intelectual de todo ente racional, a saber, sua causalidade pela liberdade; na medida em que a lei moral mostra no homem o efeito de uma causa enquanto inteligência, da idéia que cada um e todos se fazem de seres livres, portanto, capaz de autonomia, a lei moral é algo em si positivo. É a lei moral que mostra a forma possível de se alcançar a liberdade que cada um se atribui, ao romper com as inclinações e, portanto, com o amor de si patológico. Com essa ruptura a lei faculta a auto-estima que cada um pode ter racionalmente, já que tal sentimento depende simplesmente da moralidade da disposição para máximas de suas ações, o que, como se verá adiante, é, segundo Kant, a própria virtude.

Para que uma ação possa ser considerada racional essencial é que unicamente o respeito pela lei moral seja o motivo para o agir. Assim, “quando se dá o acordo da *máxima* da ação com a lei do dever, então temos a *moralidade*” (HERRERO, 1991, p. 32). Do contrário, em se encontrando mesclado com o suposto agir moral também um outro motivo para a ação, mesmo que seja um sentimento de qualquer espécie, como o sentimento de prazer ou desprazer, a ação conterá meramente legalidade, não, porém, moralidade e não constituirá uma ação autônoma, não será uma ação livre.

Nessa medida, a lei moral alcança uma condição positiva por exercer uma **contra-atuação** no sujeito e abater a presunção daquele amor de si injustificado, portanto, de um egoísmo patologicamente motivado, o qual é conservado como mera inclinação sensível da auto-estima e da presunção de si, por conseguinte, irracional. Esse egoísmo é enfraquecido pela lei moral possibilitando a construção de um sentimento de elevação da estima de si racional, portanto, de um sentimento positivo, pois “o que humilha provoca um efeito sobre o sentimento e o ato de eliminar um impedimento à lei é julgado pela razão como uma ação positiva da causalidade” (HERRERO, 1991, p. 36).

Dessa forma, ao mesmo tempo em que a lei moral rompe com toda presunção injustificada, ela se torna um objeto de **respeito**; e, na medida em que **abate** e até **humilha** a presunção de si e o egoísmo, mostrando que uma causalidade meramente empírica é irracional, a lei conquista uma condição que deve ser objeto do máximo **respeito** e se converte em

fundamento de um sentimento positivo que não possui origem empírica, podendo, pois ser 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 perspicácia. (KANT, CRPr, 2003, p. 255).

Segundo Delbos: “O respeito deve, pois, ser considerado como o efeito original da lei sobre o sujeito” (1969, p. 278) e pode ser conhecido inteiramente *a priori*, exatamente por ser totalmente despido de qualquer origem na sensibilidade. Esta condição do sentimento de respeito mostra sua necessidade e validade universal porque, como já visto na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, “só pode ser objeto de respeito algo que está ligado à minha vontade somente como princípio, nunca como efeito da minha inclinação” (KANT, FMC, 2004, p. 31).

Se no período anterior às suas obras críticas sua filosofia prática “refletisse a influência de Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Rousseau, [os quais] levaram-no a pensar na moralidade como baseada no sentimento” (SCHNEEWIND, 2005, p. 528), na *Crítica da razão prática* Kant irá buscar fundamentos para a lei moral também em um sentimento, porém, em um sentimento que pode ser colocado ao lado dos conhecimentos *a priori*, pois é livre de afecções sensíveis. Essa mudança já é sentida na “*Dissertação de 1770*” (SCHNEEWIND, 2005, p. 529), onde Kant inclui os conceitos morais entre aqueles “que são reconhecidos, não por experiência, mas por meio do puro entendimento em si” (SCHNEEWIND, 2005, p. 529).

Ora, a lei moral, a qual, unicamente, é verdadeiramente (a saber, sob todos os aspectos) objetiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e rompe infinitamente com a presunção, que prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si. O que, pois, em nosso próprio juízo rompe com a nossa presunção humilha. Portanto, a lei moral inevitavelmente humilha todo homem na medida em que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza. (KANT, CRPr, 2003, p. 257).

O sentimento de respeito é produzido pela lei moral porque ela é a única que está ligada à minha vontade como princípio formal das máximas subjetivas, e porque não contém nada que possa decorrer das minhas inclinações. Pode, de forma objetiva, excluir totalmente a influência do egoísmo sobre o princípio prático supremo e, conseqüentemente, romper com a presunção, já que esta prescreve apenas condições subjetivas do amor de si como máximas para ações. Deste modo, embora seja um sentimento, o respeito pela lei não decorre de nenhuma sensação, mas da consciência da ruptura com nossas inclinações e tendências. “Assim, a lei moral é subjetivamente uma causa de respeito e se torna móvel da ação” (HERRERO, 1991, p. 36).

Para o filósofo alemão, o que em nosso juízo rompe com nossa presunção, humilha-nos; portanto, a lei moral humilha todo ente racional na medida em que funciona como um paradigma

formal (*typus*) na avaliação da sua causalidade noumênica, pela liberdade, com a condição de sua natureza também fenomênica, pela sensibilidade. Na medida em que esta sua natureza física sujeita a máximas do egoísmo, mais ele se distancia da sua natureza pela liberdade e mais o ente racional se sente humilhado, por mais longe se encontrar da lei moral e, portanto, da própria liberdade.

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. (KANT, CRPr, 2003, p. 259).

Porque o homem deve ser considerado também em sua natureza *noumenon* cuja causalidade se encontra na liberdade, a lei moral é um fundamento positivo determinante da vontade, mediante unicamente sua representação formal, a saber, o imperativo categórico. Este, quando atendido, mostra a liberdade de todo ente racional frente às tendências da sensibilidade e, pois, do amor-próprio patológico.

A lei moral provoca humilhação na consciência de si em cada ente racional finito na medida em que não é por ele atendida. Por lhe mostrar a dependência que ainda conserva em relação às inclinações e sensibilidade, a lei desperta nele um sentimento de **respeito** e lhe mostra “que a satisfação de si que acompanha a virtude, o remorso que acompanha o vício, não são sentimentos prévios à lei moral, e que constituem sua autoridade; são sentimentos que dela derivam” (DELBOS, 1969, p. 354).

Segundo Kant, pode-se dizer que a lei moral contém, ao mesmo tempo, o fundamento objetivo de validade universal para todo homem enquanto considerado ente racional e, pois, livre em sua natureza noumênica, como também alcança demonstração de sua validade subjetiva na medida em que esse mesmo ente racional, agora mediante sua natureza fenomênica, presta respeito à lei evitando o sentimento de humilhação e dor, pois “a dor que um homem sofre por remorso, embora sua origem seja moral, é ainda física quanto ao seu efeito, como a aflição, o medo e qualquer outro estado enfermiço” (KANT, MC II, 2004, p. 29).

Por isso esse sentimento pode também denominar-se sentimento de respeito pela lei moral, porém, a partir de ambos os fundamentos em conjunto, **sentimento moral**. (CRPr, 2003, p. 261).

O sentimento moral é a conjunção do respeito com a consciência da lei. Assim, “dentro do mundo moral, como dentro do mundo físico, Kant apresenta uma força para destruir uma força” (DELBOS, 1969, p. 81), a saber, a força da humilhação contra a força das tendências do amor de si patológico.

Não há aqui no sujeito nenhum sentimento **anterior** que tendesse à moralidade. Pois isto é impossível, uma vez que todo o sentimento é sensível; o motivo da disposição moral, porém, tem que ser livre de toda a condição sensível. Muito antes, 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**; (KANT, CRPr, 2003, p. 263).

Por ser um sentimento, o respeito pela lei inexistente no sujeito anteriormente à sensibilidade, pois, com efeito, todo sentimento decorre da sensibilidade. A condição para que tenhamos perspicácia do respeito pela lei se encontra naquele mesmo sentimento sensorial que funda todas as inclinações. Porém, o sensório não pode ser a causa da determinação do sentimento de respeito, apenas o é da perspicácia da lei, pois, o tributo prestado à lei moral, como o motivo da disposição moral, é livre de toda a condição sensível. E, “nada é mais falso e, mesmo, funesto, que desejar tirar a moralidade de exemplos, pois os melhores exemplos não são seguros e não valem em todos os casos, senão quando esclarecidos e justificados pela lei” (DELBOS, 1969, p. 280).

De acordo com Paton:

Num comportamento não moral nós buscamos agir porque desejamos o objeto; temos então o que Kant chama interesse “patológico” no objeto e nosso interesse na ação é *mediato* – ou seja, depende de nosso interesse no objeto. [...] Ao contrário, tomamos interesse *imediato* pela ação em si “quando a validade universal de suas máximas é fundamento suficientemente determinante da vontade” (PATON, 1971, p. 75).

Para Kant:

Portanto este sentimento (denominado sentimento moral) é produzido unicamente pela razão. Ele não serve para o ajuizamento das ações ou mesmo para a fundação da própria lei moral objetiva, mas simplesmente como motivo para fazer desta a sua máxima. Mas com que nome se poderia cunhar mais convenientemente esse estranho sentimento, que não pode ser comparado com nenhum sentimento patológico? Ele é de natureza tão peculiar, que parece estar à disposição unicamente da razão e, na verdade, da razão pura prática. **Respeito** sempre tem a ver somente com pessoas e nunca com coisas. Estas podem despertar em nós **inclinação** e, tratando-se de animais (por exemplo, cavalos, cães, etc.), até **amor** ou também **medo**, como o mar, um vulcão, um animal de rapina, mas jamais **respeito** (CRPr, 2003, p. 265).

Como, porém, fundar um sentimento que não se relacione com a sensibilidade, quando o sensorial é a condição de todo e qualquer sentimento? Kant diz que, embora a condição daquele sensório se forme antes do respeito, como condição para fundamento de todas as nossas inclinações, no entanto, porque a causa da determinação do sentimento de respeito se encontra não na sensibilidade, mas na razão prática pura e, portanto, não é sensivelmente produzida, e

sim, racionalmente causada, o respeito, embora seja um sentimento, não é, com efeito, um sentimento patológico, mas um sentimento produzido pela razão prática, a saber, pela idéia de liberdade.

E, para justificar suas conclusões, faz a seguinte referência:

Fontenelle diz: Diante de um nobre eu me curvo, mas meu espírito não se curva. Eu posso acrescentar: diante de um homem humilde e cidadão-comum, no qual percebo uma integridade de caráter numa medida tal como não sou consciente em relação a mim mesmo, **meu espírito se curva**, quer eu queira, quer não, e ainda mantendo a cabeça erguida a ponto de não lhe deixar percebida minha preeminência. Por que isso? Seu exemplo mantém ante mim uma lei que aniquila minha presunção, quando a comparo com minha conduta e cujo cumprimento, por conseguinte sua **praticabilidade**, vejo provada ante meus olhos pelo ato. (KANT, CRPr, 2003, p. 267).

Mediante a referência acima Kant busca demonstrar que nossa consciência reconhece o respeito que tributamos à lei moral independentemente de nossa vontade, pois, diante do exemplo de um homem humilde e cidadão comum, mas de caráter íntegro, de uma forma tal que não somos capazes de reconhecer em nós mesmos, nosso **espírito** se curva, quer queiramos, quer não.

Essa deferência se dá porque o exemplo do homem de caráter íntegro põe diante de nós uma lei que aniquila qualquer presunção, especialmente quando a comparamos com nossas condutas e máximas subjetivas das ações. O exemplo de integridade de caráter no homem simples mostra a **moralidade** do seu comportamento em relação com a lei, da qual não somos capazes e a põe diante de nossos olhos por um ato prático que, infelizmente, não é nosso e que, por isso mesmo, nos humilha.

O respeito tributado à lei independe da vontade, pois, de acordo com Kant, “**respeito** é um **tributo** que não podemos recusar ao mérito, quer o queiramos ou não; podemos, quando muito, abster-nos dele exteriormente, mas não podemos evitar senti-lo interiormente” (CRPr, 2003, p. 269). O filósofo nos mostra que o respeito pela lei é constituído unicamente pela razão, e que os “exemplos nos servem apenas para tornar a lei visível e testemunhar que ela é prática” (DELBOS, 1969, p. 280). Segundo Kant, “procura-se descobrir algo que possa aliviar-nos de seu fardo, alguma censura para nos compensarmos da humilhação que sofremos com um tal exemplo” (CRPr, 2003, p. 269).

Portanto o respeito pela lei moral é o único e ao mesmo tempo indubitável motivo moral, do mesmo modo que este sentimento não se dirige a algum objeto senão a partir desse fundamento. Em primeiro lugar, a lei moral determina objetiva e imediatamente a vontade no juízo da razão; mas a liberdade, cuja causalidade é determinável simplesmente pela lei, consiste precisamente em que ela limita todas as inclinações, por conseguinte a estima

da própria pessoa, à condição do cumprimento de sua lei pura. (KANT, CRPr, 2003, p. 273).

Porque **respeito** é um **tributo** que não podemos recusar ao mérito, Kant deduz que o sentimento de respeito pela lei moral é o único e ao mesmo tempo indubitável motivo moral. Somente a partir desse mesmo fundamento de respeito pela lei podemos dedicar respeito a qualquer outro objeto, pois a lei moral determina de forma universal e imediata a vontade de todo ente no seu juízo, de tal modo que pode o homem ter perspicácia de sua racionalidade enquanto efeito da liberdade.

Do mesmo modo, subjetivamente, a busca pela liberdade mediante o atendimento da lei moral limita todas as inclinações. Por conseguinte, também limita a estima de si patológica e o egoísmo, condicionando todo ente racional ao cumprimento da única lei que lhe pode dar a conhecer a própria liberdade, a saber, a lei moral. Assim, “respeito (*Achtung* – por vezes traduzida como *reverência*) é a palavra de Kant para o motivo moral” (WALKER, 1999, p. 23).

Ora, essa limitação promove um efeito sobre o sentimento e produz uma sensação de desprazer, que pode ser conhecida *a priori* a partir da lei moral. Mas, visto que ela neste caso é apenas um efeito **negativo**, que, enquanto surgido da influência de uma razão prática pura, causa dano principalmente à atividade do sujeito, na medida em que as inclinações são fundamentos determinantes deste, logo prejudica o pensamento de seu valor pessoal (que sem uma concordância com a lei moral é reduzido a nada), assim o efeito dessa lei sobre o sentimento é simplesmente humilhação, da qual, portanto, certamente temos perspicácia *a priori*, mas não podemos conhecer nela a força da lei prática pura enquanto motivo e, sim, somente a resistência contra motivos da sensibilidade. (KANT, CRPr, 2003, p. 273).

A partir da lei moral, cada ente racional pode ter conhecimento *a priori* de uma sensação de desprazer produzido pela humilhação que a lei provoca naquele que age apenas segundo inclinações. Como efeito, o ente racional sente reduzido o seu valor como pessoa e, então, o sentimento de humilhação ao produzir um efeito negativo pela oposição e resistência que oferece às inclinações, produz também o fundamento subjetivo de respeito pela lei. Deste modo, em Kant, “sob influência dos filósofos ingleses (Shaftesbury, Hutcheson e Hume), uma outra faculdade da razão, o sentimento moral aparece como a fonte verdadeira da moralidade” (DELBOS, 1969, p. 78).

Assim, este efeito negativo de desprazer produzido pela lei moral frente às tendências e ao amor-próprio patológico, por causar dano à atividade do sujeito que tem nas tendências seus fundamentos determinantes, prejudica, no seu próprio pensamento, o seu valor pessoal. Sem uma concordância com a lei moral esse valor fica reduzido a nada, causando um outro sentimento, o de humilhação, que, se não dá ao sujeito o conhecimento da força da lei prática pura enquanto

motivo, contudo, dá-lhe a conhecer a força da lei moral enquanto resistência aos motivos da sensibilidade.

Porém, visto que a mesma lei é apesar disso objetiva, ou seja, é, na representação da razão pura, um fundamento determinante imediato da vontade, que, conseqüentemente, essa humilhação só ocorre relativamente à pureza da lei, assim a redução das exigências da auto-estima moral, ou seja, 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*. Pois toda redução de obstáculos de uma atividade é promoção dessa mesma atividade. (KANT, CRPr, 2003, p. 275).

Visto que a lei é objetiva e o único fundamento possível determinante de uma vontade livre, portanto, de um ente que pode se reconhecer racional, como efeito de uma causa intelectual o sentimento de humilhação só ocorre no sujeito relativamente à pureza da lei quando ele a ignora, suportando, assim, redução da estima moral. Por outro lado, este mesmo sentimento que, primeiramente, humilha, produz, ao mesmo tempo, uma elevação da verdadeira estima moral que é racionalmente deduzida, a qual não apenas se encontra na lei, mas que, de fato, é a sensibilização da própria lei, sua realização prática mediante o sentimento de respeito.

O respeito pela lei moral é um sentimento positivo que é conhecido *a priori*, de tal modo que a majestade da lei é reconhecida na forma de um sentimento racionalmente produzido e que reduz as tendências do amor de si patológico. A redução de obstáculos postos a uma atividade, no caso uma atividade promovida pela lei da liberdade, é promoção dessa mesma atividade, do mesmo modo que “a resistência que se opõe a quem estorva um efeito fomenta esse efeito e com ele concorda”, conforme será também deduzido por Kant na sua *Metafísica dos costumes - doutrina do direito* (KANT, MC/DD, 2004, p. 37), quando da fundamentação da coerção.

Assim, Kant “considera a moralidade como um estado natural, como um desabrochar de nossa natureza, não como o triunfo laborioso e incerto de forças exteriores sobre as tendências, mas que nossas disposições e resoluções morais são produção inteiramente nossas, sem auxílio nem comandos do alto [...]. É reconhecer que o homem é capaz de encontrar em si a medida suficiente e completa do bem. As concepções metafísicas e religiosas surgem, pois, [...] como complementos em lugar de serem fundamentos da moralidade”. (DELBOS, 1969, p. 86-87).

Mas o reconhecimento da lei moral é a consciência de uma atividade da razão prática a partir de fundamentos objetivos, que não expressa o seu efeito em ações simplesmente porque causas subjetivas (patológicas) a impedem. Portanto o respeito pela lei moral tem que ser considerado também um efeito positivo, embora indireto, da mesma sobre o sentimento, uma vez que ela enfraquece a influência prejudicial das inclinações pela humilhação da presunção, por conseguinte, enquanto fundamento subjetivo da atividade, isto é, enquanto

motivo para o cumprimento da lei e enquanto fundamento de máximas de uma conduta conforme a ela. (KANT, CRPr, 2003, p. 275).

A lei moral é reconhecida pela perspicácia de uma atividade da razão prática que tem por pressuposto a liberdade de entes racionais finitos. A lei somente não manifesta objetivamente seus efeitos nas ações humanas porque causas subjetivas do amor de si patológico a impedem. Contudo, o respeito pela lei lhe garante esse buscado efeito positivo, pois contribui para o enfraquecimento da influência prejudicial das inclinações ao humilhar toda injustificada presunção naquele que coloca suas tendências acima da lei. Essa humilhação faz com que a lei seja atendida provocando a reflexão e a concordância com ela e, conseqüentemente, exerce “uma influência *positiva* sobre a sensibilidade do sujeito” (HERRERO, 1991, p. 36).

Assim, embora respeito seja um sentimento, contudo, não é originário do hábito ou de uma sensação facultada por uma experiência externa, mas, oriundo internamente da razão. Porque contribui para que a lei alcance seu objetivo, a saber, a liberdade como autonomia da vontade frente às tendências da sensibilidade, o respeito tem de ser considerado como um efeito positivo, pois, enquanto fundamento subjetivo torna-se um **motivo** para o cumprimento da lei. Ao humilhar a presunção, mostra sua positividade e promove a fundamentação de máximas de conduta conformes com a lei moral, portanto, máximas, não do amor de si patológico e egoísta, mas da liberdade.

Segundo Kant:

Do conceito de motivo surge o de **interesse**, que jamais pode ser atribuído senão a um ente dotado de razão e significa um **motivo** da vontade, na medida em que este é **representado pela razão**. Visto que numa vontade moralmente boa a própria lei tem que ser o motivo, o **interesse moral** é um interesse não sensorial puro da simples razão prática. Sobre o conceito de interesse funda-se também o de **máxima**. (CRPr, 2003, p. 277).

A força da lei moral que humilha a presunção faz dela um motivo para o agir, na medida em que o ente racional descobre a possibilidade de autonomia e, assim, a elevação da estima de si racional faz com que desenvolva por ela um interesse como um motivo da vontade e, portanto, racional. Assim o interesse moral surge não como um motivo externo para o agir, mas como um motivo da própria razão prática.

O fato de o homem poder avaliar sua existência de acordo com a lei moral, portanto, como ente ao qual se pode atribuir uma natureza intelectual mediante uma lei que é a *ratio cognoscendi* da liberdade, faz com que ele desenvolva um interesse pela lei. Esse interesse faz da lei um motivo para o agir que o credencia a reivindicar autonomia da vontade. É exatamente a autonomia da vontade, que lhe outorga o título de *pessoa* em comparação com as demais *coisas* da natureza. Por isso o homem não pode ser alienado por preço algum, pois possui uma

dignidade que lhe infunde respeito por si mesmo na comparação sincera com a lei, donde advém o respeito enquanto reverência por sua própria condição humana.

Assim, do mesmo sentimento de humilhação que conquista respeito como o motivo pelo qual Kant mostra a força da lei moral na *Crítica da razão prática*, também uma verdadeira e sincera humildade brota em cada ente racional da comparação do seu valor interno como pessoa frente à dignidade da lei moral. Para o filósofo somente a lei pode dar a conhecer a liberdade enquanto autonomia da vontade, quando, por respeito pela humanidade que carrega em si mesmo, opõe resistência às tendências e inclinações da presunção de si e do egoísmo.

No entanto, contrariamente à humilhação heterônoma, a humilhação por parte da lei se dá com ganho para o amor de si racional, já que este é determinado apenas e tão somente por respeito pela lei moral. Segundo Kant, respeito:

É um sentimento que concerne meramente ao prático e que, em verdade, é inerente à representação de uma lei unicamente segundo 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 sua observância que chamamos de interesse **moral**, como aliás também chamamos propriamente de **sentimento moral** a capacidade de tomar um interesse pela lei (ou o respeito pela própria lei moral). (CRPr, 2003, p. 279).

Não se pode deixar de relacionar estas conclusões do filósofo prático com as que o mesmo irá alcançar na sua *Metafísica dos costumes – doutrina do direito* (MC/DD). Kant evidencia já na sua *Crítica da razão prática* uma “componente jurídica ou mesmo jurídico-política” (SANTOS, 1994, p. 334), especialmente ao deduzir que:

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. [...] A ação que, de acordo com essa lei e com exclusão de todos os fundamentos determinantes da inclinação, é objetivamente prática chama-se **dever**, o qual, em virtude dessa exclusão, contém em seu conceito uma **necessitação** prática, isto é, uma determinação a ações, por mais **a contragosto** que elas possam acontecer. [...] Logo, este sentimento, enquanto **submissão** a uma lei, isto é, enquanto mandamento (o qual, para o sujeito afetado sensivelmente, anuncia coerção), não contém nenhum prazer, mas como tal contém, muito antes, desprazer na ação. (CRPr, 2003, p. 279 e 281).

Embora seja o respeito constituído como um sentimento prático oriundo de uma livre submissão da vontade à lei, é importante destacar o seu caráter coercitivo em cada um e em todo ente racional. Quando não prestado esse tributo, a consciência da majestade da lei provoca a humilhação do amor de si racional, pela necessidade da consideração de si mesmo como ente moral pela liberdade mostrada pela lei. Contudo, segundo o próprio Kant, essa submissão coagida à lei produz também um efeito positivo no ânimo humano, pois:

Visto que essa coerção é exercida simplesmente pela legislação da razão de **cada um**, tal sentimento contém inclusive **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** em relação à última (CRPr, 2003, p. 281).

Com o intuito de patentear a origem racional da lei e distinguir sua necessidade unicamente para os homens, os quais são afetados sensivelmente e, ao mesmo tempo, subordinados à lei da liberdade, diz Kant:

Com efeito, a lei moral é, para a vontade de um ente sumamente perfeito, uma lei de **santidade** mas, para a vontade de todo ente racional finito, é uma lei do **dever**, da necessitação moral e da determinação das suas ações mediante o **respeito** por essa lei e por veneração de seu dever. (CRPr, 2003, p. 287).

Vê-se, pois, que a determinação da ação por respeito pela lei é dever somente para os homens, pois,

Dever e obrigação são as únicas denominações que temos de dar a nossa relação com a lei moral. De fato somos membros legislantes de um reino moral possível pela liberdade, representado pela razão prática para o nosso respeito, mas ao mesmo tempo seus súditos, não o seu soberano (CRPr, 2003, p. 289).

Desta exposição da lei moral dotada de força cogente para todo ente racional finito como o homem, evidencia-se a metáfora jurídica-política na filosofia prática de Kant como vimos do ensino de Leonel Ribeiro dos Santos.

Neste mesmo sentido, a relação entre a *Crítica da razão prática* e a *Metafísica dos costumes* – *doutrina do direito* é evidenciada através de uma nota de rodapé nesta última, aposta no “**Adendo ao exame dos conceitos do direito penal**”, onde Kant mostra a própria origem e o efeito mais forte que a humilhação produz em um ente racional finito, não mais no espaço da subjetividade, mas, no espaço político:

Há em todo o castigo algo de humilhante para a honra do acusado (por boas razões), porque implica uma mera coerção unilateral e, assim, a dignidade de cidadão enquanto tal fica nele suspensa, pelo menos num caso especial: é que ele está sujeito a um dever externo, ao qual, por seu lado, não pode opor resistência alguma. O homem refinado e rico, obrigado a pagar, sente mais a sua humilhação de ter de se dobrar à vontade de um homem inferior do que a perda do dinheiro. A *justiça penal* (*iustitia punitiva*), já que o argumento da *penalidade é moral* (*quia peccatum est*), deve aqui distinguir-se da prudência penal, pois é simplesmente *pragmática* (*ne peccetur*) e funda-se na experiência do que se revela mais eficaz para prevenir o crime; a primeira ocupa, portanto, na tópica dos conceitos jurídicos um lugar de todo distinto, o *locus iusti*, não o do *conducibilis*, ou do *vantajoso* para certo propósito, nem sequer o do simples *honesti*, cujo lugar se há-de buscar na ética. (*Nota de Kant*). (MC/DD, 2004, p. 180).

Portanto, a exemplo da legislação moral que coage todo ente racional que a infrinja mediante o sentimento de humilhação imposto pela consciência interna da lei, conquistando, por conseguinte, respeito pela lei, na doutrina do direito, por ser esta fundada também na liberdade de cada um e de todos, o transgressor da lei jurídica fica exposto à humilhação jurídico-política, e, assim, Kant “vincula o princípio moral geral (‘lei universal da liberdade’) à condição de aplicação do direito, isto é, ao convívio” (HÖFFE, 2003, p. 76).

Por conseguinte, o efeito buscado com a imposição da pena pelo direito não é outro senão também humilhar o infrator, seja em sua liberdade de ir e vir, mediante encarceramento, seja em sua propriedade, mediante obrigação de reparar o dano injustamente causado a outrem, promovendo e preservando, portanto, a liberdade originária demonstrada em cada um e em todos na constituição do Estado.

Da mesma forma, a exemplo da doutrina do Direito fundada na liberdade, pode-se identificar na própria *Crítica da razão prática* uma relação do respeito pela lei com a doutrina da virtude, pois Kant afirma:

O nível moral, em que o homem (de acordo com toda a nossa perspicácia, também cada criatura racional) se situa, é o do respeito pela lei moral. A disposição que o obriga a observá-la é a de cumpri-la por dever, não por espontânea inclinação e por esforço porventura não ordenado, assumido por si e de bom brado; e seu estado moral, em que ele pode cada vez encontrar-se, é o **virtude**, isto é, de disposição moral em **luta** e não o de **santidade**, na pretensa **posse** de uma completa **pureza** das disposições da vontade. (CRPr, 2003, p. 295 e 297).

Vê-se, pois, que já na *Crítica da razão prática* Kant empenhou todo o seu esforço na dedução de uma possibilidade para a liberdade em sua configuração positiva, seja na realização de uma liberdade política no Estado, seja numa relação de liberdade do ente racional consigo mesmo e com o outro sem qualquer tipo de coação externa. O filósofo conclui que, no segundo caso, uma tal idéia é possível a todo ente racional afetado pela sensibilidade como o é o homem, mediante busca pelo atendimento do dever com firme disposição da vontade, o que constitui propriamente a máxima virtude.

Relativamente à doutrina da virtude pode-se dizer que uma outra virada filosófica foi empreendida por Kant, pois, segundo Valério Rohden, embora a inspiração kantiana para a reflexão sobre a moral fosse o estoicismo de Cícero (ROHDEN, 2005, p. 165), por outro lado, a exemplo da chamada virada copernicana empreendida no campo do conhecimento teórico, uma outra mudança de perspectiva foi promovida na sua filosofia prática, não do ponto de vista do sujeito, mas relativamente ao fim por ele visado, a saber, quanto ao conceito de sumo bem, pois, se para o estóico a virtude é o sumo bem possível a todo ente racional, de acordo com Rohden:

Para Kant, há que distinguir entre o “sumo bem” (*höchster Gut*) e “bem supremo” (*obster Gut*). O sumo bem é composto de um bem supremo, a virtude, e de um segundo elemento, a felicidade. Mas a virtude, embora seja a condição suprema de tudo o que é desejável, não é aí o bem completo e consumado, contrariamente ao que vemos nos estóicos [...]. O bem completo e consumado em Kant requer o concurso da felicidade como objeto da faculdade de apetição de entes finitos. Em resumo, a virtude é o bem supremo, mas não o sumo bem, que inclui além dela a felicidade (ROHDEN, 2005, p. 165-166).

Observa-se, pois, em Kant, que sua doutrina da virtude não se prende à projeção de um sumo bem possível apenas num mundo ideal, mas visa a realização prática da felicidade do homem no mundo empírico. Essa afirmação, contudo, não significa o enquadramento, como pretende Hare, da filosofia prática de Kant nos domínios do eudemonismo, pois, com efeito, apenas o dever, como o pleno atendimento da lei pela necessidade desta, pode ser um fim para todo ente racional finito. Somente o dever é fundado na “**personalidade**, isto é, a liberdade e independência do mecanismo de toda a natureza” (CRPr, 2003, p. 305).

Para Kant, é a personalidade do ente racional que impede seja jamais usado “simplesmente como meio, mas ao mesmo tempo como fim” (CRPr, 2003, p. 307).

Esta idéia de personalidade, despertadora de respeito, que nos coloca ante os olhos da sublimidade de nossa natureza (segundo a destinação), na medida em que ela ao mesmo tempo nos deixa notar a falta de conformidade de nossa conduta em vista da mesma e com isso abate a presunção, pode ser observada natural e facilmente até pela razão humana mais comum. (CRPr, 2003, p. 307).

A personalidade humana é formada sobre a faculdade da vontade, a saber, da capacidade, da qual todo homem é dotado, de ser causa de suas próprias representações. Por isso, somente em relação ao homem se pode dizer ser ele um ente racional, embora finito, pois, relativamente aos demais seres da criação, inexistem neles a consciência da liberdade transcendental, a qual é exercitada pelo entendimento na busca de um incondicionado para as condições dadas num objeto.

É a liberdade e independência em relação ao mecanismo de toda a natureza que faz do homem um ente dotado de personalidade e que desperta nele, respeito por sua própria condição. Portanto, para Kant, o respeito pela lei moral é transferido ao homem em virtude de sua personalidade, a saber, por sua capacidade de agir por respeito pela lei, por ser capaz, portanto, de autonomia da vontade.

Pode-se pretender, como denuncia um olhar mais elevado sobre o seu projeto de explicitação da constituição de um tribunal da razão, que, tanto os fundamentos da doutrina do direito quanto da doutrina da virtude já acompanhavam o pensamento de Kant no desenvolvimento de sua *Crítica da razão pura*, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e

na *Crítica da razão prática*. Nesta última, na dedução do conceito de dever na “Dialética da razão prática pura”, o filósofo expõe:

A lei moral é o único fundamento determinante da vontade pura. Mas já que este é meramente formal (a saber, exige unicamente a forma da máxima como universalmente legislativa), ele, enquanto fundamento determinante, abstrai de toda a matéria, por conseguinte, de todo o objeto do querer. Logo, por mais que o sumo bem seja sempre o **objeto** total de uma razão prática pura, isto é, de uma vontade pura, nem por isso ele deve ser tomado pelo seu **fundamento determinante** e a lei moral, unicamente, tem que ser considerada o fundamento para tomar para si como objeto aquele sumo bem e a sua realização ou promoção. Esta é uma advertência relevante em um caso tão delicado como o da determinação de princípios morais, em que também a mínima interpretação errônea falsifica as disposições. Pois da Analítica se conclui que, se antes da lei moral se admite como fundamento determinante da vontade qualquer objeto sob o nome de bem, e então se deduz dele o princípio prático supremo, este em tal caso redundaria sempre em heteronomia e eliminaria o princípio moral. (CRPr, 2003, p. 387-389).

Porque a lei moral é o único fundamento determinante possível para uma vontade pura, pois não apresenta qualquer conteúdo para a ação, mas, unicamente, exige que toda máxima se apresente sob uma forma tal que determine universalmente toda vontade, conseqüentemente, um tal fundamento como a lei moral não pode conter objeto algum para o querer. Logo, segundo Kant, embora o sumo bem possa ser o objeto total de uma razão prática pura, ou seja, de uma vontade pura, nem por isso ele mesmo ou sua promoção e realização poderiam ser considerados fundamentos para sua própria adoção, pois tal implicaria uma heteronomia.

Assim, unicamente a lei moral tem de ser considerada o fundamento determinante para toda ação prática pura e somente ela é quem determina a ação por dever. O sumo bem, como o objeto total para uma ação prática pura, embora não contrarie a lei, não pode, no entanto, ser tomado como fundamento para uma ação moral, mas unicamente ser considerado um objeto para uma vontade pura.

Esta advertência é fundamental para Kant, pois, em se tratando da determinação de princípios morais, qualquer mínima interpretação errônea poderia macular e, portanto, falsificar as disposições. Na *Crítica da razão prática* o filósofo já havia exposto que, se fosse admitido qualquer outro fundamento determinante da vontade que não a lei moral, ainda que sob o nome de bem, tal consistiria em heteronomia para a ação, e eliminaria, portanto, sua pureza e, por conseguinte, o princípio moral contido na lei.

Mas é evidente que, se no conceito de sumo bem a lei moral já está compreendida como condição suprema, então o sumo bem não é simplesmente **objeto**, mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível, mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o **fundamento determinante** da vontade pura; porque então a lei moral – já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito – e nenhum outro objeto determina a vontade

segundo o princípio da autonomia. Esta ordem dos conceitos da determinação da vontade não pode ser perdida de vista, porque do contrário a gente compreende-se mal a si mesma e crê contradizer-se onde, entretanto, tudo se encontra, lado a lado, na mais perfeita harmonia. (CRPr, 2003, p. 389).

Contudo, ressaltaria Kant, se a lei moral já está compreendida no conceito de sumo bem como a condição suprema do mesmo, então o sumo bem, para além de um simples objeto para a lei moral, constituiria também o conceito e representação de uma existência possível para ela e seria, mediante a nossa Razão prática, ao mesmo tempo, o fundamento determinante de uma vontade pura. Porque, estando a lei moral incluída e pensada conjuntamente nesse conceito de sumo bem e, ao mesmo tempo, sendo fundadora deste, é ela quem determina a vontade segundo o princípio da autonomia e não qualquer outro objeto.

Outrossim, prevenindo qualquer contradição ou mesmo circularidade em tal raciocínio, Kant alerta que o atendimento dessa ordenação dos conceitos é fundamental em toda análise para determinação da vontade pura e para identificação das verdadeiras ações morais. Esta ordem não pode ser perdida de vista, sob pena de desarranjar-se a harmonia de uma investigação da moralidade das ações, prejudicando, portanto, toda a investigação da única possibilidade de realização prática para a liberdade.

Uma inversão dessa ordem, segundo Giacoia, geraria o conceito de mal radical em Kant:

Por conseqüência, a maldade originária da natureza humana consiste na propensão dos “filhos de Adão” a inverter ou perverter a ordem moral dos móveis ao acolhê-los como objeto de suas máximas. Essa maldade, Kant a denomina metaforicamente a perversão do coração humano: “Acolhem nas mesmas a lei moral assim como a lei do amor próprio; todavia, apercebendo-se de que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas deve ser subordinada à outra, como à sua condição superior, faz dos motivos do amor próprio e de suas inclinações a condição de obediência à lei moral, já que muito antes esta última deveria ser acolhida como *condição suprema* da satisfação das outras na máxima geral do arbítrio, como motivo único” (GIACÓIA, 1998, p. 190).

Assim, Kant empreenderá na sua *Crítica da razão prática* a análise do único objeto possível para a lei moral, a saber, o sumo bem, para ligá-lo à doutrina da virtude:

O conceito de **sumo** <*Höchsten*> contém já uma ambigüidade, que, se não se presta atenção a ela, pode ensejar contendas desnecessárias. Sumo pode significar o supremo (*supremum*) <*das Oberste*> ou também o consumado (*consummatum*). O primeiro é aquela condição que é ela mesma incondicionada, quer dizer, não está subordinada a nenhuma outra (*originarium*); o segundo é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie (*perfectissimum*). Que a **virtude** (como o merecimento a ser feliz) seja a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo o nosso concurso à felicidade, portanto seja o bem **supremo**, foi provado na Analítica. Mas nem por isso ela é ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade

de apetição de entes racionais; pois para sê-lo requer-se também a **felicidade** e, em verdade, não apenas aos olhos facciosos da pessoa que faz a si mesma fim, mas até no juízo de uma razão imparcial que considera aquela felicidade em geral no mundo como fim em si. (CRPr, 2003, p. 391-393).

Embora Kant considerasse demonstrada na “Analítica” da *Crítica da razão prática* que a virtude seria o credenciamento à felicidade e a condição suprema de tudo o que até mesmo pudesse parecer-nos desejável, portanto, até mesmo da pretensão à felicidade, ou seja, que a virtude seria o bem supremo, nem por isso o filósofo a entende como o sumo bem, o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes racionais, uma vez que, para se constituir o sumo bem, requer-se, além da virtude, também o concurso da felicidade.

A princípio parecerá realmente estranho que Kant aponha a felicidade como um objeto para uma razão prática pura, pois este conceito se encontra sempre vinculado ao eudemonismo ou a uma particular doutrina da felicidade. Não é por outro motivo que, como pretendo esclarecer mais adiante, o filósofo será considerado por Hare entre os utilitaristas (HARE, 2003, p. 214). Não se pode, contudo, esquecer que o atendimento da felicidade para Kant pode até mesmo ser considerado um dever, a fim de que se evite uma condição de vida de descontentamento tal que leve a descurar do cumprimento do imperativo categórico e, portanto, do dever de liberdade, tal como conclui em sua *Metafísica dos costumes – doutrina da virtude* (KANT, MC/DV, 2004, p. 23).

Kant faz, contudo, uma ressalva ao conceito de felicidade, a qual é aqui apresentada não como um sentimento heterônomo advindo do atendimento das próprias tendências de fazer de si mesmo, egoisticamente, um fim para as próprias ações, mas, segundo o juízo imparcial inerente a uma razão, a qual considera também a felicidade em geral no mundo como fim em si. Há que recordar que o filósofo já havia concluído que o atendimento puro e simples das tendências e afecções sensíveis não pode constituir felicidade, pois esse atendimento é impossível, uma vez que o sentimento de prazer é constantemente afetado heteronomamente e, conseqüentemente, insaciável como as próprias sensações (KANT, CRPr, 2003, p. 75).

A fim de se evitar qualquer circularidade ou contradição no pensamento do filósofo, vale recordar o que o próprio Kant já havia advertido acima, a saber, que, embora possam ser consideradas como um objeto para uma vontade pura a felicidade unida à virtude, o concurso desses dois conceitos não constitui, no entanto, o fundamento determinante para uma razão prática pura, o qual se encontra unicamente na lei moral, cuja representação formal é o imperativo categórico.

Ora, na medida em que virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu

merecimento de ser feliz), constitui o **sumo bem** de um mundo possível, assim este <sumo bem> significa o todo, o bem consumado, no qual, contudo, a virtude é sempre como condição o bem supremo, porque ele não tem ulteriormente nenhuma condição acima de si, enquanto a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui mas não algo que é por si só, absolutamente e sob todos os aspectos, bom, porém pressupõe sempre como condição a conduta legal moral. (CRPr, 2003, p. 387-393).

É o próprio Kant quem esclarece o conceito de felicidade, a qual, unida à virtude, constitui a posse do sumo bem possível a uma pessoa; porém, ressalva que a felicidade deverá contribuir em igual proporção à moralidade, ou à virtude, sendo esta última o único valor que pode ser constitutivo de uma *pessoa* e que lhe outorgaria, portanto, o merecimento de ser feliz. Segundo Kant, somente uma *pessoa* é dotada de um valor consubstanciado numa disposição para máximas de ações em concordância com a lei moral (KANT, CRPr, 2003, p. 253).

Assim, virtude e felicidade constituem o sumo bem de um mundo possível a uma *pessoa*, e, por isso mesmo, o sumo bem significa também o próprio bem consumado, no qual, contudo, a virtude é sempre o bem supremo, pois não tem nenhuma condição que a supere, enquanto que a felicidade constitui algo agradável, a qual, porém, não goza autonomia, uma vez que não é algo absolutamente e, sob todos os aspectos, bom, pois se encontra, sempre, como um prazer condicionado pelo incondicionado que é demonstrado por uma autêntica ação virtuosa e, portanto, pela conduta moral.

Duas determinações **necessariamente** vinculadas em um conceito têm que estar conectadas como razão e consequência e, em verdade, de modo que esta **unidade** seja considerada ou como **analítica** (conexão lógica), ou como **sintética** (vinculação real), aquela segundo a lei da identidade e esta segundo a lei da causalidade. A conexão da virtude com a felicidade pode ser, pois, ou entendida de modo que a aspiração a ser virtuoso e o concurso racional à felicidade não fossem duas ações diversas mas completamente idênticas, já que em tal caso não precisaria ser colocada como fundamento da primeira nenhuma máxima diversa do fundamento da segunda; ou aquela conexão é assentada sobre o fato de que a virtude produza a felicidade como algo diverso da consciência da primeira, do mesmo modo a causa produz um efeito. (CRPr, 2003, p. 393-395).

Retomando as conclusões já alcançadas em sua obra *Prolegômenos a toda metafísica futura*, Kant irá retomar neste trecho da *Crítica da razão prática* a análise acerca do que considera um juízo analítico e um juízo sintético. No campo prático, duas determinações vinculadas com necessidade em um mesmo conceito, ou seja, objetivamente e, portanto, com validade universal para todo ente racional, têm de estar conectadas como razão e consequência. Esta conexão e unidade devem ser consideradas ou como analítica, quando será vista apenas como uma ligação lógica segundo o princípio da identidade, ou como sintética e, portanto, uma vinculação real segundo a causalidade.

Segundo Kant, a vinculação da virtude com a felicidade na unidade de um conceito como o sumo bem, pode ser entendida analiticamente, onde a aspiração a ser virtuoso e a pretensão racional à felicidade não decorra de máximas diversas. Ou então, a ligação entre virtude e felicidade dar-se-ia de modo sintético e, assim, a virtude produziria a felicidade como algo inteiramente diverso da consciência daquela, do mesmo modo como a causa produz um efeito diverso de si mesma.

Logo, se se quer atribuir liberdade a um ente cuja existência é determinada no tempo, neste caso pelo menos não se pode excluí-lo da lei da necessidade natural de todos os eventos em sua existência, por conseguinte também de suas ações; pois isto equivaleria entregá-lo ao cego acaso. [...] Por conseguinte, se ainda se quiser salvá-la, não resta outro caminho senão atribuir a existência de uma coisa, no caso em que seja determinável no tempo, por conseguinte também a causalidade segundo a lei da **necessidade natural, simplesmente ao fenômeno**, porém atribuir a **liberdade ao mesmo ente enquanto coisa em si mesma**. (CRPr, 2003, p. 335).

Se há qualquer pretensão de racionalidade no homem como ente produtor do conhecimento há, necessariamente, que admitir nele, como a um efeito da natureza, uma idéia de liberdade que não é determinada pela causa natureza física. A liberdade é uma propriedade do humano que se encontra para além de uma causa física e em um outro tempo que precede o próprio efeito homem.

Retomando a peleja com Hume, Kant lembraria que a liberdade não pode ser entendida como um efeito do hábito, pois, “Visto que o tempo passado não está mais em meu poder, cada ação que pratico tem que ser necessária mediante fundamentos determinantes **que não estão em meu poder**” (KANT, CRPr, 2003, p. 333). Portanto, a única solução para o reconhecimento da racionalidade é considerar o homem, ao mesmo tempo, como fenômeno na natureza física e coisa-em-si pela liberdade, a fim de livrá-lo do mecanicismo.

Assim, na busca do conceito de virtude e sua vinculação com o conceito de felicidade, Kant expõe:

Entre as escolas gregas antigas havia propriamente só duas que, na determinação do sumo bem, em verdade seguiam o mesmo método, na medida em que não deixavam virtude e felicidade valer como dois elementos diversos do sumo bem, por conseguinte procuravam a unidade do princípio segundo a regra da identidade, mas por sua vez se separavam no fato de que, dentre ambos, escolhiam diversamente o conceito fundamental. O **epicurista** dizia: ser autoconsciente de sua máxima que conduz à felicidade, eis a virtude; e o **estóico**: ser autoconsciente de sua virtude, eis a felicidade. Para o primeiro a **prudência** equivalia à moralidade; para o segundo, que escolhia uma denominação superior para a virtude, unicamente a **moralidade** era verdadeira sabedoria (CRPr, 2003, p. 395).

Na investigação do conceito de sumo bem, Kant enxerga nas escolas antigas apenas duas que adotavam a mesma dedução analítica, para as quais virtude e felicidade eram postas como determinações vinculadas pela categoria da identidade, pois tanto epicuristas quanto estóicos buscavam a unidade do princípio supremo e consumado através de duas determinações identificadas numa só e mesma consideração, não obstante escolhessem diversamente entre ambos os conceitos, virtude e felicidade, aquele que seria a condição suprema para o sumo bem.

Assim, o epicurista dizia que ser consciente da máxima que conduz à felicidade constituiria toda a virtude. Portanto, para essa escola a regra de prudência seria a condição suprema da virtude e, pois, da moralidade. O estóico, por outro lado, tinha a virtude numa consideração superior e, assim, sua máxima era a de que unicamente a moralidade constituiria a verdadeira sabedoria e, pois, virtude.

No entanto, ressalta Kant:

Tem-se que lamentar que a perspicácia desses homens (a qual ao mesmo tempo se tem de admirar pelo fato de que eles tão cedo tentaram todos os caminhos imagináveis de conquistas filosóficas) era tão desafortunadamente aplicada ao esquadriñar uma identidade entre conceitos extremamente desiguais, como o de felicidade e o de virtude. [...] Ao procurarem perscrutar uma identidade entre os princípios práticos da virtude e da felicidade, ambas as escolas nem por isso eram tão unânimes no modo como queriam extorquir essa identidade, antes, se separavam infinitamente uma da outra, enquanto uma punha seu princípio do lado estético [estóicos] e a outra [epicuristas] do lado lógico, aquela na consciência da carência e esta na dependência da razão prática de todos os fundamentos determinantes sensíveis. Segundo o **epicurista**, o conceito de virtude encontrava-se já na máxima de promover sua própria felicidade; contrariamente, segundo o **estóico**, o sentimento de felicidade já estava contido na consciência de sua virtude (CRPr, 2003, p. 397-399).

Kant, embora demonstrasse inequívoca admiração pelo sincero esforço empreendido pelos representantes das duas escolas filosóficas antigas, lamenta que tanto a perspicácia de Epicuristas quanto de Estóicos não foi suficientemente utilizada na análise de princípios práticos extremamente desiguais como felicidade e virtude. Por isso, ambas as escolas, equivocadamente, as identificaram como um único e mesmo conceito: sumo bem.

Assim:

O estóico afirmava que a virtude é o **sumo bem total**, e a felicidade apenas a consciência da sua posse como pertencente ao estado do sujeito. O epicurista afirmava que a felicidade é o **sumo bem total** e a virtude somente a forma da máxima de concorrer a ela, a saber, no uso racional dos meios para a mesma (CRPr, 2003, p. 399).

No entanto, pondera ainda Kant:

Ora, a partir da Analítica ficou claro que as máximas da virtude são completamente heterogêneas em relação a seu princípio prático supremo e, longe de serem unânimes, apesar de pertencerem a um sumo bem com o fim de torná-lo possível, a rigor elas limitam-se e prejudicam-se mutuamente muito no mesmo sujeito. Portanto a questão de **como o sumo bem é praticamente possível** permanece, apesar de todas as **tentativas de convergência** até aqui, um problema sem solução. O que, porém, a torna um problema de difícil solução foi mostrado na Analítica, a saber, que felicidade e moralidade são, **quanto à sua espécie**, dois **elementos do sumo bem** totalmente **diversos** e que, portanto, a sua vinculação **não** pode ser conhecida **analiticamente** (como se aquele que procura desse modo a sua felicidade descobrisse nesta sua conduta como virtuoso mediante uma simples resolução de seus conceitos, ou se aquele que desse modo segue a virtude descobrisse já na consciência de uma tal conduta *ipso facto* como feliz), mas é uma síntese de conceitos (CRPr, 2003, p. 399-401).

Kant se afasta tanto da concepção estoíca quanto epicurista na dedução do conceito de sumo bem e na sua relação da virtude com a felicidade. Segundo o filósofo crítico, no capítulo da “Analítica da Razão Prática” já havia concluído que as máximas da virtude são heterogêneas em relação à lei moral, a qual exige plena autonomia da ação. Porque não são unânimes tais máximas, embora pertençam ao sumo bem e visem sua possibilidade, em seu conjunto elas se limitam e prejudicam muito num mesmo e único sujeito. Portanto, segundo Kant, o problema da possibilidade prática do sumo bem, em que pesem as louváveis tentativas de estoícos e epicuristas, continuaria insolúvel.

A dificuldade na exposição do sumo bem já teria sido por ele demonstrada na “Analítica”, e consistiria no fato de que felicidade e moralidade, embora sejam os dois elementos constitutivos do mesmo objeto – sumo bem –, são, quanto à espécie, conceitos totalmente diversos e não se relacionam de modo analítico. Por isso, não é possível concluir que alguém que buscasse pela virtude encontrasse já na consciência desta postura a própria felicidade. Ou, pelo contrário, que o fato de procurar a felicidade constituiria, por si só, a virtude. Segundo Kant essa vinculação de virtude e felicidade na dedução do sumo bem somente poderá ser dada mediante uma síntese de conceitos ou um juízo sintético, aquele no qual se acrescenta um novo predicado ao sujeito.

Todavia, visto que essa vinculação é conhecida como *a priori*, por conseguinte não pode ser conhecida como inferida da experiência e que, pois, a possibilidade do sumo bem não depende de nenhum princípio empírico, assim a **dedução** desse conceito terá de ser **transcendental**. É *a priori* (moralmente) necessário **produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade**; logo, também a condição de possibilidade do mesmo tem que depender meramente de fundamentos cognitivos *a priori* (CRPr, 2003, p. 401).

Como na *Crítica da razão prática* Kant deduz o conceito de sumo bem como o único objeto possível para a lei moral, concluindo que, porque se trata de um conceito prático, portanto, algo que pode ser efetivamente realizado mediante vontade autônoma, virtude e felicidade têm que ser pensadas como necessariamente vinculadas, de modo que a admissão de uma implica obrigatoriamente a da outra. Porém, essa ligação não pode ser estética ou empírica como pretenderam os estóicos e os epicuristas, mas, como pretenderá demonstrar o filósofo alemão, mediante uma vinculação sintética de conceitos.

Portanto, essa vinculação tem de ser buscada *a priori*, pois a possibilidade do sumo bem não pode encontrar-se na dependência de princípio empírico algum, uma vez que estes no seu conjunto a tornariam ainda mais confusa, seja pela heteronomia que conteriam em relação à lei moral, seja pela subjetividade que carregariam. A dedução do conceito de sumo bem tem de ser transcendental, pois, se é moralmente necessário produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade, logo, a condição de possibilidade de um tal conceito tem que depender meramente de fundamentos cognitivos *a priori*.

Ora, essa vinculação (como cada uma em geral) é ou **analítica** ou **sintética**. Mas, já que essa vinculação dada não pode ser analítica, como acaba de ser mostrado, ela tem que ser pensada sinteticamente e, em verdade, como conexão da causa com o efeito, porque ela diz respeito a um bem prático, isto é, àquilo que é possível mediante uma ação. Portanto ou o apetite da felicidade tem que ser a causa motriz de máximas da virtude, ou a máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade. O primeiro caso é **absolutamente** impossível, porque (como foi provado na Analítica) máximas que põem o fundamento determinante da vontade na aspiração à sua felicidade não são de modo algum morais e não podem fundar nenhuma virtude (CRPr, 2003, p. 401).

Toda vinculação entre dois conceitos é, repita-se, ou analítica ou sintética, e, como se busca demonstrar, a vinculação entre felicidade e virtude não pode ser analítica, pois que são radicalmente diversos tais conceitos. Então, uma tal ligação visando dedução do conceito de sumo bem só pode se dar de modo sintético, mediante investigação de uma possível conexão como causa e efeito, porque diz respeito a um bem prático, a saber, mediante ação por liberdade.

Assim, ou o apetite da felicidade tem de ser a causa motriz de máximas de virtude, ou a máxima de virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade. A primeira hipótese é, segundo Kant, absolutamente impossível, pois máximas que põem na aspiração à felicidade o fundamento determinante da vontade são heterônomas, portanto, não podem fundar, absolutamente, ações morais, nem, tampouco, qualquer ação virtuosa.

Mas o segundo caso é **também impossível**, porque toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se guia segundo disposições morais da vontade, mas segundo o conhecimento das leis naturais e segundo a faculdade física de usá-las para seus propósitos, conseqüentemente não pode ser esperada nenhuma conexão necessária, e suficiente ao sumo bem, da felicidade com a virtude no mundo através da mais estrita observância das leis morais (CRPr, 2003, p. 403-405).

Porém, como visto, essa dedução também não pode ser dada a partir da segunda hipótese, a saber, que a máxima de virtude tem de ser causa eficiente da felicidade. Segundo Kant, toda conexão prática das causas e efeitos no mundo não se guia por disposições morais da vontade, mas, mediante condições dadas pelas leis naturais e de acordo com as faculdades físicas de usá-las para propósitos subjetivos. Por conseguinte, não pode ser observada conexão alguma da felicidade com a virtude no mundo necessária e suficiente à constituição do sumo bem através do mais estrito atendimento da lei moral, pois Kant não mais admite na *Crítica da razão prática*, “como admitia ainda dentro da *Crítica da razão pura*, que a liberdade prática seja demonstrável pela experiência” (DELBOS, 1969, p. 314).

Ora, visto que a promoção do sumo bem, que contém esta conexão em seus conceitos, é um objeto aprioristicamente necessário de nossa vontade e interconecta-se inseparavelmente com a lei moral, a impossibilidade do primeiro caso tem que provar também a falsidade do segundo. Portanto, se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa (CRPr, 2003, p. 405).

Porque o sumo bem é o único objeto possível para uma vontade pura, é um conceito necessário, portanto, *a priori* para existência da lei moral. Como a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade, ao se negar o sumo bem, negar-se-ia a própria liberdade, pois a impossibilidade do primeiro implicaria necessariamente a impossibilidade da lei. Por isso o filósofo irá intentar uma busca pela solução desse dilema da razão prática, a saber, se a promoção do sumo bem é possível no mundo e como se daria uma tal união da virtude com a felicidade, pois, se essa realização não for possível a própria lei moral que a ordena seria também impossível e, assim, o homem seria mera máquina.

Kant irá buscar, a exemplo do que já havia feito na *Crítica da razão pura* na solução encontrada para a “Antinomia da razão pura” (2001, p. 379), a qual mostrava uma aparente

impossibilidade de ligação, em um mesmo ente racional, da liberdade com a natureza, uma saída para essa antinomia da razão prática.

A solução na crítica teórica foi obtida mediante a conclusão de ser o homem, ao mesmo tempo, *noumenon* e *phaenoumenon*. Por meio da sua tese de que, porque nunca conhecemos as coisas como elas são em si mesmas, mas, unicamente como fenômenos, estamos autorizados a valer-nos de uma tal consideração de todo ente racional também como ente *noumenon*, mediante suas faculdades intelectuais, e, ao mesmo tempo *phaenoumenon* por seus atributos sensórios. Revivendo a mesma situação antinômica, invocando a tese esposada na sua *Crítica da razão pura*, Kant irá buscar na *Crítica da razão prática* o que chamou “Supressão da crítica da antinomia da razão prática” (2003, p. 405):

Na antinomia da razão especulativa pura encontra-se uma semelhante colisão entre necessidade natural e liberdade na causalidade dos eventos do mundo. Ela foi afastada mediante a prova de que não se trata de nenhuma verdadeira colisão, se considerados (como, aliás, devem ser considerados) os eventos e mesmo o mundo em que eles se produzem somente como fenômenos; pois um e mesmo ente agente tem **como fenômeno** (mesmo para seu próprio sentido interno) uma causalidade no mundo sensorial que sempre é conforme ao mecanismo natural, mas com respeito ao mesmo evento, na medida em que a pessoa agente considera-se ao mesmo tempo como **noumenon** (como inteligência pura, em sua existência não determinável segundo o tempo), pode conter um fundamento determinante daquela causalidade segundo leis naturais, que é livre mesmo de toda a lei natural (CRPr, 2003, p. 405-407).

Por detrás dessa exposição, realizada no sentido de solucionar o que considerou uma aparente antinomia da razão prática na busca pelo conceito de um sumo bem possível no mundo, encontra-se novamente a sua tese da diferenciação necessária que se há que fazer entre fenômeno e coisa-em-si. Porque do mundo não conhecemos senão os fenômenos dados na sensibilidade para o entendimento, e, portanto, nenhum objeto como coisa em si mesma, deve-se considerar também o homem como ente intelecto em suas relações práticas e não somente como ente do mundo fenomênico.

Desta forma, além de fenômeno pela natureza, segundo Schiller homem físico (SCHILLER, 1991, p. 41), também deve ser considerado o homem como ente pela liberdade, homem moral (SCHILLER, 1991, p. 41), portanto, como coisa-em-si, sob pena de não se poder falar em racionalidade por faltar a idéia de liberdade transcendental.

Assim, Kant irá retomar a consideração da relação fenômeno *versus* coisa-em-si para, agora nos domínios da razão prática, procurar solucionar o dilema que surgiria numa tentativa de conciliação, em um e mesmo ente racional, entre virtude e felicidade, conceitos necessários para a dedução do sumo bem, porém, tão diversos quanto às suas origens.

A solução adotada por Kant é exatamente a mesma encontrada para aquela outra antinomia, pois o argumento é o de que há um equívoco no raciocínio que considera os objetos do mundo e o próprio mundo como coisas-em-si-mesmas, uma vez que esse conhecimento é, segundo Kant, impossível.

Desta forma, Kant afastará essa antinomia da razão prática com o mesmo argumento de que todo ente racional tem que ser considerado, ao mesmo tempo, tanto como causalidade no mundo por sua natureza quanto causalidade do mundo inteligível pela liberdade. Esta consideração se dá, inclusive, por sua própria consciência interna, portanto, como inteligência não determinável segundo o tempo, de modo que, na medida em que se o considera também como ente *noumenon*, um mesmo evento do mundo fenomênico pode e deve ser considerado também como livre das leis naturais, pela liberdade interna necessária à sua própria realização.

Ora, o mesmo se passou com a presente antinomia da razão prática pura. A primeira das duas proposições, de que a aspiração à felicidade produz um fundamento de disposição virtuosa, é **absolutamente falsa**; a segunda, porém, de que a disposição à virtude produza necessariamente a felicidade, **não** é falsa **de modo absoluto** mas só na medida em que ela for considerada a forma da causalidade no mundo sensorial e, por conseguinte, se eu admito o existir nele como a única espécie de existência do ente racional, portanto é só **condicionalmente** falsa. Mas, visto que eu não apenas estou facultado a pensar a minha existência também como *noumenon* em um mundo do entendimento, porém tenho até na lei moral um fundamento determinante puramente intelectual de minha causalidade (no mundo dos sentidos), não é impossível que a moralidade da disposição tenha um nexa, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível na natureza) e, em verdade, necessário como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial, cuja vinculação em uma natureza que é simplesmente objeto dos sentidos jamais pode ocorrer de outro modo senão contingentemente e não pode bastar para o sumo bem. (CRPr, 2003, p. 407-409).

Voltando à análise dos dois conceitos de virtude formulados pelas duas escolas filosóficas em questão, epicurista e estóica, Kant refuta a primeira conclusão posto que não considera a aspiração à felicidade, por si só, como suficiente para fundamentar uma disposição virtuosa. Por outro lado, o conceito de virtude estóico, embora não seja absolutamente falso, é

incompleto, e, portanto, condicionalmente falso, pois considera apenas o existir no mundo sensorial como a única espécie de existência do ente racional.

Kant entende necessária para a dedução do conceito de virtude tanto a consideração do ente racional enquanto ente do mundo sensível, quanto também como ente de um mundo meramente inteligível, ou seja, tanto a consideração do homem como fenômeno do mundo empírico, quanto ente *noumenon* em um mundo moral, para que se possa falar em felicidade no mundo. Portanto, pode-se pensar para o homem uma existência que tem na lei moral o seu fundamento determinante, pois, de outro modo não há falar-se em liberdade, tampouco a idéia de liberdade transcendental que a razão prática exige na busca do incondicionado para as condições objetivas.

Portanto, apesar desta aparente colisão de uma razão prática consigo mesma, o sumo bem é o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente, um verdadeiro objeto da mesma; pois ele é possível praticamente, e as máximas da última, que em sua matéria se referem a ele, têm realidade objetiva que através daquela autonomia foi inicialmente encontrada na vinculação da moralidade com a felicidade segundo uma lei universal, mas a partir de um simples mal-entendido, porque se tomou a relação entre os fenômenos por uma relação das coisas em si mesmas com esses fenômenos (CRPr, 2003, p. 409).

Desta forma, esclarecendo o equívoco que consiste em representar os objetos como simples fenômenos, se esquecendo de que existem também como coisas-em-si mesmas, embora permaneçam inatingíveis, pretende Kant desfazer o dilema da razão prática, ao mesmo tempo em que deduz o conceito de sumo bem como o único objeto possível para toda vontade moralmente determinada. Mediante o conceito de autonomia da vontade deduzido na *Crítica da razão prática*, o qual é realizado por um ente que assume máximas que tenham no sumo bem sua única matéria possível, o filósofo pretende demonstrada a vinculação de virtude e felicidade e também sua realidade objetiva.

Assim, ao mesmo tempo em que refuta as duas escolas antigas, Kant busca demonstrar que, ao se considerar, como de fato se deve fazê-lo, todo ente racional como inteligência e, ao mesmo tempo, fenômeno da natureza, o sumo bem pode ser deduzido como o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente, vinculando virtude e felicidade. Mas, perguntaria o filósofo, o que justificaria essa conclusão dos filósofos antigos, incorporada também pelos modernos, de reivindicarem a felicidade como ligada à virtude, já “**nesta vida** (no mundo sensorial)” (CRPr, 2003, p. 411):

Entretanto a questão é: por meio de quê torna-se pela primeira vez possível uma tal disposição e mentalidade de apreciar o valor de sua existência, já que antes da mesma não se encontraria no sujeito absolutamente nenhum sentimento por um valor moral em geral? Por mais propícia que a felicidade no estado físico da vida possa ser, o homem virtuoso certamente não estará contente com a vida se não for consciente de sua honestidade em cada ação; mas para fazê-lo pela primeira vez virtuoso, por conseguinte ainda antes que ele estime tão alto o valor moral de sua existência, pode-se enaltecer-lhe a tranqüilidade da alma que surgirá da consciência de uma honestidade para a qual ele, contudo, não tem nenhum sentimento? (CRPr, 2003, p. 413).

O filósofo busca, então, pelas condições internas que credenciarão um ente que se pretende racional a apreciar pela primeira vez o valor de sua existência, e que lhe sustentariam a elaboração de uma consciência de disposição virtuosa, já que nele, originariamente, não se encontra nenhum sentimento que lhe pudesse mostrar o valor da ação moral em geral. Aduz que, por mais propícia que a felicidade enquanto preenchimento dos gozos da vida material possa se demonstrar, o homem virtuoso não poderá estar contente com sua vida, se não for consciente da honestidade de suas ações.

Porém, como poderia autocompreender-se pela primeira vez virtuoso antes mesmo de haver apreciado o sentimento que lhe pudesse mostrar o valor moral de sua existência, ou seja, como poderia ser nele enaltcida a tranqüilidade da alma que surgiria da consciência de uma honestidade, se ele sequer está originariamente dotado das condições para poder apreciar este sentimento?

Mas, por outro lado, aqui se encontra a razão para um erro de sub-repção (*vitium subreptionis*) e, por assim dizer, para uma ilusão ótica na autoconsciência daquilo que se faz à diferença daquilo que se **sente**, que mesmo a pessoa mais experimentada não é totalmente capaz de evitar. 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. (CRPr, 2003, p. 413-415).

Segundo o filósofo, a disposição moral está vinculada necessariamente a uma consciência da determinação da vontade **imediatamente pela lei** no conceito de autonomia da

vontade. Vale lembrar que se trata sempre de um ente ao qual se atribui racionalidade, portanto, liberdade transcendental, de modo que esta afirmação do filósofo é feita com base neste pressuposto. Por seu lado e, contrariamente, a apetição sempre visa o prazer mediante a ação.

Desta forma, o pressuposto da racionalidade nos homens sobre o qual Kant construiu seu pensamento, mais se explicita ao apresentar ele unicamente uma lei da vontade como razão prática e, como “autonomia é sinônimo de liberdade, o conceito chefe dos tempos modernos, a saber, precisamente a liberdade, encontra graças a Kant seu fundamento filosófico” (HÖFFE, 1993, p. 49).

No entanto, mesmo este prazer visado pela apetição em si mesmo não é o fundamento determinante da ação, mas, ao contrário, unicamente porque se pode falar em vontade numa razão pura é que se faculta a possibilidade de o arbítrio agir no sentido do prazer, já que, em última instância, é a liberdade transcendental que permite a ação a considerar-se como racional. Assim, o fundamento determinante da ação permanece na vontade e, portanto, se mantém como uma determinação prática, não um sentimento de prazer ou desprazer.

Ora, visto que esta determinação produz internamente exatamente o mesmo efeito de um impulso à atividade que um sentimento de agrado, que é esperado a partir de ação apetecida, teria produzido, assim facilmente vemos aquilo que nós próprios fazemos como algo que sentimos apenas passivamente e tomamos o motivo moral por um impulso sensível, como costuma acontecer na chamada ilusão dos sentidos (aqui sentido interno) (CRPr, 2003, p. 415).

Uma determinação exclusivamente moral dada pela vontade pura produz internamente também um sentimento de agrado, portanto o mesmo efeito daquele impulso meramente estético ou de prazer. Desta forma, segundo Kant, dar-se-ia um equívoco na “sub-repção” (CRPr, 2003, p. 413-415) de um sentimento e uma ilusão do sentido interno, semelhante à dos sentidos físicos. Tomamos equivocadamente como sendo um sentimento de prazer aquilo que, com efeito, decorre apenas da auto-satisfação pela adoção de um motivo moral, pois o que se faz com consciência só pode advir da liberdade.

CAPÍTULO QUINTO

O RESPEITO COMO UMA *FORÇA*⁷ DA LEI MORAL PARA A VIRTUDE E A AUTONOMIA DA VONTADE

Segundo Howard Caygill, para Kant o **ânimo** (*Gemüt*) é uma faculdade da razão humana que “não designa uma substância (material ou ideal), mas a posição ou lugar das *Gemütskräfte* (as forças ou faculdades do *Gemüt*) de sensibilidade, imaginação, entendimento e razão” (CAYGILL, 2000, p. 25).

O que pretendo mostrar é como Kant, ao descobrir o sentimento de respeito pela lei moral, passa a utilizá-lo como uma força do ânimo para a conquista da liberdade mediante produção da autonomia da vontade, empreendendo uma analogia com as forças da natureza. Segundo o filósofo, o respeito imposto pela lei moral sobre todo aquele que não atende ao imperativo categórico o humilha perante sua própria consciência de ente racional pela liberdade e, com isso, produz nele um efeito positivo sobre o ânimo, por se reconhecer como *pessoa*, exatamente porque sujeito à única lei possível para uma vontade livre.

O primeiro efeito do respeito conquistado pela lei sobre o ânimo é o de humilhação ao rebaixar o amor de si patológico. No entanto, num segundo momento, e como efeito positivo, o respeito torna o ente racional imediatamente consciente do império da lei sobre a sensibilidade. Assim, ao mesmo tempo em que a humilhação rebaixa nele a estima como ente sensível, eleva sua consideração de si como ente racional por ser capaz de agir por respeito pela lei, tornando-se consciente de sua existência também como sujeito à lei moral pela liberdade. Essa descoberta tem como efeito positivo sobre o ânimo a elevação da própria estima de si racional.

A título propedêutico, e visando apresentar o respeito pela lei como uma força da lei moral para a autonomia da vontade, cumpre-me primeiramente apresentar a noção kantiana para o conceito de força. Assim, segundo Caygill:

A reflexão filosófica sobre o conceito de força foi uma constante ao longo da carreira de Kant. Sua primeira obra, *Forças Vivas* (1747), define “força essencial” não como *vis motrix* mas como *vis activa* – mais como força ativa do que como força motivadora. A concepção de Kant de força essencial, como está claro em § 3, combina força inercial e ativa. A “força essencial” em questão não

⁷ Segundo Howard Caygill in *Dicionário Kant*: “**Força** [*vis*, *Kraft*]. Este conceito tem sua origem na reflexão filosófica e científica sobre as causas do movimento de corpos materiais. A definição hoje predominante é a ditada pela ciência natural, a qual considera a força uma ação que altera o estado de repouso ou o movimento uniforme de um corpo.” (CAYGILL, 2000, p. 156).

pode ser matematicamente conhecida (de acordo com a “medida cartesiana”), uma vez que tal conhecimento está restrito às aparências externas do movimento. Sua plena aplicação requer saber metafísico, o qual não está confinado ao movimento externo, mas também se estende à *vis activa* interna, a qual é uma propriedade de ambas as substâncias – a material e a inteligível. Este último movimento permite a Kant, em § 6, ampliar a gama do conceito de força física à psicologia, usando-o para “solucionar” a dificuldade cartesiana do relacionamento entre corpo e alma. [...] Já em *Monadologia Física* (1756), no contexto dos estudos sobre força inercial, Kant apresenta uma distinção entre força atrativa e repulsiva (p. 484, p. 62). A distinção generaliza a ação da força superficial para a “força ativa” interna e foi ampliada por Kant do domínio da física para os fenômenos morais e políticos. A idéia da determinação mútua de forças de atração e repulsão ofereceu uma útil analogia pela qual explicar uma ampla variedade de fenômenos, desde a impenetrabilidade da matéria até à “sociabilidade associal” da filosofia prática de Kant. (CAYGILL, 2000, p. 157).

Com efeito, em seu texto de 1747 *Idéias Para Uma Verdadeira Avaliação das Forças Vivas* (FV), após analisar as “dificuldades que se apresentam na doutrina da ação do corpo sobre a alma se não se atribui a este outra força senão a *vis motricem*” (ARANA, 1988, p. 31) e visando expor a “dificuldade que se origina quando se trata da ação da alma sobre o corpo, e como pode suprimir-se mediante a denominação de uma *vis activae* em geral” (ARANA, 1988, p. 32), Kant pondera:

Uma dificuldade idêntica se manifesta quando se pergunta se a alma está também em condições de por a matéria em movimento. Sem dúvida, ambas dificuldades desaparecem, e o influxo físico recebe não pouca luz, se se revela a força da matéria não em cálculo do movimento, mas nos efeitos sobre outras substâncias que não são suscetíveis de maior determinação. Porque então a pergunta se a alma pode causar movimentos, isto é, se tem uma força motriz, transforma-se nesta outra: pode-se determinar sua força essencial para uma ação externa? Ou seja, é-se capaz de atuar fora de si sobre outros seres e produzir mudanças? Esta pergunta pode ser respondida decididamente assim: a alma tem que poder produzir efeitos fora de si porque está em um lugar. Já que, se analisamos o conceito do que chamamos lugar, encontramos o que alude às interações mútuas das substâncias. (FV, 1988, p. 32-33).

Em sua obra *Forma e Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível* (DI), Kant apresenta e introduz uma concepção de força, concluindo que, porque uma tal idéia não pode ser estabelecida segundo o princípio de identidade entre dois objetos considerados como causa e efeito, mas, sim, através da categoria da relação, portanto, segundo uma analogia, conclui também que uma possível refutação de forças supostamente criadas não depende apenas do princípio da contradição. Assim, estabelece os estreitos limites do seu uso e uma verdadeira epistemologia da força:

De fato, visto que uma *força* não é nada mais do que a *relação de uma substância A com outro algo B* (o acidente), como relação do fundamento com o fundado: então a possibilidade de qualquer força *não repousa na identidade* da causa e do causado, ou da substância e do acidente, e, em conseqüência,

também a impossibilidade de forças falsamente criadas *não depende unicamente da contradição*. Não é lícito assumir como possível, portanto, nenhuma *força originária*, a não ser que seja *dada pela experiência*, nem a sua possibilidade pode ser concebida *a priori* por nenhuma perspicácia do entendimento. (DI, 2005, p. 278).

Já na sua obra *Crítica da razão pura*, na qual, segundo Caygill, “a força, a par da ação, é descrita como um conceito derivado da causalidade, um conceito que o entendimento pensa em relação ao corpo (A 20/B 35), particularmente a respeito de ‘sucessivas aparências, enquanto movimentos, que manifestam a presença de tais forças’ (A 207/B 252). As próprias forças, entretanto, são para nós ‘impenetráveis’ e inacessíveis à observação (A614/B 642)” (CAYGILL, 2000, p. 157-158).

Como procurei demonstrar no decorrer dos capítulos anteriores, toda a discussão de Kant com o empirismo, especialmente com Hume, é no sentido de fazer valer o princípio da causalidade também nos domínios da razão prática. Penso que a noção de força do ânimo utilizada pelo filósofo tanto no domínio teórico quanto no prático, se dá em analogia com a noção de força obtida das ciências naturais, mais precisamente o conceito de força extraída da física newtoniana, como de causa e consequência. No seu uso prático, a noção de força surge como uma capacidade interna inerente a todo ente dotado de liberdade, a qual tem sua realidade demonstrada mediante uma firme disposição da vontade no sentido do dever ou mediante virtude.

Desta forma, segundo Caygill:

Embora Kant não negue o valor do raciocínio analógico, está preocupado em confinar o seu uso dentro dos limites corretamente definidos. A semelhança analógica é um importante complemento da identidade lógica, mas não deve ser sub-repticiamente empregada como seu substituto. Em *Prolegômenos* (§§ 57-8) e *Crítica do juízo* (§ 59) ele contrasta o juízo simbólico/analógico com o esquemático/lógico. Os juízos lógicos envolvem a apresentação direta de um conceito a um objeto da intuição, ao passo que os juízos analógicos aplicam “a mera regra de reflexão sobre essa intuição a um outro objeto inteiramente diferente” (*Crítica do Juízo* § 59). Essa é a restrição clássica do âmbito da analogia à relação entre termos e não aos próprios termos: para Kant, cognição por analogia “não significa (como é comumente entendido) uma similaridade imperfeita de duas coisas, mas uma perfeita similaridade de relações entre coisas muito dissemelhantes” (*Prolegômenos* §58). (CAYGILL, 2000, p. 21-22).

Ainda relativamente ao conceito de analogia e seu uso por Kant, Joãozinho Beckenkamp explicita:

O pensamento por analogia não pode pretender chegar a um conhecimento teórico do supra-sensível, pois conhecimento teórico só se tem no âmbito definido pelo sensível. Com isto, o procedimento analógico adquire uma função bem diferente daquela que tinha tradicionalmente, e Kant pode dizer: “Desta

maneira, não posso propriamente ter nenhum conhecimento teórico do supra-sensível, p. ex., de Deus, mas ainda assim posso ter um conhecimento por analogia, a qual é, sem dúvida, necessária para a razão pensar” (*Fortschritte*, AA XX, 280). A analogia continua sendo um recurso necessário para que a razão possa pensar ou refletir sobre as coisas na perspectiva projetada por suas idéias. Com a terminologia da *Crítica da faculdade do juízo*, é possível caracterizar esta refuncionalização da analogia da seguinte maneira: o procedimento analógico não tem função no conhecimento de um objeto, através de juízos determinantes, mas na reflexão, em juízos reflexionantes. Com relação a esta nova função do procedimento analógico, é possível dizer pelo menos que a objeção de Hume não lhe diz respeito, voltada que estava para a função cognitiva tradicional, criticada e abandonada também por Kant (BECKENKAMP, 2002, p. 4).

Para Kant, como se pode ver do § 59 da *Crítica da faculdade do juízo* (FJ), analogia é uma função da faculdade do juízo e consiste na investigação não da identidade que possa haver entre objetos diversos, mas no uso racional das idênticas relações entre coisas dissemelhantes. Quanto ao pensamento analógico, Kant, “longe de rejeitar, antes considera como a verdadeira via da invenção e da originalidade do gênio” (SANTOS, 1994, p. 673).

De acordo ainda com Santos, para o filósofo alemão:

Imitar não está tão longe do gênio como se pensa. Não há nenhum progresso do espírito, nenhuma invenção sem que se imite numa nova relação aquilo que já se conhece. Assim imitou Newton a queda da maçã, e Kepler, por ter imitado as proporções harmônicas, mereceu o nome de um legislador do céu estrelado. Também imitar exemplos constitui o fio condutor para o gênio. Mas não imitar a letra e o pessoal, e sim o espírito deles. [...] A imitação é o humilde e o seguro passo do gênio, o qual aprecia, mediante tentativas que outros fizeram, o caminho que ele empreende. Não houve nenhum grande mestre que não tivesse imitado, e nenhuma invenção que não possa ser considerada como uma relação que é do mesmo gênero de outra que a precede. Tudo decorre segundo a lei da continuidade, e aquilo que é completamente isolado e onde se estabeleceu um precipício em relação aos antigos, isso pertence ao mundo das quimeras. (KANT, *Reflexion* 778; AK XV, 340-341, *apud* SANTOS, 1994, p. 673).

A importância do conhecimento prático por representação analógica, se revela na constatação de que esta espécie de raciocínio é utilizada por Kant em diversos momentos, como se pode verificar da explicitação deste conceito na sua obra *Prolegômenos a toda a metafísica futura* (P):

Um tal conhecimento é um conhecimento por *analogia*, que não significa, como a palavra se entende comumente, uma semelhança imperfeita entre as duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dissemelhanças¹. (Nota de Kant): Assim, existe uma analogia entre a relação jurídica de ações humanas e a relação mecânica de forças motrizes: nada posso fazer contra outrem sem lhe dar um direito de, nas mesmas condições, fazer o mesmo contra mim; igualmente, nenhum corpo pode agir sobre outro com a sua força motriz sem que, deste modo, o outro reaja sobre ele na mesma medida. Aqui, o direito e a força motriz são coisas inteiramente dissemelhantes, mas existe na sua relação uma completa semelhança. Por meio de uma tal analogia,

posso, pois, dar um conceito de relação entre coisas que me são totalmente desconhecidas. [...] O conceito de relação, porém, é aqui uma simples categoria, a saber, o conceito de causa, que nada tem a ver com a sensibilidade. (P, 2003, p. 152-153).

De acordo ainda com o filósofo crítico:

A nossa linguagem está repleta de semelhantes apresentações indiretas segundo uma analogia, pela qual a expressão não contém o esquema próprio para o conceito, mas simplesmente um símbolo para a reflexão. Assim, as palavras *fundamento* (apoio, base), *depende* (ser segurado de cima), *fluir* de algo (ao invés de suceder), *substância* (como Locke se expressa: o portador dos acidentes) e inumeráveis outras hipóteses e expressões não são esquemáticas, mas simbólicas para conceitos, não mediante uma intuição direta mas somente segundo uma analogia com ela, isto é, segundo a transferência da reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito totalmente diverso, ao qual talvez uma intuição jamais poderá corresponder diretamente. Se um simples modo de representação já pode ser denominado conhecimento (o que é perfeitamente permitido), se aquele modo é um princípio não da determinação teórica do objeto, do que ele é em si, mas da determinação prática, do que a idéia dele deve ser para nós e para o uso dela conforme a fins. (FJ, 2002, p. 196-197).

Desta forma, vê-se que a filosofia de Kant foi marcada também não apenas pela mudança de perspectiva do sujeito cognoscente em relação ao objeto do conhecimento, abandonando a postura investigativa aplicada desde Descartes, mas, inclusive pela recuperação e utilização de termos da filosofia clássica, o que exigiu do filósofo adequação de um léxico próprio à linguagem exercida na sua filosofia transcendental. Neste sentido, segundo ainda Leonel Ribeiro dos Santos:

Cabe a Kant o mérito de ter denunciado, de forma insistente e decisiva, e desde muito cedo, a sedução perigosa que a Matemática durante os séculos XVII e XVIII exerceu sobre a Filosofia, e de ter reconduzido esta última ao seu elemento próprio – o mundo complexo das representações humanas – devolvendo-a à sua peculiar tarefa de analisar, interpretar e assim revelar o sentido daquelas representações, como outros tantos diferentes modos de manifestação do homem, o sujeito instaurador de sentido, que desse sentido necessita e dele vive. [...] Fazendo um paralelo, pode dizer-se que Kant, mediante a crítica da razão, rompe o estreito círculo da univocidade cartesiana e recupera o princípio da analogia, não já como *analogia entis*, segundo a acepção de Aristóteles, mas, segundo o sentido da filosofia crítica, como *analogia rationis*. Prafraseando Aristóteles, Kant poderia ter dito: “A razão reconhece-se de algum modo em todas as coisas”; ou ainda: “a razão diz-se de muitos modos”. (SANTOS, 1994, p. 29-30).

Portanto, para Kant analogia é a imitação da relação de uma categoria, ou, segundo o próprio filósofo, de uma causa não sensível de um fato que pode ser aplicada a outro. Portanto, estabelecer uma relação analógica não é identificar coisas diferentes, mas sim relações idênticas entre fatos, eventos e interações diversas.

Kant elabora uma doutrina “esquemática” (BECKENKAMP, 2002, p. 04) mediante a qual, se “no domínio teórico o ganho é bem modesto e não diz respeito certamente a um pretensão conhecimento de objetos supra-sensíveis e, sim, uma sistematização dos conhecimentos de objetos da intuição sensível” (BECKENKAMP, 2002, p. 04), no domínio prático uma tal postura investigativa se mostrará fundamental para a dedução kantiana da liberdade como autonomia.

Neste sentido o filósofo se vale da “analogia como forma legítima para adquirir conhecimento relacional, mas não um conhecimento objetivo” (CAYGILL, 2000, p. 22). No entanto, segundo Kant: “mas ainda assim pertencem necessariamente a um conhecimento, ainda que fosse possível somente como um [conhecimento] prático” (*Fortschritte*, AA XX, 279-280, *apud* BECKENKAMP, 2002, p. 03).

De acordo ainda com Santos:

Esta reflexão (*Reflexion* 778; AK XV, 340-341) elucida-nos quanto ao modo como Kant concebe a poética do espírito humano em geral, mas, ao mesmo tempo, projecta luz sobre a própria maneira de proceder de Kant ao estabelecer analogias. A imitação de que se trata aqui é a da “regra do pensamento”, da “regra do procedimento” ou “esquema”, isto é, da própria relação que liga os elementos, e não a das qualidades ou atributos dos elementos mesmos. Trata-se de descobrir a estrutura que suporta os elementos de um todo e é essa estrutura que é depois transferida para outro domínio. Ora isto exige o gênio, a capacidade de ver semelhança, mesmo onde nenhuma aparentemente existe. (SANTOS, 1994, p. 674).

Relativamente à analogia da força da lei moral com a força da lei natural, o ensinamento de Santos, comentando a obra de Kant *Sonhos de um Visionário Explicados Por Sonhos da Metafísica* (SV), é conclusivo:

Kant pergunta: “se não seria possível representar os impulsos morais nas naturezas pensantes, tal como estas se relacionam reciprocamente entre si, igualmente como a consequência de uma força realmente activa, mediante a qual as naturezas espirituais influem umas nas outras, de tal modo que o sentimento moral obtém esta *sentida dependência* da vontade particular em relação à acção recíproca geral, graças à qual o mundo imaterial obtém a sua unidade moral, na medida em que segundo as leis deste forma para si a sua própria conexão em relação a um sistema de perfeição espiritual?” (SANTOS, 1994, p. 472).

Para Santos,

A resposta é obviamente afirmativa. Nesse mundo espiritual, nesse reino dos espíritos, do qual o homem faz parte já nesta vida, cada um segue o movimento em torno de si mesmo, segundo a sua própria tendência, ao mesmo tempo em que, por um “secreto instinto”, análogo à força cósmica da atracção, é levado a colocar-se fora de si no ponto de vista da razão e vontade universais. Como os planetas no sistema cosmológico, assim os seres racionais têm um movimento de rotação em torno de si próprios e, ao mesmo tempo, descrevem um movimento de translação em torno de um centro comum. A autonomia e liberdade é correlata do constrangimento. É deste conflito dinâmico de forças e

movimentos opostos que resulta a consciência do mundo moral e espiritual e, em última instância, a própria história humana. (SANTOS, 1994, p. 473).

Se, de acordo com Kant, o modo de representação por analogia não é um princípio da determinação teórica do objeto, no entanto, é absolutamente válido na determinação prática de um objeto para a razão. Minha tese pleiteia que o sentimento de respeito pela lei moral seja representado por Kant como uma força para realização de um fim plenamente conforme aos fins próprios da humanidade, como uma verdadeira força da lei moral sobre o ânimo. Neste sentido, para Kant o respeito:

Desse modo constitui-se no autêntico motivo da razão prática pura; ele não é outro que a própria lei moral pura, na medida em que ela nos deixa perceber a sublimidade de nossa própria existência supra-sensível e produz subjetivamente nos homens – que ao mesmo tempo são conscientes de sua existência sensível e da dependência, vinculada a ela, da sua natureza, como tal muito afetada patologicamente – um respeito por sua superior destinação. (CRPr, 2003, p. 311).

No entanto, segundo Kant a distinção entre disposição moral e sentimento de prazer não é de fácil realização; daí os erros freqüentes e a apreciação confusa entre aquilo que se faz e aquilo que se sente. Porque produz um agir moral, aprecio um sentimento de respeito que é próprio da razão, mas confundo-o com um prazer que é inerente à faculdade da apetição.

Segundo o filósofo, a razão prática deve depurar essa análise, pois ao respeito, como o único motivo para o agir autônomo, não tem que se ligar atrativos e agrados da vida, nem sequer apor, em mínima parte, qualquer fundamento outro senão o dever, como “verdadeira e própria força motriz” (CRPr, 2003, p. 311), “pois isso equivaleria a querer tornar impura em sua fonte a disposição moral (*Gesinnung*)” (CRPr, 2003, p. 311).

Para Kant o sentimento de respeito pela lei nos é conhecido como uma

Espécie de **sensação**, que, porém, não precede a legislação da razão prática, mas, muito antes, é produzida unicamente por ela, na verdade, como uma coerção, ou seja, pelo sentimento de respeito como nenhum homem tem por inclinações, seja de que espécies forem (CRPr, 2003, p. 323).

No entanto, se a doutrina do dever é a única que pode conduzir à autonomia da vontade Kant não é indiferente à realidade humana como a de um ente participante, ao mesmo tempo, da idéia de liberdade e condicionado pela natureza física. Em uma outra passagem da *Crítica da razão prática* o filósofo esclarece uma relação possível entre a doutrina da felicidade e a dedução da autonomia da vontade mediante a busca pelo cumprimento do dever por respeito à lei:

Sob certo aspecto pode ser até dever cuidar de sua felicidade; em parte, porque ela (e a isso pertencem a habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do 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. (CRPr, 2003, p. 327).

Essa afirmação, contudo, não faz de Kant um utilitarista, como quereriam pretender alguns comentadores: “Embora Kant não fosse um utilitarista, não havia nada em sua teoria do imperativo categórico que o impedisse de ser um” (HARE, 2003, p. 192). Se Kant admite uma doutrina da felicidade como fim subjetivo de cada um, ele só o faz pela necessidade de se atender ao fim objetivo de todos, a saber, o cumprimento do dever, única condição para autonomia da vontade. Portanto, Kant não foi nem poderia ter sido um utilitarista. Isto ficaria mais claro ainda na sua *Metafísica dos costumes – doutrina do direito*, quando Kant refuta completamente uma utilidade, subjetiva ou coletiva, para a doutrina das penas.

A seguinte asserção do filósofo crítico relativamente ao sentimento de respeito afasta completamente a pretensão de Hare:

Enquanto consciência da imediata necessidade da vontade pela lei, ele não é nem sequer um *analogon* do sentimento de prazer, enquanto, em relação com a faculdade de apetição, ele produz exatamente o mesmo resultado mas a partir de outras fontes. Mas unicamente através deste modo de representação pode-se alcançar o que se procura, a saber, que ações não ocorram apenas em concordância com o dever (em consequência de sentimentos agradáveis) e, sim, por dever, o que tem de ser o verdadeiro fim de toda a cultura moral (CRPr, 2003, p. 417).

Por conseguinte, em Kant o motivo moral para o agir é, sempre e unicamente, respeito. “Respeito e não deleite ou gozo da felicidade é, portanto, algo para o que não é possível nenhum sentimento posto como fundamento **antecedente** da razão (porque este seria sempre estético e patológico)” (CRPr, 2003, p. 417). Este sentimento de respeito, no entanto, enquanto decorrente da consciência da imediata necessidade da lei para a vontade de todo ente racional, sequer pode ser considerado um “*analogon* do sentimento de prazer estético” (CRPr, 2003, p. 417), pois, embora produza o mesmo resultado, é oriundo de outras fontes: este da fonte heterônoma do sublime natural ou das belas artes, aquele da absoluta autonomia da lei moral.

Quanto ao uso do respeito como uma força da lei moral para autonomia da vontade, pode-se constatar-lo em uma passagem da *Metafísica dos costumes – doutrina da virtude*, Kant

irá dizer que tendências e inclinações humanas oferecem ao ânimo “obstáculos ao cumprimento do dever e forças que oferecem resistência (em parte poderosas)” (KANT, MC II, 2004, p. 14), portanto, contrárias ao atendimento das determinações da lei moral.

Conforme leitura de Melissa Zinkin em seu texto *Respeito pela lei e o uso de termos dinâmicos na teoria da motivação moral de Kant*:

Por causa de sua condição única e desconhecida como “um sentimento que não tem origem empírica e que é conhecido *a priori*” (KpV 5:73), a discussão kantiana sobre o respeito apresentara um desafio para os comentadores com relação a ambos os papéis na teoria moral de Kant e a precisa natureza deste sentimento. Contudo, é claro que Kant pensou que o sentimento de respeito pela lei moral pode explicar como os seres humanos, com todos os seus desejos subjetivos, podem, todavia, ser motivados ao ato somente por amor à lei moral. (ZINKIN, 2006, p. 31).

De acordo com Melissa Zinkin, esta referência a obstáculos mostra o uso pelo filósofo da analogia das forças do ânimo com as forças da natureza material:

Ainda, implícito na discussão kantiana acerca do efeito da lei moral sobre a nossa vontade subjetiva está a teoria das forças dinâmicas. Esta descrição resolve a aparente circularidade de um relato psicológico. Também mostra que tal sentimento moral é o efeito necessário do uso da razão prática. Ao descrever como a lei moral surte um efeito necessário sobre o sentimento excluindo as inclinações de terem um efeito sobre nossas escolhas de máximas, Kant usa o modelo da força. (ZINKIN, 2006, p. 43-44).

Pela dupla consideração da natureza humana em Kant, segundo ele pode o respeito ser conhecido *a priori*, pois a liberdade prática ou autonomia da vontade exige um motivo para o agir independentemente de afecções sensíveis. Portanto, a fim de que se alcance a demonstração de que é possível uma ação dar-se unicamente por dever, como a razão age sempre também por algum motivo, Kant se compreende autorizado a representar o sentimento de respeito como produzindo também um sentimento de prazer, porém, sem qualquer relação, nem mesmo analógica, com o prazer estético.

Por isso irá indagar o filósofo:

Mas não se tem uma palavra que não designasse um gozo, como a “felicidade”, porém indicasse uma complacência [comprazimento] 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 autocontentamento pode chamar-se intelectual (CRPr, 2003, p. 417).

O respeito será deduzido, portanto, como um sentimento prático análogo à felicidade. No entanto, contrariamente a esta, a felicidade, a qual é possível heteronomamente, portanto, também por tendências e afecções da sensibilidade, embora estas possam dar-se também em conformidade com o dever, aquele, o respeito, somente pode se dar autonomamente, como um sentimento racional, portanto, não patológico. Mediante uma investigação crítica deste sentimento se pode saber quais ações são verdadeiramente morais e quais não o são (CRPr, 2003, p. 287).

Assim, somente ações que se dêem a partir do respeito prático mostram o que este sentimento tem de positivo, a saber, a liberdade enquanto autonomia e independência em relação às inclinações. Ações práticas são de uma outra ordem para além do mero amor de si patológico, pois o respeito pela lei deriva do reconhecimento da sua majestade. Este reconhecimento da força da lei como *ratio essendi* da liberdade, mostra uma *dignidade* no homem capaz de constituir e elevar todo ente racional à categoria de *pessoa*.

Unicamente mediante a percepção do sentimento de respeito se pode admitir que há também ações para as quais não são dados quaisquer objetos empíricos, pois se realizam tão-somente mediante este sentimento prático. Em tais ações se encontra o “verdadeiro fim de toda a cultura moral” (CRPr, 2003, p. 417), já que elas levam todo ente racional a um autocontentamento em sua existência, na qual se é autoconsciente de não carecer de nada. A liberdade e a consciência desta como a de uma faculdade de seguir com preponderante disposição a lei moral é, como se vê, independência de inclinações e, pois, autonomia.

Esta posição do filósofo crítico na exposição do sentimento de respeito foi alvo de críticas e interpretações diversas, pois, ainda segundo Melissa Zinkin:

Intérpretes têm, assim tentado dar sentido para a noção kantiana de respeito em várias direções. Wolff argumenta que a descrição de Kant é incoerente, porque como um sentimento, respeito não pode fornecer a determinação necessária da vontade pela lei moral que é requerida no preparo da ação para ter valor moral. Allison considera a descrição kantiana como “essencialmente [...] uma fenomenologia da experiência moral” e, assim, irrelevante para sua tentativa de fundamentar a moralidade. Outros, tal como A.T. Nuyen, tomam a descrição kantiana para revelar que ele tem uma teoria do senso moral similar à de Hume e que o sentimento de respeito é como uma paixão que “impulsiona o sentido de si para a ação moral”. Andrews Reath toma a ala moderada e diz que há dois aspectos para o sentimento de respeito, um é intelectual e o outro afetivo. O que nenhum desses comentadores parecem dispostos a considerar, entretanto, é que

há uma coerente e defensável visão de que respeito é, como Kant diz, um sentimento “não empírico” que “é conhecido *a priori*” (KvP 5:79) e que é a condição necessária para a moralidade. Eu argumento que, uma vez que entendamos o sentimento de respeito como um sentimento que todos os seres racionais finitos *devem* ter quando estão conscientes da lei de sua própria razão prática, podemos decifrar o sentido da noção kantiana de respeito, tanto quanto sua teoria da motivação moral (ZINKIN, 2006, p. 32).

Estas interpretações do sentimento de respeito como heterônomo, a saber, como oriundo da sensibilidade, e, portanto, que contrariam as pretensões kantianas de justificar a objetividade da lei moral através do mesmo, foram fortalecidas pelos comentários de Paton, que o considera similar ao sentimento religioso de humilhação traduzido no evangelho de Mateus no famoso “Sermão da Montanha” (Mateus, 5.11): “esta similaridade é mostrada, penso, pelo fato de que, uma vez humilhado sou também inspirado ou exaltado” (PATON, 1971, p. 64).

Não obstante tais respeitáveis críticas, penso, com Zinkin, que Kant deixa patente que o sentimento de respeito pela lei difere de sentimentos de outra ordem, tampouco procede de uma ordem religiosa ou psicológica tal como considerada pelos contraditores citados. A tese do filósofo crítico é no sentido de demonstrar ser o respeito um sentimento absolutamente autônomo e vinculado à própria pressuposição de racionalidade dos entes finitos, e para consideração do que Kant chamou liberdade transcendental.

Portanto, penso que a lógica do pensamento kantiano para exposição do sentimento de respeito está vinculada ao pressuposto de que, se tudo na natureza age sob leis, então uma lei absolutamente formal para a razão é necessária, a saber, a lei moral cuja representação é o imperativo categórico. Para além de uma consideração psicológica ou religiosa, a dedução kantiana do respeito como um sentimento prático, se dá mais em função da analogia empreendida entre a necessidade da lei natural e a necessidade da lei moral para realização do ente racional, respectivamente, como ser da natureza e, ao mesmo tempo, ente de razão.

Penso que, se do ponto de vista da epistemologia contemporânea, fosse admitida uma objeção à dupla consideração kantiana do homem enquanto ente da natureza e também ente de razão, para o que o filósofo exige a lei da liberdade, portanto, que se questionasse a necessidade de uma lei *a priori* e, por conseguinte, de todos os conceitos dela derivados, haveria necessidade de se buscar uma genealogia para questões cruciais postas por essa mesma atualidade investigativa, especialmente quando se reivindica respeito aos valores inerentes à idéia de dignidade da pessoa, ou, mesmo, para a compreensão do homem como ente de razão.

Por isso, penso que a própria compreensão do homem como ente racional exige uma idéia como a de liberdade transcendental, pois, segundo Kant:

Compreendo logo que, como não posso pensar nada sem categoria, esta também tem que ser procurada primeiro na idéia de liberdade, da razão, com a qual me ocupo e que é aqui a categoria da **causalidade**, e compreendo que, embora ao **conceito racional** de liberdade, enquanto conceito transcendental, não possa ser atribuída nenhuma intuição correspondente, todavia ao **conceito do entendimento** (a causalidade), para cuja síntese **aquele** conceito [a liberdade] exige o incondicionado, tem que ser dada antes uma intuição sensível, pela qual lhe é primeiramente assegurada a realidade objetiva.(CRPr, 2003, p. 365).

No conceito do entendimento Kant identifica uma realidade objetiva para o conceito de liberdade, pois, na busca do incondicionado a razão teórica realiza aquela simples idéia. Quanto à realidade prática daquela idéia de liberdade, vale lembrar que Kant deduziu a partir da *Fundamentação* e da *Crítica da Razão Prática* que o sentimento de humilhação provocado em todo ente racional que descumpre a lei moral mostra um sentimento de respeito pela lei. Tais conceitos são contribuições fundamentais para o filósofo deduzir um motivo e um objeto para o agir moral, portanto, para a liberdade da vontade, a saber, o respeito.

No entanto, de acordo com Melissa Zinkin, “isto poderia contradizer a visão declarada de Kant que ‘o motivo da (moral) obrigação [...] não deve ser buscado na natureza do sentimento humano [...], mas *a priori* simplesmente no conceito de razão pura’ (KvP 4:389)” (ZINKIN, 2006, p. 33).

Penso que a interpretação do filósofo trazida abaixo por Zinkin é suficiente para refutar as críticas dos respeitáveis comentadores acima referidos, apoiados por Paton, os quais vinculam o sentimento de respeito a uma psicologia estética:

De acordo com Kant, respeito é um sentimento que é o efeito da lei moral no sujeito (KpV 4:401n). Ele o descreve como um singular sentimento que “não pode ser comparado com nenhum sentimento patológico” (5:76). Um sentimento patológico é aquele que é percebido através dos sentidos físicos e é qualquer dos sentimentos de prazer ou desagrado. Respeito não pode ser comparado com nenhum dos sentimentos patológicos, porque é sentido diferentemente e porque sua fonte é diferente (ZINKIN, 2006, p. 33).

Importa lembrar que, como se vê do trecho acima extraído da parte final da “Elucidação crítica da analítica da razão prática pura” (CRPr, 2003, p. 365), o filósofo deduziu a objetividade do sentimento moral, portanto, sua universalidade, em virtude de uma composição autônoma, e, pois, prática, eminentemente racional, e, não, patológica ou estética.

Quanto a tais críticas, embora reconheça haver um modelo psicológico na exposição kantiana, Melissa Zinkin identifica também um outro modelo para a dedução de um motivo para a razão pura prática na analítica da segunda *Crítica* (2006, p. 33). Segundo Zinkin, este é exatamente o paradigma da força como venho procurando expor, asseverando esta autora:

Até agora, mostrei que a discussão kantiana sobre o sentimento moral de respeito como o efeito subjetivo da lei moral sobre a vontade, pode ser entendido através de uma analogia das forças dinâmicas. Mas, meu argumento é mais forte que isso: Kant pensa que a vontade é uma força. (ZINKIN, 2006, p. 45).

E continua:

Eu demonstrarei que não há contradição e que, ao contrário, a observação atenta para essa linguagem da força, provê a chave para a solução do enigma do respeito na teoria moral de Kant. Eu farei isso referindo-me ao ensaio pré-crítico de Kant, *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia* (1763). Sob a luz deste ensaio, podemos ver que a descrição kantiana de como a lei moral provoca em nós um sentimento de respeito, fundamenta-se em sua visão de que a vontade é um tipo de grandeza negativa, ou força (ZINKIN, 2006, p. 33).

Embora concorde com esta autora na identificação do modelo da força na “Analítica” da segunda *Crítica*, “porque ele deseja mostrar que a lei moral tem um efeito sobre a vontade do *sujeito* particular” (ZINKIN, 2006, p. 34), no entanto, dela me afasto quando da sua consideração da vontade como uma grandeza negativa, uma vez que a vontade é para Kant uma faculdade (CRPr, 2003, p. 187), a faculdade de ser causa de suas próprias representações.

Penso, no entanto, que é possível relacionar este conceito do Kant pré-crítico, qual seja, grandeza negativa, com um dos conceitos deduzidos por ele na *Crítica da razão prática*, a saber, o conceito de respeito tal como apresentado neste trabalho.

Com efeito, segundo o filósofo crítico na “Analítica da Crítica da razão prática”, a vontade será definida como uma faculdade, e se chama vontade pura na medida em que o entendimento seja puro, o qual, “em tal caso chama-se razão” (KANT, CRPr, 2003, p. 187). A razão é prática mediante a simples representação de uma lei, a lei moral, a qual contém, *a priori*, a realidade objetiva de uma vontade pura cujas ações são possíveis mediante unicamente a liberdade, pois é assim que se pode denominar uma determinação inevitável da vontade (KANT, CRPr, 2003, p. 187).

Para Kant, no conceito de uma vontade já se contém o conceito de uma causalidade e, “por conseguinte, no de uma vontade pura, o conceito de uma causalidade com liberdade” (CRPr, 2003, p. 187), a qual, se se encontrava inicialmente apenas na idéia de um ente racional,

é, contudo, demonstrada como condição das próprias categorias do entendimento e objetivamente realizável no seu uso eminentemente prático como autonomia da vontade.

Ora, segundo Kant, “o conceito de um ente que possui uma vontade livre é o conceito de uma *causa noumenon*” (CRPr, 2003, p. 189) e, o conceito de uma causa surge no entendimento puro (ou razão) e independentemente dos objetos em geral e das condições da sensibilidade. Assim, o conceito de uma causa *noumenon* como “o conhecimento inteligível das coisas tal como são (*noumena*)” (HÖFFE, 2005, p. 17) pode ser aplicado a coisas enquanto entes da razão; porém, tal uso só é autorizado em relação ao uso prático da razão.

No entanto, com isso, embora não se possa empiricamente conhecer a natureza de um tal ente da razão como a faculdade da vontade, porquanto se trata apenas de um ente inteligível, pode-se, contudo, qualificá-lo como causa, já que o conceito de causa não pode ser deduzido do hábito como pretendia Hume. Por conseguinte, posso “vincular o conceito de causalidade com o de liberdade (e, o que lhe é inseparável, com a lei moral enquanto fundamento determinante da mesma)” (CRPr, 2003, p. 191).

Se, como visto, para Kant, “vontade [...] é uma faculdade de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação (pela qual um objeto pode tornar-se efetivo)” (CRPr, 2003, p. 205), desta forma, não vejo como relacionar diretamente a idéia de vontade a uma grandeza negativa como pretende Melissa Zinkin.

Com efeito, analisando o texto kantiano *Ensaio para Introduzir o Conceito de Grandezas Negativas na Filosofia* (1763), expõe esta autora:

Embora este seja um ensaio pré-crítico, Kant continuou a usar o conceito de grandezas negativas em sua filosofia crítica tardia. Grandezas negativas são predicadas de algo, cuja oposição não é baseada sobre o princípio da contradição, mas, em vez disso, sobre o que Kant chama uma oposição real. Uma oposição real ocorre quando dois predicados são opostos um para o outro, mas não são contraditórios entre si. Eles meramente cancelam o efeito um do outro (ZINKIN, 2006, p. 46).

Fazendo uso do segundo modelo por identificado na “Analítica da Crítica da razão prática”, a saber, o modelo dinâmico das forças, o qual se encontra para além de um simples modelo psicológico de uma motivação moral, esta autora irá considerar a vontade como uma grandeza negativa, numa referência expressa ao texto pré-crítico de Kant:

Por meio de uma cuidadosa interpretação desse capítulo, demonstrarei que ele contém dois modelos pelos quais Kant defende o modelo do respeito na motivação moral. Um é psicológico; o outro é físico e se refere a forças dinâmicas. (ZINKIN, 2006, p. 33).

De acordo com Zinkin, o modelo psicológico é fraco, mas o das forças dinâmicas é forte, e enxerga a vontade como uma grandeza negativa:

Entendendo a vontade como uma força pode nos ajudar então a ver o que é o caráter moral para Kant. A robustez da força de vontade é nenhuma outra que a capacidade de questionar nossos motivos para a ação. Esta força de vontade é em si mesma a base de um caráter virtuoso – nenhum sentimento moral extra é necessário. Então, aqueles que criticam Kant por não ter uma teoria do caráter moral estão errados, embora sua distinta forma de caráter moral possa não ser inteiramente o que eles tenham em mente. Para ser virtuoso, para Kant, não implica cultivar quaisquer traços de caráter específico que poderiam permitir a alguém não ser afetado pelos incentivos presentes nas inclinações. No entanto, tudo o que é requerido é a força da vontade para fazer ‘extenuante auto-investigação’ em todo momento que alguém se considera agindo; certamente, é a habilidade de estar, constante e continuamente, em exame de si, uma força que pode superar toda resistência, ou uma hiper-ativa forma de racionalidade (ZINKIN, 2006, p. 51).

Para Zinkin:

As observações kantianas para esta passagem de fato descrevem virtude como uma grandeza negativa. Ele escreve, “Virtude = + a é oposição à negativa falta de virtude (debilidade moral) = 0 como uma oposição lógica [...]; mas é oposição ao vício = - a como uma oposição real [...] por força da alma nós entendemos força de resolução no ser humano” (6:384). (ZINKIN, 2006, p. 52).

Embora divirja de Zinkin quanto ao conceito que funciona para Kant como uma grandeza negativa, posto que não considero como tal a vontade, mas, sim, o respeito, outrossim, é impossível não relacionar a observação acima, com uma outra que o filósofo faz na sua obra *A Religião Nos Limites da Simples Razão*:

Se o bem = a, o seu oposto contraditório é o não bem. Ora este é consequência de uma simples carência de fundamento do bem = 0, ou então a consequência de um fundamento positivo da sua contrapartida = -a. No último caso, o não bem pode chamar-se igualmente o mal positivo. (RL, 1992, p. 29).

Kant já havia exposto no texto *Grandezas negativas* que:

Oposto um ao outro é quando um suprime aquilo que é posto pelo outro. Essa oposição é dupla: ou *lógica*, pela contradição, ou *real*, isto é, sem contradição”(GN, 2005, p. 57).

Percebe-se que na nota do texto *A religião* Kant raciocina sobre uma oposição lógica. Não obstante a divergência quanto ao conceito que funciona como uma grandeza negativa na filosofia prática de Kant, concordo com Zinkin quanto aos efeitos da consciência da lei moral em todo ente racional finito, quando esta escreve:

Quando esta falsa e infundada pretensão do valor próprio é derrubada pela lei moral, o indivíduo se sente humilhado. É como efeito dessa humilhação que a lei moral se torna um objeto de respeito para a vontade. (ZINKIN, 2006, p. 42).

Portanto, ela própria parece concordar com a divergência por mim apontada, pois, de fato, a oposição real como uma força é exercida pelo sentimento de respeito, o qual impõe humilhação ao infrator da lei, e não pela faculdade da vontade em si, mas, unicamente pelo respeito como um efeito da consciência da lei no ânimo. No entanto, esta pequena divergência pode ser contornada, pois concordo também com esta autora quando expõe os efeitos daquelas forças, humilhação e respeito, para o ânimo humano:

Ser virtuoso, para Kant, é nada mais que ser sempre vigilante no pensamento sobre a ação individual. Isto é uma extrema, rigorosa forma de uma auto-análise racional que pode freqüentemente conduzir à humilhação. Bom caráter, portanto, não consiste no cultivo de algum senso moral especial, mas no ativo uso da razão prática. Este é o porque, Kant escreve, da moralidade vir através de uma “revolução contínua” na disposição do ser humano. (6:47) (ZINKIN, 2006, p. 52-53).

Assim, penso que não é a vontade em si enquanto faculdade racional, a qual, quando pura, é considerada por Kant como a própria razão, que pode ser tomada como uma grandeza negativa, mas, sim, o sentimento de respeito pela lei que nos impõe humilhação quando a infringimos. Este sentimento é apresentado por Kant como um sentimento prático e funciona como uma força da lei moral para a autonomia da vontade, como a virtude, a saber, uma força contraposta aos vícios surgidos das inclinações para a sensibilidade.

Do mesmo modo, concordo com Delbos quando diz que “dentro do mundo moral, como dentro do mundo físico, Kant apresenta uma força para destruir uma força” (DELBOS, 1969, p. 81), a saber, a força do respeito pela lei moral contra a força das inclinações que engendram vícios.

Admitida a perfeição moral, esta, por ser um sentimento do efeito que a vontade legisladora no próprio sujeito suscita sobre a faculdade de atuar em conformidade com uma tal perfeição, sob pena de humilhação racional, este efeito será identificado por Kant como sendo um *sentimento moral*, o qual constitui um *sentido* especial como um *sensus moralis*.

Este sentimento moral “não é um sentido moral que apreenda a *substância* da moralidade” (HARE, 2003, p. 217), mas, sim, um sentido interno que serve para aferição das ações, de cujo juízo não se pode prescindir por completo.

Tal sentimento, segundo Zinkin, foi o objeto do esforço do filósofo na *Crítica da Razão Prática*, na terceira sessão da Analítica:

O objetivo de Kant nesta sessão é mostrar ‘*a priori*’ que a lei moral tem um efeito necessário sobre a vontade e que este efeito, o qual é o sentimento de

respeito, funciona como um incentivo para fazer-nos seguir a lei (5:72). Não é para provar que há algo semelhante à lei moral ou que a vontade é autônoma. Na segunda *Crítica*, nossa consciência da lei moral como extremamente autoritária é o ‘fato da razão’ (5:42). Todavia, este capítulo não é, como Allison afirma, *meramente* uma fenomenologia da experiência moral. Kant tem uma *ontologia* da vontade que torna possível para ele afirmar que a lei moral tem um efeito necessário sobre nós e faz com que nós realmente adquiramos um interesse na moralidade (ZINKIN, 2006, p. 40).

Vê-se, pois, que segundo a leitura de Zinkin, para Kant sentimento moral é, não obstante o abuso que dele possa ser feito pelo homem presunçoso de suas virtudes, uma espécie de sentimento que aponta para uma possibilidade de perfeição moral, como o que fornece um incondicionado para que possam ser aferidas as condições das ações ou máximas de ações, interpretação que se coaduna com a por mim esposada neste trabalho.

Já que “a perfeição que buscamos é de forma, não de conteúdo: um caráter moralmente perfeito, ou boa vontade, como ele o vê, é aquele *formado* por sua própria construção de leis universais de acordo com o imperativo categórico” (HARE, 2003, p. 213). Este faculta a todo ente racional buscar sempre propor a si, como objeto, um fim particular que é também um dever e, portanto, a própria autonomia da vontade.

Kant irá concluir que o sentimento de respeito pela lei moral conduz o homem no sentido do atendimento do dever e, portanto, no rumo da autonomia da vontade. Penso que uma tal postura será mais uma vez considerada uma força, ou, a própria virtude, como o filósofo exporá na sua *Metafísica dos costumes – doutrina da virtude* (MC/DV):

A virtude é a força da máxima do homem no cumprimento do seu dever. Toda a força se reconhece só pelos obstáculos que é capaz de superar; mas, na virtude, estes são as simples inclinações naturais, que podem entrar em conflito com o propósito moral e, visto que o próprio homem é quem põe estes obstáculos às suas máximas, a virtude não é só uma autocoacção (pois, neste caso, uma inclinação natural poderia intentar submeter as outras), mas também uma coacção segundo um princípio da liberdade interna, portanto, mediante a simples representação do seu dever, segundo a sua lei formal (MC/DV, p. 29-30).

Ao apresentar a *virtude* como a força que pode ser vista na máxima empreendida pelo homem na busca pelo atendimento do dever, o filósofo irá se valer do conceito de autocoacção, a qual é exercida exclusivamente pela consciência da lei como um efeito do respeito pela lei sobre o ânimo. Esta coacção é autônoma, pois surge de uma determinação interna da vontade para a virtude, portanto, sem nenhuma determinação externa, mas unicamente pela representação do próprio dever.

Relacionando o conceito de força ao de um impulso necessário à superação de obstáculos, e, portanto, com um conceito extraído da física newtoniana, Kant diz ser possível o

reconhecimento da magnitude do respeito pela lei, em função das barreiras que ele auxilia a superar na conquista da autonomia da vontade. Essa postura possibilita oferecer oposição e resistência às tendências e inclinações próprias da natureza física do homem, as quais conflitam com a sua natureza como intelecto ou sua condição moral pela liberdade, portanto, com o dever de buscar autonomia da vontade.

Esta é também a leitura de Zinkin:

Em cada uma dessas passagens, Kant descreve o sentimento de respeito como o que é produzido quando a consciência da lei moral remove os obstáculos ou contra-presos que impedem a vontade de ser determinada pela lei. Respeito é o livre e adequado motivo da vontade que é tornado possível quando um obstáculo ou contra-peso, que impede sua movimentação, é removido (ZINKIN, 2006, p. 45).

Uma vez que é o próprio homem quem põe para si mesmo tais obstáculos mediante adoção de máximas da sensibilidade, por seu próprio arbítrio livre, o sentimento de respeito pela lei produz não apenas autocoação dinamicamente oposta às inclinações, pois, uma outra inclinação mais potente também para isso se prestaria, mas oferece uma coação que é exercida segundo um princípio da liberdade interna, portanto mediante exclusivamente a apresentação do dever pela lei moral representada na formulação do imperativo categórico, o que consiste em virtude.

Kant amplia, assim, o domínio do imperativo categórico para além da simples consideração da humanidade, pois conclui que para desempenhar uma ação virtuosa, portanto, uma ação com autonomia da vontade, o ente racional tem de agir de acordo com uma máxima de fins tais que a proposição dos mesmos possa ser, para cada um e para todos, lei universal. Portanto, não se considera mais a simples forma do agir, mas é à própria máxima da ação que o princípio da autonomia da vontade se dirige, determinando que ela deve conter fins que possam ser lei universal.

Assim, se a asserção de Kant já no prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*: “A razão humana [...] eleva-se cada vez mais alto para condições mais remotas” (CRP, 2001, p. 03), mostra um pressuposto na sua filosofia teórica, a saber: se há conhecimento, então, há liberdade transcendental, igualmente a introdução da *Crítica da razão prática* mostra o raciocínio que se segue àquele pressuposto, a saber: se há liberdade transcendental, então, deve haver uma lei prática universal.

Se, de acordo com Kant, a razão consiste precisamente em podermos “prestar contas de todos os nossos conceitos, opiniões e afirmações” (CRP, 2001, p. 513-514) e se “tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação das leis*” (FMC, 2004, p. 47), a razão, como faculdade de se representar leis, não pode ser

indiferente à existência de uma lei para a liberdade sem contradizer sua própria natureza. Disso decorre a necessidade do imperativo categórico como representação formal dessa lei.

A importância do conceito de respeito na filosofia prática de Kant pode ser percebida até mesmo em seus textos tardios, como se vê de uma nota na obra *A Religião Nos Limites da Simples Razão* (RL), onde ele mostra como o sentimento de respeito pela lei confere a cada ente racional uma dignidade superior a qualquer valor, mesmo das belas-artes. Assim é que, respondendo à crítica de Schiller na sua famosa epigrama contra a doutrina moral, Kant destaca a submissão da graça estética em relação com a moralidade:

O Sr. Prof. Schiller, na sua dissertação, composta com mão de mestre, sobre *graça e dignidade* na moral (Thalia 1793,n. 3) desaprova este modo de representação da obrigação, como se comportasse uma disposição de ânimo própria de um Cartuxo; mas, por estarmos de acordo nos princípios mais importantes, não posso estabelecer neste um desacordo; contanto que nos possamos entender um ao outro. – Confesso de bom grado que não posso associar *graça* alguma ao *conceito de dever*, justamente por mor da sua dignidade. Com efeito, ele contém uma compulsão incondicionada, com a qual a graça se encontra em contradição directa. A majestade da lei (igual à lei do Sinai) inspira veneração (não timidez que repele, também não encanto que convida à confiança), que desperta *respeito* do subordinado ao seu soberano, mas que neste caso, em virtude de o senhor residir em nós próprios, desperta um *sentimento do sublime* da nossa própria determinação, que nos arrebatava mais do que toda a beleza. – Mas a *virtude*, i. e., a intenção solidamente fundada de cumprir exactamente o seu dever, é nas suas conseqüências também mais *benéfica* do que tudo o que no mundo a natureza ou a arte consegue realizar; e a imagem esplêndida da humanidade, apresentada nesta sua figura, permite muito bem a companhia das *Graças*, as quais, porém, quando ainda se fala apenas de dever, se mantêm a uma distância reverente. (RL, 1992, p. 29-30).

Kant mostra, assim, que o valor da virtude, como uma fortaleza da disposição da vontade no sentido do dever e, portanto, como conciliadora do homem em sua dupla constituição de ente físico e, ao mesmo tempo, moral, suplanta em muito o valor da graça estética, por mostrar a verdadeira dignidade do humano. A virtude, enquanto intenção solidamente fundada de cumprir com exatidão o dever de agir unicamente por respeito pela lei moral, é muito mais benéfica para a liberdade do que tudo o que no mundo tanto as ciências naturais quanto as artes conseguem realizar no homem.

Assim, a imagem esplêndida da humanidade retratada na firme disposição virtuosa de agir com respeito pela lei moral é superior às musas inspiradoras do belo e do sublime. Diante da majestade da lei moral a mostrar a dignidade do humano, as “graças” deveriam manter uma distância reverente e dobrada a cerviz.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Guido Antonio de. Kant e o “facto da razão”: “cognitivismo” ou “decisionismo” moral? *Studia Kantiana*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, set. 1998.
- ARANA CAÑEDO-ARGUELLES, Juan, *Immanuel Kant: pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*. Berna: Peter Lang, 1988. 187 p.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, estudo bibliográfico e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2002. 287 p.
- BAUM, Manfred. *Direito e ética na filosofia prática de Kant*. Tradução Hélder Lourenço. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL: Kant: Posteridade e Actualidade. Coordenação Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004. 814 p.
- BECKENKAMP, Joãozinho. *Simbolização na filosofia crítica kantiana*. Kant e-Prints, v. 1, n. 1, Campinas: CLE – UNICAMP, 2002.
- BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução Alfredo Fait. 3. ed. Brasília: UNB, 1995. 168 p.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução Álvaro Cabral; revisão técnica Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 353 p. (Dicionários de filósofos).
- DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1969. 605 p. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine).
- DESCARTES. *Obras*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 335 p. (Os pensadores)
- DUTRA, Delamar Volpato. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da Moral Kantiana*. Coleção Filosofia – 137. Porto Alegre; EDIPUCRS, 2002, 310 p.
- GIACOIA, Oswaldo Junior. *Reflexões sobre a noção de mal radical*. *Studia Kantiana*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 183-202, set. 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. 354 p. (Biblioteca Tempo Universitário, 84. Estudos Alemães).
- HARE, Richard Mervin. *Ética: problemas e propostas*. Tradução Mário Mascherpe e Cleide Antonia Rapucci. São Paulo: UNESP, 2003. 252 p.
- HECK, José Nicolau. *Direito e moral: duas lições sobre Kant*. Goiânia: UFG: UCG, 2000. 170 p.
- _____. *O princípio kantiano da publicidade na moral e no direito*. Trabalho apresentado no IV Congresso Kant: Teoria e Prática na Filosofia de Kant, promovido pela Sociedade Kant Brasileira, realizado no período de 12 a 15 de maio de 2008, em Porto Alegre.
- HERRERO, Francisco Javier. *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2006, 193 p. (Coleção Leituras Filosóficas).

HÖFFE, Otfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant: la morale, le droit e la religion*. 2. ed. aum. Paris: J. VRIN, 1993. 331 p. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

_____. *Immanuel Kant*. Tradução Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. São Paulo, Martins fontes, 2005. 381 p. (Tópicos).

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992. 210 p.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001. 680 p.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 620 p.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução Valério Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. 381 p.

_____. *Escritos pré-críticos*. Tradução de Jair Barboza et al. São Paulo: Editora UNESP, 2005. 282 p.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2004. 117 p. (Textos Filosóficos).

_____. *Metafísica dos costumes: parte I: princípios metafísicos da doutrina do direito*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004. 197 p. (Textos Filosóficos).

_____. *Metafísica dos costumes: parte II: princípios metafísicos da doutrina da virtude*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004. 149 p. (Textos Filosóficos).

_____. *O conflito das faculdades*. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993. 137 p.

_____. *Pensamientos sobre la verdadera estimacion de las fuerzas vivas*. Tradução e comentários Juan Arana Cañedo-Argüelles. Berna: Peter Lang, 1988. 187 p.

KLEMME, Heiner. “Respeito” e Autonomia – o caminho de Kant da *Crítica da razão pura* à *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Clélia Aparecida Martins. Texto não publicado apresentado pelo autor como Mini-curso, nos dias 09, 10 e 11/08/2006, durante o II COLÓQUIO DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA – Kant e o kantismo: heranças interpretativas, promovido pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – Unesp – Campus de Marília, realizado no período de 07 a 11 de Agosto de 2006.

LOPARIC, Zeljko. O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. In: WRIGLEY, Michel B.; SMITH, Plínio J. (Org.) *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: CLE, 2003. p. 477-520.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. 283 p.

ROHDEN, Valério. *A Crítica da razão prática e o estoicismo*. Revista dois pontos. Curitiba, São Carlos: 2005, vol. 2, n. 2, p. 157-173.

SANTOS, Leonel Ribeiro. *Metáforas da razão* ou economia poética do pensar kantiano. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994. 754 p.

SCHNEEWIND, J.B. *A invenção da autonomia*: uma história da filosofia moral moderna. Tradução Magda França Lopes. São Leopoldo: UNISINOS, 2005. 667 p. (Coleção Idéias, 2).

SCHILLER, Friedrich. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Introdução e notas de Anatol Rosenfeld. São Paulo: EPU, 1991. 151 p.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação, notas e índices Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005. 695 p.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 226 p.

TERRA, Ricardo. *Kant e o direito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. 65 p. (Passo-a-passo, 33).

_____. Immanuel Kant. *Duas introduções à crítica do juízo*. Organização Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Iluminuras, 1995. 132 p.

_____. *Passagens*: estudos sobre a filosofia de Kant. Rio de Janeiro: UERJ, 2003. 194 p.

TOMÁS, de Aquino, Santo. *A Prudência* – a virtude da decisão certa. Tradução, introdução e notas Juan Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 118 p.

WALKER, Ralph. *Kant: Kant e a lei moral*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: UNESP, 1999. 57 p. (Coleção Grandes Filósofos).

ZINKIN, Melissa. *Respect for the Law and the Use of Dynamical Terms in Kant's Theory of Moral Motivation*. Archiv Für Geschichte Der Philosophie 88, Bd., S. 31-35. Berlim: Walter de Gruyter, 2006.