

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JAIME JOSÉ RAUBER

**LIBERDADE E INCONDICIONALIDADE DO DEVER NA
FILOSOFIA MORAL DE KANT**

SÃO CARLOS

2013

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JAIME JOSÉ RAUBER

**LIBERDADE E INCONDICIONALIDADE DO DEVER NA
FILOSOFIA MORAL DE KANT**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, da
Universidade Federal de São Carlos,
para obtenção do título de Doutor em
Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. José
Eduardo Marques Baioni.**

SÃO CARLOS

2013

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

R239Li

Rauber, Jaime José.

Liberdade e incondicionalidade do dever na filosofia moral de Kant / Jaime José Rauber. -- São Carlos : UFSCar, 2013. 141 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2013.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Liberdade. 3. Ética. 4. Incondicionalidade. 5. Dever. I. Título.

CDD: 142.3 (20^a)

JAIME JOSÉ RAUBER

**“LIBERDADE E INCONDICIONALIDADE DO DEVER NA FILOSOFIA MORAL DE
KANT”,**

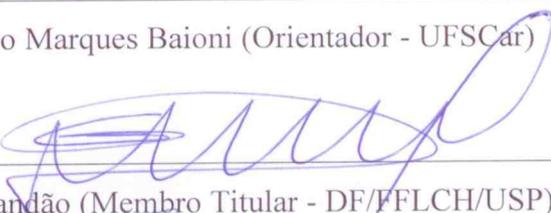
TESE apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção
do título de DOUTOR em Filosofia.

Aprovado em 02 de setembro de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Presidente 

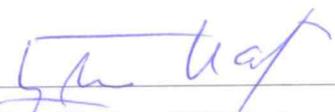
Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni (Orientador - UFSCar)

1º Examinador 

Prof. Dr. Eduardo Brandão (Membro Titular - DF/FFLCH/USP)

2º Examinador 

Prof. Dr. Valter José Maria Filho (Membro Titular - DF/FFLCH/USP)

3º Examinador 

Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar (Membro Titular - UFSCar)

4º Examinador 

Bento Prado de Almeida Ferraz Neto (Membro Titular - UFSCar)

Dedico essa tese à

Dila,

Guilherme e

Gabriel.

AGRADECIMENTOS

Ao Orientador, Prof. José Eduardo Baioni, pelas pacientes correções e sugestões ao texto escrito bem como pela precisa orientação e correções terminológicas em relação ao pensamento do autor estudado.

À Universidade Federal de São Carlos, pela oportunidade concedida, e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, pelo conhecimento e crescimento intelectual proporcionado.

Ao Luciano que, com seu conhecimento e discussões proporcionadas acerca da *Crítica da Razão Pura*, deu valiosas contribuições para uma melhor compreensão da obra.

Aos meus familiares, especialmente à minha esposa e filhos, pela paciência, compreensão e colaboração para que eu pudesse me ausentar em momentos importantes de suas vidas (férias, finais de semana, aniversários, festas etc.) e pudesse me dedicar nesses espaços de tempo à elaboração da minha tese.

Ao meu pai, que foi um dos grandes apoiadores e incentivadores nessa minha empreitada, mas que infelizmente só conseguiu acompanhar parte desse trabalho e não vai poder compartilhar a alegria do término e dos momentos finais dessa tese.

À minha mãe, que com seu apoio incondicional fez todo esforço possível para que eu pudesse me dedicar aos estudos, mas que, mesmo tendo me acompanhado um pouco mais de tempo, infelizmente também não vai poder compartilhar comigo a alegria da conclusão desse trabalho.

Aos meus colegas de trabalho, professores e coordenadores de cursos da PUCPR - Câmpus de Toledo, que consentiram e não mediram esforços para concentrar minhas atividades laborais em dias específicos da semana viabilizando, assim, a elaboração da presente tese.

À Roseli, pelos deslocamentos, à Nelsi e ao Elton, pelo espaço físico concedido, enfim, a todos os que, de uma forma ou outra, contribuíram para que esse trabalho pudesse ser desenvolvido e viesse à luz.

"A virtude é [...] a força moral da vontade de um homem no cumprimento do seu dever".

(Immanuel Kant)

RESUMO

O objetivo da presente tese consiste em mostrar que a filosofia moral de Kant encontra seu fundamento na ideia de liberdade, que é estabelecida com absoluta independência de toda e qualquer influência sensível. Somente quando o homem é capaz determinar sua vontade de modo incondicional, isto é, livre de tudo o que é empírico, torna-se efetivamente livre. Dentro dessa perspectiva, não há espaço para exceções ao dever reclamadas em função das circunstâncias empíricas das ações, pois isso levaria a uma contradição da razão prática pura consigo mesma. Essa incondicionalidade do dever faz V. Hösle criticar a filosofia moral de Kant, acusando-a de insensibilidade. À primeira vista, uma resposta à crítica de V. Hösle parece ser antecipada pelo próprio Kant com a distinção entre deveres jurídicos, de obrigação estrita, e deveres de virtude, de obrigação lata. A investigação mostrou, porém, que o estabelecimento do fundamento da filosofia prática de Kant, o princípio supremo da moralidade, ou seja, o imperativo categórico, e os demais princípios a ele vinculados permanecem incondicionados e que não há espaço para exceções ao *dever*, nem no âmbito jurídico nem no âmbito da ética. Não obstante isso, a filosofia moral de Kant toca indiretamente a sensibilidade na medida em que somos afetados e sentimos os efeitos da lei moral em nós, o que fica claro quando trata das predisposições estéticas dos deveres de virtude n' *A Metafísica dos Costumes*, mas isso de modo algum se contrapõe à pureza de seu pensamento.

Palavras chave: Kant - Liberdade - Filosofia Moral - Incondicionalidade - Dever.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to show that Kant's moral philosophy, which finds its basis in the concept of freedom is established with absolute independence of any appreciable influence. Only when man is able to determine their willingness to unconditionally, ie, free from everything empirical effectively becomes free. Within this perspective, there is no room for exceptions to the duty claimed on the basis of empirical circumstances of the shares, as this would lead to a contradiction of pure practical reason with itself. This absoluteness of duty does V. Hösle criticize Kant's moral philosophy insensitivity. At first glance, a response to criticism of V. Hösle seems to be anticipated by Kant with the distinction between duties of strict obligation and duties of obligation can, but research has shown that Kant's moral philosophy remains unconditional and there is no room for exceptions to duty or under or in connection with legal ethics. Nevertheless, the moral philosophy of Kant touches indirectly sensitivity insofar as we are affected and feel the effects of the moral law within us, but this in no way contradicts the purity of his thought.

Keywords: Kant - Freedom - Moral Philosophy - Unconditionality - Duty.

LISTA DE ABREVIATURAS ¹

Na presente tese, as citações serão referidas de acordo com as abreviaturas que seguem, tomando-se por base as respectivas traduções indicadas:

- DI *[Dissertação de 1770] Dissertação acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (Dissertatio: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis) [1770]. Trad. de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982.
- CRP *Crítica da Razão Pura* (Kritik der reinen Vernunft) [A = 1781 – primeira edição; B = 1787 – segunda edição]. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Marujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- P *Prolegômenos a toda a metafísica futura* (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik) [1783]. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.
- FMC *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) [1785]. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.
- PM *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft) [1786]. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.
- CRPr *Crítica da Razão Prática* (Kritik der praktischen Vernunft) [1788]. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.
- CJ *Crítica da Faculdade do Juízo* (Kritik der Urteilskraft) [A = 1790 – primeira edição; B = 1793 – segunda edição]. Trad. de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- FTF *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodiceia* (Über das Misslingen aller philosophische Versuche in der Theodicee) [1791]. Trad. de Rogelio Rovira. *Revista de Filosofia*, Madrid, pp. 239-57, enero-junio 1981.
- RL *A religião nos limites da simples razão* (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft) [1793]. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- TP *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie

¹ A presente lista de abreviaturas segue o padrão apresentado por H. Caygill em seu *Dicionário Kant* (trad. de Álvaro Cabral; revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000).

richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis) [1793]. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, pp. 57-102.

- MC *A Metafísica dos Costumes* (Die Metaphysik der Sitten) [1797]. [MC-DD = *Doutrina do Direito*; MC-DV = *Doutrina da Virtude*]. Trad. de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- DM² *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* (Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen) [1797]. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, pp. 173-9.
- A *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht) [1798]. Trad. de Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

² O texto *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* não aparece na lista de abreviaturas de H. Caygill. Em função disso, adotamos *DM* para abreviá-lo.

SISTEMA DE CITAÇÕES

Seguindo a prática usual nos estudos kantianos, as citações relativas à CRP serão feitas indicando-se as paginações das edições originais, sendo que a edição de 1781 é representada pela letra A e a edição de 1787 é representada pela letra B. As citações referentes às outras obras de Kant também serão referenciadas pela abreviatura da respectiva obra (ver *Lista de Abreviaturas*) seguida da paginação original (A ou B, conforme se trata da primeira ou da segunda edição). Quando se julgar necessário, indicar-se-á também a seção e/ou parágrafo do texto original.

Considerando que a MC foi publicada originalmente em duas partes, serão utilizadas as siglas MC-DD e MC-DV para indicar respectivamente a *Doutrina do Direito* (primeira parte) e a *Doutrina da Virtude* (segunda parte). Na referenciação da MC também será mantida entre parênteses a paginação da obra em conformidade com a edição da Academia das Ciências da Prússia (*Akademie Textausgabe*), publicada em 1907, volume VI, que une e apresenta as duas partes da MC com paginação contínua (pp. 203-493).

Nas citações dos textos do autor em estudo, não se indicará na referência o ano da publicação original nem informações relativas à respectiva tradução utilizada, uma vez que essas informações já estão mencionadas na *Lista de Abreviaturas* supra. As referências completas das *Obras de Immanuel Kant*, citadas no texto, e respectivas traduções utilizadas, podem ser encontradas nas *Referências Bibliográficas* ao final da presente tese.

As citações de obras de outros autores seguem as orientações da Associação Brasileira de Normas Técnicas (NBR 10520), recomendadas pela Biblioteca Comunitária da UFSCar, optando-se pelo sistema *Numérico*, ou seja, logo após a citação, indicar-se-á o número da nota de rodapé na qual constará o nome do autor, ano de publicação e respectivas páginas da obra em referência. Quando se tratar de obras traduzidas, mas que não são de autoria de Immanuel Kant, indicar-se-á o ano da publicação da tradução em uso, o que revela que não se trata do ano da publicação original da obra. A referência completa das obras citadas no texto, mas não pertencentes a Kant, podem ser encontradas sob o nome do autor na *Literatura secundária*, disponibilizada nas *Referências Bibliográficas* ao final do presente trabalho.

Nas citações textuais (citações diretas), os grifos em itálico representam os destaques existentes no original. Os acréscimos e supressões no interior da citação serão indicados entre colchetes, conforme orientação da Associação Brasileira de Normas Técnicas (NBR 10520).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. A <i>CRÍTICA</i> DA RAZÃO E O PROBLEMA DA LIBERDADE.....	18
1.1. A necessidade de uma <i>crítica</i> da razão pura.....	19
1.2. As condições de possibilidade do conhecimento.....	23
1.3. Do uso puro das categorias para pensar as ideias da razão.....	28
1.4. A liberdade como ideia necessária da razão pura.....	30
1.5. A <i>realidade</i> da ideia de liberdade.....	38
2. A TEORIA KANTIANA DE UMA FILOSOFIA MORAL PURA.....	42
2.1. A <i>Dissertação de 1770</i> e o terreno próprio da filosofia moral.....	42
2.2. A necessidade de um princípio <i>a priori</i> da moralidade.....	45
2.3. O conceito de dever e sua relação com as inclinações.....	49
2.4. O princípio supremo da moralidade.....	55
2.5. Deveres morais <i>a priori</i> e a crítica de insensibilidade.....	73
3. A INCONDICIONALIDADE DO DEVER N´A <i>METAFÍSICA DOS COSTUMES</i>	85
3.1. O princípio da razão prática pura aplicado à natureza humana.....	86
3.2. As especificidades da <i>doutrina do direito</i> e da <i>doutrina da virtude</i>	92
3.3. Direito em <i>sentido estrito</i> e a incondicionalidade do dever jurídico.....	98
3.4. A <i>doutrina da virtude</i> e os deveres de obrigação lata.....	104
3.5. Deveres de obrigação lata e a casuística.....	111
3.6. O dever incondicional de <i>não mentir</i> e a crítica de insensibilidade.....	115
3.7. A filosofia moral de Kant e a estética dos costumes.....	125
CONCLUSÃO.....	130
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	134
a) Obras de Immanuel Kant.....	134
b) Literatura secundária.....	136

INTRODUÇÃO

No *Prefácio da Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant deixa claro que “é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo que possa ser somente empírico”, pois, uma *lei*, “que tenha de valer moralmente, isto é, como princípio de uma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta”¹. Por meio dessa afirmação ficam expressas as características do princípio supremo da moralidade bem como de toda a sua filosofia moral. Ou seja, a teoria moral deverá estar assentada inteiramente em princípios da razão prática pura, o que implica não possuir nada extraído da experiência sensível. O mesmo vale para formulação e apresentação do princípio supremo da moralidade, pois, para valer como princípio de obrigação para o nosso agir, o mesmo não deve ser buscado “na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura”². Segundo Kant, qualquer preceito que se apoiar em princípios empíricos, isto é, em princípios da experiência, pode valer no máximo como *regra prática*, mas nunca como *lei moral*³. Portanto, o caminho a ser trilhado na “busca e fixação do *princípio supremo da moralidade*”⁴ é efetivamente o da razão prática pura, livre de toda e qualquer influência sensível.

A possibilidade de se pensar um princípio supremo da moralidade com base no qual o homem possa determinar seu agir sem influência sensível alguma requer que o homem seja pensado como um ser dotado de liberdade, que não esteja apenas submetido à lógica determinística das leis da causalidade natural. Mas como pensar o homem como livre, se ele pertence ao mundo dos fenômenos no qual regem as leis do determinismo natural? Esse problema é resolvido por Kant no âmbito da *Crítica da Razão Pura* quando trata da antinomia da liberdade. O homem não é livre quando orienta seu agir influenciado por inclinações sensíveis, mas compreende-se como livre quando orienta seu agir segundo as leis da causalidade inteligível. Ou seja, o homem é efetivamente livre quando orienta seu agir segundo as leis da razão pura com absoluta independência de toda e qualquer influência

¹ FMC, BA VII-VIII; trad. port. p. 15.

² FMC, BA VIII; trad. port. p. 16.

³ Cf. FMC, BA VIII; trad. port. p. 16.

⁴ FMC, BA XV; trad. port. p. 19.

sensível. Regido pelas leis da razão prática pura, o homem desenvolve ações que não estão na ordem do determinismo causal das leis naturais, mas que se encontram sob as leis da causalidade inteligível, que é o âmbito da liberdade. Embora não se possa conhecer a liberdade, podemos tornar-nos conscientes de sua realidade por meio da lei moral.

Dado que o homem é dotado de liberdade e que possui a faculdade de agir segundo as leis da liberdade, é preciso estabelecer, segundo Kant, um princípio supremo da moralidade que nos dê a segurança de estarmos efetivamente agindo de acordo com as leis da liberdade, pois "os próprios costumes ficam sujeitos a toda sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento" ⁵. Tal princípio é o *imperativo categórico*, cuja fórmula universal é expressa da seguinte maneira: "*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*" ⁶. Este princípio, segundo Kant, ordena categoricamente, pois seu fundamento se encontra absolutamente na razão prática pura. Enquanto os imperativos hipotéticos dependem sempre que se estabeleça uma condição para que se cumpram seus ordenamentos, um imperativo categórico tem em si mesmo valor absoluto, pois não depende de condição empírica alguma para que se cumpra o que ordena.

O *imperativo categórico* funciona como uma regra da razão prática pura a partir da qual se pode avaliar quais máximas de ação se subsumem à forma legisladora universal determinando, assim, os deveres morais válidos universalmente e incondicionalmente. Qualquer exceção aos deveres fundados no princípio supremo da moralidade implica uma contradição em relação à *lei* da razão prática pura e, portanto, uma contradição em relação às leis da liberdade. Segundo Kant, quem abre uma exceção ao dever não pode querer que sua máxima de ação se torne uma lei universal, porque isso é impossível, isto é, precisamente o contrário dela deve universalmente continuar a ser lei ⁷. Essa *incondicionalidade* em relação ao cumprimento dos deveres morais fundados na razão prática pura motivou a crítica de insensibilidade de V. Hösle à filosofia moral de Kant. Segundo o intérprete, "toda a filosofia moral que queira ser levada a sério precisa explicar racionalmente a

⁵ FMC, BA X; trad. port. p. 16.

⁶ FMC, BA 52; trad. port. p. 59.

⁷ FMC, BA 57-8; trad. port. p. 63.

necessidade de exceções" ⁸. Além disso, afirma que a teoria moral de Kant se torna "absurda e até imoral" por sustentar que "jamais deveríamos mentir, mesmo que pudéssemos, somente por meio dessa mentira, salvar a vida de um inocente de seu assassino" ⁹. V. Hösle entende que as circunstâncias históricas, sociais e psicológicas das ações são importantes para mostrar que as normas morais, isto é, os deveres morais fundados de modo *a priori* na razão prática pura só têm validade sob determinadas condições e que perdem seu sentido em outras condições ¹⁰.

Levando em conta a crítica de V. Hösle a Kant, o problema que norteia o desenvolvimento da presente tese é: A filosofia moral de Kant é de fato insensível de modo que as circunstâncias históricas, sociais e psicológicas das ações não podem interferir na definição dos deveres morais válidos universalmente? Há, na filosofia moral de Kant, uma possibilidade de consideração das inclinações sensíveis para a determinação dos deveres morais a serem seguidos universalmente? Ou ainda, a determinação dos deveres morais na filosofia prática de Kant deve se dar de modo absolutamente incondicionado ou as circunstâncias históricas, sociais e psicológicas das ações podem exercer alguma influência na determinação de uma vontade livre?

Para dar conta do problema apresentado, no primeiro capítulo apresentar-se-á as bases teóricas do problema da liberdade a partir da *Crítica da Razão Pura*, pois, segundo Kant, a moral pressupõe necessariamente a liberdade como uma propriedade da nossa vontade ¹¹. Mostrar-se-á que a liberdade é uma ideia necessária da razão e que a mesma não pertence à ordem do conhecimento teórico ou especulativo. Não obstante isso, se a liberdade não pode ser conhecida, pode pelo menos ser pensada sem qualquer contradição, donde resulta que as investigações em torno da filosofia prática (moral) são o único caminho pelo qual a razão pura especulativa pode ir além dos limites da sensibilidade sem cair em erros e ilusões ¹². Mostrar-se-á que a liberdade é uma ideia necessária da razão a partir da qual se pode compreender que os eventos do mundo não se reduzem unicamente às leis da causalidade natural, pois o homem, quando segue as determinações da razão prática pura, segue as leis da causalidade inteligível, com o

⁸ HÖSLE, 2003, p. 105.

⁹ HÖSLE, 2003, p. 105.

¹⁰ Cf. HÖSLE, 2003, p. 105.

¹¹ Cf. CRP, B XXVIII; trad. port. pp. 26-7.

¹² Cf. CRP, B XXV; trad. port. pp. 24-5.

que inicia uma nova série causal no mundo dos fenômenos segundo as leis da liberdade. Mostrar-se-á ainda que a liberdade prática, que encontra seu fundamento na liberdade transcendental, consiste na capacidade de o homem poder determinar sua vontade a partir da razão prática pura, isto é, sem influência da sensibilidade ¹³, o que constitui um elemento essencial de toda a filosofia moral de Kant.

No segundo capítulo serão apresentados os principais elementos constitutivos da filosofia moral kantiana na busca e fixação do princípio supremo da moralidade. Apresentar-se-ão as razões pelas quais o princípio supremo da moralidade não pode ser extraído da experiência sensível, bem como as diversas formulações do imperativo categórico que, segundo Kant, são maneiras diferentes de se apresentar o dever e que se mostram importantes para o cultivo das predisposições estéticas por meio das quais a lei moral se manifesta na intuição (sensibilidade). As predisposições estéticas são condições subjetivas que revelam a efetividade do dever em nós e por isso o autor afirma que temos o dever de cultivá-las. Mostrar-se-á também que a determinação de deveres morais universais com base no princípio supremo da moralidade se dá de modo absolutamente *a priori* e incondicional, isto é, sem possibilidade alguma para exceções. Mostrar-se-á ainda que a determinação dos deveres morais com absoluta independência das circunstâncias empíricas das ações e sem espaço algum para exceções é o motivo da crítica de V. Höhle à filosofia moral de Kant.

No terceiro capítulo tratar-se-á de um modo geral da *incondicionalidade do dever* no âmbito d'*A Metafísica dos Costumes*. Mostrar-se-á que a aplicação do princípio supremo da moralidade à natureza humana, fundando assim deveres morais universais, visa assegurar o uso interno e externo da liberdade. Com a apresentação das especificidades da *doutrina do direito* e da *doutrina da virtude* compreender-se-á que os deveres jurídicos e deveres de virtude (éticos) não se diferenciam tanto pelo conteúdo, mas pelo modo de obrigação. Enquanto a *doutrina do direito* visa assegurar a liberdade do arbítrio nas relações externas dos sujeitos agentes entre si podendo para tal ser usado o poder da coação externa, a *doutrina da virtude* visa assegurar a liberdade interna do arbítrio no cumprimento do dever mediante o uso da coação interna.

¹³ Cf. CRP, B 561-2; trad. port. p. 463.

Compreender-se-á que os deveres jurídicos são deveres de obrigação estrita, isto é, deveres que determinam com precisão matemática as ações a serem realizadas para que se cumpra o dever enquanto que os deveres de virtude são deveres de obrigação ampla. Como tais, os deveres de virtude não determinam as ações a serem realizadas para que se cumpra o dever, apenas exigem que as máximas de ação possam conformar-se à forma legisladora universal. Em razão disso, à primeira vista parece que os deveres de virtude abrem uma possibilidade para exceções ao dever em função das circunstâncias históricas, sociais e psicológicas das ações, o que permitiria dar uma resposta à crítica de V. Hösle com base na própria teoria moral de Kant. Mostrar-se-á, porém, que tanto os deveres de obrigação estrita quanto os deveres de obrigação lata são deveres estabelecidos pelo princípio supremo da razão prática pura e que, portanto, são deveres incondicionados, que não admitem exceção alguma. Com isso, compreender-se-á que a filosofia moral de Kant mantém distância de tudo o que é empírico, mas prova seus efeitos no mundo sensível na medida em que somos afetados pela lei moral. Isso será mostrado com a exposição acerca das predisposições estéticas da receptividade do conceito de dever em nosso espírito.

Capítulo 1

A CRÍTICA DA RAZÃO E O PROBLEMA DA LIBERDADE

A teoria de fundamentação moral de Immanuel Kant está assentada sobre um conceito central, que é o conceito de liberdade. Nas palavras do próprio autor, “a moral pressupõe necessariamente a liberdade”¹. Embora o conceito de liberdade já apareça como pano de fundo nas discussões feitas na *Dissertação de 1770*², é no âmbito da *Crítica da Razão Pura* que esse conceito passa a ser discutido de modo mais sistemático. A *Crítica da Razão Pura* não tem como objeto central de discussão o problema da liberdade, mas a investigação apurada para avaliar o que é possível à razão pura conhecer de maneira absolutamente *a priori* faz com que o problema da liberdade inevitavelmente apareça no âmbito da investigação acerca dos princípios e limites da razão pura especulativa. Mostrar-se-á, no decorrer do presente capítulo, que a ideia de liberdade, assim como as ideias de Deus e imortalidade da alma, não é algo que pode ser conhecido pela razão pura especulativa. Contudo, trata-se de uma ideia sem a qual não se pode compreender o homem como um ser dotado de livre arbítrio, mas como um ser absolutamente determinado segundo as leis da causalidade natural.

Mostraremos que a liberdade é uma idéia necessária da razão e que por meio dela podemos compreender o homem como um sujeito de dois mundos, ou seja, um sujeito que é afetado pelas inclinações sensíveis, pertencendo assim ao mundo dos fenômenos, e que também pode guiar-se pelas leis da causalidade inteligível e, como tal, pertence ao mundo inteligível³. Enquanto membro do mundo dos fenômenos o homem segue as leis da causalidade natural e, portanto, é

¹ CRP, B XXVIII; trad. port. p. 26.

² Na *Dissertação de 1770*, ao definir a *metafísica* como sendo “a filosofia que contém os primeiros princípios do uso do entendimento puro” (DI, Seção II, § 8; trad. port. p. 47) e que nela não se encontram conceitos empíricos, Kant entende que o conceito de liberdade também fica aí compreendido. Segundo o autor, assim como os conceitos de “possibilidade, existência, necessidade, substância, causa, etc., com os seus opostos e correlatos” (DI, Seção II, § 8; trad. port. p. 48), o conceito de liberdade não deve ser procurado nos sentidos, mas na própria natureza do entendimento puro.

³ Cabe destacar que a distinção kantiana entre mundo dos fenômenos e mundo inteligível não consiste numa distinção ontológica, mas numa distinção meramente conceitual: “A divisão dos objetos em fenômenos e númenos, e do mundo em mundo dos sentidos e mundo do entendimento, não pode, pois, ser aceite em sentido positivo, embora os conceitos admitam, sem dúvida, a divisão em conceitos sensíveis e conceitos intelectuais, porque não é possível determinar um objeto para os últimos, nem portanto considerá-los objetivamente válidos” (CRP, B 311; trad. port. pp. 270-1).

determinado, não livre, pois não é a razão prática pura que determina para si como deve agir, mas segue as determinações das inclinações sensíveis, que se encontram em conformidade com as leis da causalidade natural. Contudo, quando o homem determina para si mesmo a sua vontade seguindo unicamente as determinações da razão prática pura, isto é, seguindo as leis da causalidade inteligível, ele é membro do mundo inteligível e, como tal, efetivamente livre. Nesse sentido, apresentar sucintamente as discussões teóricas feitas ao longo da *Crítica da Razão Pura* até a compreensão das especificidades do conceito de *liberdade transcendental* e do conceito de *liberdade prática* é o objetivo do presente capítulo. Mostraremos que a liberdade prática consiste em agir, não segundo as leis da causalidade natural, mas segundo as leis da causalidade inteligível, o que constitui a base de toda a filosofia prática de Kant.

1.1. A necessidade de uma *crítica da razão pura*

O ponto de partida de Kant, na *Crítica da Razão Pura*, consiste em fazer uma análise sobre os verdadeiros limites e alcances da razão. O problema inicial que norteia sua investigação gira em torno da possibilidade do conhecimento, ou seja, o que é efetivamente possível à razão pura conhecer. No prefácio da primeira edição (1781) da *Crítica da Razão Pura*, Kant alerta para o fato de que, sem uma análise precisa acerca do problema em questão, “a razão humana cai em obscuridades e contradições”⁴. O termo *crítica*, constante no próprio título da obra, não significa uma condenação ou rejeição da razão pura, mas “a determinação tanto de suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios”⁵. Sem essa análise cuidadosa, afirma Kant, é possível cair-se em disputas infundáveis e fazer-se um uso ilegítimo da razão, tal como aconteceu com a metafísica tradicional.

Por *metafísica tradicional* Kant entende as posições do racionalismo e do empirismo dogmáticos que compreendiam que o conhecimento se dá ou absolutamente a partir de princípios puros (racionalismo dogmático), ou exclusivamente a partir da matéria sensível (empirismo dogmático). Kant, porém,

⁴ CRP, A VIII; trad. port. p. 3.

⁵ CRP, A XII; trad. port. p. 6.

estabelece um contraponto à concepção tradicional de conhecimento (racionalista e empirista) e desenvolve uma concepção *transcendental* do conhecimento. Por *transcendental* o autor compreende “todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”⁶. É por oposição à abordagem racionalista e empirista que Kant afirma como de maior valia a concepção *transcendental*, que supera ambas as abordagens, pois não se ocupa tanto dos próprios objetos do conhecimento, mas sim do conhecimento *a priori* das estruturas do sujeito, obtido e fixado em princípios. De uma maneira geral, a abordagem kantiana consiste numa síntese de ambas as opções unilaterais privilegiadas pelos metafísicos tradicionais, que atuaram sempre dando primazia ou à forma pura (racionalismo dogmático) ou à matéria sensível (empirismo dogmático) como elemento essencial do conhecimento. Kant compreende que todo conhecimento depende ao mesmo tempo de conceitos puros (fazendo concessão ao racionalismo) e da matéria da sensibilidade (concessão ao empirismo). O desencantamento do autor em relação aos resultados e à maneira como a metafísica tradicional se desenvolveu fica evidente na seguinte passagem:

Houve um tempo em que esta ciência (a metafísica) era chamada rainha de todas as outras e [...] merecia amplamente esse título honorífico, graças à importância capital do seu objeto. No nosso tempo tornou-se moda testemunhar-lhe o maior desprezo⁷.

Dentro dessa perspectiva, a *crítica* tem por objetivo percorrer o caminho investigativo de modo rigoroso e sistemático a fim de averiguar as verdadeiras possibilidades da razão pura especulativa. Por meio do exame crítico, Kant submete a metafísica tradicional a uma avaliação para averiguar em que medida poder-se-ia pensar, de modo consequente, uma metafísica possível⁸. Para tanto, ele teve de se desfazer do que foi estabelecido historicamente como *metafísica* pelo pensamento tradicional.

Por *metafísica* Kant entende a *filosofia pura*, ou seja, a investigação que se ocupa apenas do “conhecimento especulativo da razão completamente à

⁶ CRP, B 25; trad. port. p. 53.

⁷ CRP, A VIII; trad. port. pp. 3-4.

⁸ Em comparação à matemática e à física, no qual se mostrou possível o conhecimento sintético *a priori*, restou a Kant tematizar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* na metafísica (cf. B 21-2; trad. port. pp. 50-1).

parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência”⁹. Segundo Kant, a metafísica consiste num conhecimento *a priori*, cujas fontes jamais podem ser empíricas, pois, segundo ele, “os seus princípios [...] nunca devem, pois, ser tirados da experiência: ele deve ser um conhecimento, não físico, mas metafísico, isto é, que vai além da experiência”¹⁰. Trata-se, portanto, de um conhecimento da razão pura sem interferência alguma da sensibilidade.

Nesse sentido, é necessário tematizar a possibilidade de encontrar o caminho seguro de uma ciência para a metafísica, semelhantemente ao que aconteceu com a física e a matemática. Embora, segundo Kant, a física tenha sido mais lenta do que a matemática no processo de busca e alcance de uma via segura de ciência, ambas só alcançaram tal êxito quando passaram a estabelecer primeiro os conceitos para depois buscar na experiência os elementos que pudessem corresponder a eles segundo os planos elaborados de modo *a priori* pela razão pura¹¹. Dado que o modo de proceder da metafísica tradicional carecia de uma abordagem crítica das faculdades do sujeito, pois, segundo Kant, consistia num “mero tateio [...] entre simples conceitos”¹², coube a ele investigar se o método seguido pela física e pela matemática não poderia também servir de modelo para a metafísica se instituir como ciência.

Na abordagem da metafísica tradicional admitia-se que o nosso conhecimento devia se regular pelos objetos, mas nesta perspectiva não se alcançou nenhum resultado seguro quanto à possibilidade do conhecimento *a priori*. Numa mudança no modo de pensar, foi proposto por Kant que doravante os objetos fossem regulados pelo nosso modo de conhecer, uma vez que, segundo ele, “assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos”¹³.

O resultado da mudança do modo de proceder proposto por Kant é descrito da seguinte maneira¹⁴:

⁹ CRP, B XIV; trad. port. p. 18. O título *Crítica da Razão Pura* tem de ser compreendido por isso como *crítica da razão pura especulativa*, que consiste na investigação dos limites e alcances da razão pura.

¹⁰ P, A 23-24; trad. port. p. 24.

¹¹ CRP, B X-XIV; trad. port. pp. 16-9.

¹² CRP, B XV; trad. port. p. 19.

¹³ CRP, B XVI; trad. port. p. 20.

¹⁴ A mudança no modo de pensar em relação à metafísica tradicional, proposta por Kant, se assemelha à revolução proposta por Copérnico para explicar os movimentos celestes no âmbito da física: “Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de

Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade¹⁵.

A mudança no modo de pensar promete, segundo Kant, “o caminho seguro da ciência para a metafísica, na sua primeira parte, que se ocupa de conceitos *a priori*, cujos objetos correspondentes podem ser dados na experiência [os fenômenos] conforme a esses conceitos”¹⁶. Isto é, apenas nesta primeira parte do conhecimento do ente como fenômeno (que é o modo como Kant entende a ontologia do ponto de vista transcendental), ele propõe partindo da razão pura o exame das condições de possibilidade de conhecimento *a priori*, enquanto ampliação do conhecimento de objetos.

Se na primeira parte da *Lógica transcendental*, isto é, na "Analítica transcendental", o resultado é o de que as nossas faculdades jamais devem ultrapassar os limites da experiência possível a fim de constituir o conhecimento, na segunda parte, isto é, na "Dialética transcendental" compreende-se em que medida há um domínio da razão pura no qual também é concedida uma atividade necessária no terreno inteligível, que é o domínio das *ideias*. Aqui a razão trabalha com objetos (*ideias da razão*) que têm significado transcendental. Ou seja, neste domínio admite-se o pensamento puro mediante a figura da coisa em si (*númeno*). Nesse sentido, se por um lado Kant mostra que só é possível fazer-se um uso empírico das categorias, como possibilidade para o conhecimento dos objetos (fenômenos), por outro lado mostra que pode fazer-se também um uso com significado transcendental das categorias, como possibilidade lógica utilizada para pensar de modo puro objetos necessários da razão, sem que isso possa ser denominado de conhecimento¹⁷. O esclarecimento do uso empírico e do uso com significado transcendental das categorias está na base do que será exposto nas duas seções seguintes.

estrelas se movia em torno do expectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o expectador e deixar os astros imóveis” (CRP, B XVI; trad. port. p. 20).

¹⁵ CRP, B XVII; trad. port. p. 20.

¹⁶ CRP, B XVIII; trad. port. p. 21.

¹⁷ Cf. CRP, B 26 (nota), B 297-304; trad. port. p. 25 (nota), pp. 259-65.

1.2. As condições de possibilidade do conhecimento

Na primeira frase da *Introdução* à segunda edição (1787) da *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que “não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência”¹⁸. Isso significa que, “na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência”¹⁹ e que todo conhecimento tem correlação com a sensibilidade. Contudo, um pouco adiante o autor alerta para o fato de que “se [...] todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência”²⁰. Com essa observação, Kant aponta para a existência de conhecimentos puros (categorias e princípios puros), cujo fundamento não se encontra na experiência sensível.

As investigações da razão pura tratam dos conhecimentos que estão para além da sensibilidade: “a razão é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento *a priori*. Logo, a razão pura é a que contém os *princípios* para conhecer algo absolutamente *a priori*”²¹, e o entendimento faz uso desses princípios na elaboração de juízos sintéticos *a priori*. Portanto, a razão pura lança mão de princípios (categorias, formas puras da sensibilidade, princípios puros) e o entendimento faz uso deles para constituir o conhecimento.

Na *Estética transcendental*, Kant mostra que o conhecimento de um objeto dado depende de duas fontes fundamentais do espírito (*Gemüt*), quais sejam, a *sensibilidade* e o *entendimento*. Por meio da sensibilidade são dados objetos e só ela nos fornece intuições acerca deles, “mas é o entendimento que *pensa* esses objetos e é dele que provêm os conceitos”²². As intuições sensíveis fornecem a matéria ao pensamento, pois de outro modo nenhum objeto nos seria dado. O objeto indeterminado das intuições sensíveis constitui o que Kant chama de *fenômeno* (*Erscheinung*)²³. O fenômeno, segundo o autor, possui uma *matéria*, que corresponde à sensação, e uma *forma*, que possibilita ordenar sua multiplicidade segundo determinadas relações. Enquanto a *matéria* dos fenômenos nos é dada *a posteriori* pelas intuições sensíveis, sua *forma* se encontra *a priori* no espírito. Por

¹⁸ CRP, B 1; trad. port. p. 36.

¹⁹ CRP, B 1; trad. port. p. 36.

²⁰ CRP, B 1; trad. port. p. 36.

²¹ CRP, B 24; trad. port. pp. 52-3.

²² CRP, B 33; trad. port. p. 61.

²³ Cf. CRP, B 34; trad. port. p. 61.

forma Kant compreende o *espaço* e o *tempo* que são as formas puras da sensibilidade segundo as quais toda a matéria nos é dada pelos sentidos ²⁴.

O espaço e o tempo não são conceitos empíricos, extraídos de experiências externas, e por isso são denominadas por Kant de *formas puras*. Tais formas constituem a condição de possibilidade da recepção dos fenômenos, pois através delas as intuições sensíveis são recebidas na faculdade da sensibilidade. Segundo Kant, o espaço e o tempo "tomados conjuntamente são formas puras de toda a intuição sensível, possibilitando assim proposições sintéticas *a priori*" ²⁵. O espaço e o tempo são as condições formais puras de possibilidade dos fenômenos, pois, sem essas formas seria impossível a recepção das impressões dos sentidos pela faculdade da sensibilidade. Convém observar, porém, que as formas puras da sensibilidade constituem condições de possibilidade apenas dos *fenômenos* ²⁶, pois se dirigem somente a esses, jamais às *coisas em si (númenos)* ²⁷: "só os fenômenos constituem o campo da sua validade; saindo desse campo já não se pode fazer uso objetivo dessas fontes" ²⁸.

Diferentemente da faculdade da sensibilidade, o entendimento é, segundo Kant, uma faculdade não sensível do conhecimento, ou seja, o entendimento não é uma faculdade de intuição, mas uma faculdade de conceitos, pois "fora da intuição não há outro modo de conhecer senão por conceitos" ²⁹. Enquanto a faculdade da sensibilidade recebe as intuições sensíveis dos fenômenos (objetos indeterminados), o entendimento tem a função de unir diversas representações sob uma representação comum constituindo, assim, conceitos puros (categorias).

O entendimento tem a função de formular juízos, que são unificações de representações. Nesse sentido, diz Kant, "podemos [...] reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o *entendimento* em geral pode ser

²⁴ Cf. CRP, B 35-6; trad. port. pp. 62-3.

²⁵ CRP, B 56; trad. port. p. 76. Na *Estética Transcendental* Kant expõe a relevância das formas de *espaço* e *tempo* para a matemática constituir seu conhecimento como juízos sintéticos *a priori*.

²⁶ Por *fenômeno (Erscheinung)* Kant entende qualquer objeto da sensibilidade, ou seja, compreende os objetos dos sentidos, dos quais se têm intuições sensíveis (cf. CRP, B 34; trad. port. p. 61) e dos quais se pode ter um conhecimento mediante o emprego dos conceitos puros do entendimento (categorias) (cf. CRP, B 146; trad. port. p. 145).

²⁷ Por coisa *em si* ou *númeno*, Kant compreende os objetos dos quais não se têm intuições sensíveis e em relação aos quais é impossível uma determinação cognitiva, na medida em que são meros conceitos puros do entendimento desenvolvidos em favor da atividade de um pensamento puro (cf. CRP, B 306-15; trad. port. pp. 267-73).

²⁸ CRP, B 56; trad. port. p. 77.

²⁹ CRP, B 92-3; trad. port. p. 102.

representado como uma *faculdade de julgar*"³⁰. A faculdade de julgar corresponde à capacidade de pensar: "pensar é conhecer por conceitos"³¹. A partir das ações do entendimento são estabelecidas unidades entre as representações. O juízo é sempre um conhecimento mediato de um objeto, pois não se refere a intuições (representações sensíveis), mas a um ato do entendimento (representação de uma representação de um objeto)³², que levará à constituição das categorias.

No mesmo momento em que unifica representações mediante o juízo, o entendimento realiza a síntese de representações. Por *síntese* Kant entende "o ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento"³³. As sínteses serão puras porque o diverso é dado *a priori* (não empiricamente)³⁴. Por *diverso* Kant entende as intuições puras ou empíricas que podem ser reunidas num conhecimento por meio de uma síntese³⁵. A síntese de um diverso, seja ele dado empiricamente ou de modo *a priori*, produz um conhecimento, pois é a síntese que "reúne os elementos para os conhecimentos e os une num determinado conteúdo"³⁶. É a síntese pura, porém, que constitui os conceitos puros do entendimento, também chamados de *categorias*. Kant sintetiza a constituição dos conceitos puros do entendimento do seguinte modo:

Diversas representações são reduzidas, analiticamente, a um conceito (questão de que trata a lógica geral). Mas a lógica transcendental ensina-nos a reduzir a conceitos, não as representações, mas a *síntese pura* das representações. O que primeiro nos tem de ser dado para efeito do conhecimento de todos os objetos *a priori* é o diverso da intuição pura; a *síntese* desse diverso pela imaginação é o segundo passo, que não proporciona ainda conhecimento. Os conceitos, que conferem *unidade* a esta síntese pura e consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária, são o terceiro passo para o conhecimento de um dado objeto e assentam no entendimento³⁷.

Deste modo, ao estabelecer sínteses puras, ou seja, ao reunir os diversos dados de modo *a priori*, o entendimento estabelece os conceitos puros

³⁰ CRP, B 94; trad.port. p. 103.

³¹ CRP, B 94; trad. port. p. 103.

³² Cf. CRP, B 93; trad. port. p. 102.

³³ CRP, B 103; trad. port. p. 109.

³⁴ Cf. CRP, B 103; trad. port. p. 109.

³⁵ Caygill, interpretando Kant, trata o conceito *diverso* como sinônimo de *múltiplo*. Segundo o intérprete, "os múltiplos podem ser ou múltiplos empíricos da sensibilidade, ou múltiplos *a priori* do espaço e tempo, mas em ambos os casos promanam das 'condições de receptividade do nosso espírito, que são as únicas que lhe permitem receber representações de objetos'" (CAYGILL, 2000, p. 234 – verbete *múltiplo/diverso*).

³⁶ CRP, B 103; trad. port. p. 109.

³⁷ CRP, B 104; trad. port. pp. 109-10.

(categorias). Segundo Kant, o mesmo entendimento que confere unidade às diversas representações num juízo realiza também as sínteses puras estabelecendo, assim, os conceitos puros do entendimento: “A mesma função, que confere unidade às diversas representações *num juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento”³⁸. O entendimento, portanto, se esgota “totalmente nessas funções e a sua capacidade se mede totalmente por elas”³⁹.

Se, na *Estética transcendental*, Kant mostrou que o princípio supremo da possibilidade de toda a intuição, relativamente à sensibilidade, era “que todo o diverso da intuição estivesse submetido às condições formais de espaço e tempo”⁴⁰, em seguida, na *Analítica transcendental*, o autor deixou claro que, em relação ao entendimento, o princípio supremo dessa mesma possibilidade “é que todo o diverso da intuição esteja submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção”⁴¹. Nesse sentido, se de um lado todas as representações diversas da intuição só podem nos ser dadas segundo as formas puras da sensibilidade (espaço e tempo), de outro lado nada pode ser pensado ou conhecido pelo entendimento sem o princípio da unidade sintética da apercepção (*eu penso*): “a unidade sintética da consciência é, pois, uma condição objetiva de todo o conhecimento [...], porque de outra maneira e sem esta síntese o diverso *não* se uniria numa consciência”⁴². Assim, se o espaço e o tempo são as condições de possibilidade para que as intuições sensíveis possam ser dadas à sensibilidade, o *eu penso* (unidade transcendental da apercepção) é a condição de possibilidade para que tais intuições sensíveis sejam ligadas numa consciência e pensadas. Segundo Kant, “todas as intuições sensíveis estão submetidas às categorias”⁴³ e estas (as categorias) nada mais são do que funções lógicas a partir das quais o diverso de uma intuição dada é determinado pela atividade do entendimento, o que é possibilitado pela unidade transcendental da apercepção (*eu penso*)⁴⁴.

³⁸ CRP, B 104-5; trad. port. p. 110.

³⁹ CRP, B 105; trad. port. pp. 110.

⁴⁰ CRP, B 136, trad. port. p.135.

⁴¹ CRP, B 136; trad. port. p. 135.

⁴² CRP, B 138; trad. port. p. 137.

⁴³ CRP, B 143; trad. port. p. 142.

⁴⁴ Cf. CRP, B 143; trad. port. p. 142.

Tomadas isoladamente, as categorias são conceitos vazios de conteúdo e não constituem conhecimento algum, designam apenas uma mera possibilidade lógica do pensamento. Para que o conhecimento seja possível, são necessários dois elementos, quais sejam, as categorias, mediante as quais os objetos são pensados, e as intuições, mediante as quais os objetos nos são dados⁴⁵. Conforme Kant só pela junção de ambas as faculdades (sensibilidade e entendimento) é possível o conhecimento: “sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”⁴⁶.

Não obstante isso, a ligação entre *entendimento* e *sensibilidade* por meio da qual é possível determinar objetos em nós⁴⁷ depende de uma faculdade intermediária, que é a imaginação. A imaginação, segundo o autor, consiste numa “função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum”⁴⁸. À imaginação cabe a tarefa de fornecer esquemas, que consiste na determinação *a priori* da sensibilidade em conformidade com as categorias por meio das quais essas representam um objeto determinado⁴⁹. Segundo Kant, “as categorias sem os esquemas são apenas funções do entendimento relativas aos conceitos, mas não representam objeto algum”⁵⁰. Isto é, sem os esquemas fornecidos pela imaginação as categorias não poderiam determinar fenômenos enquanto objetos de experiência. Nas palavras de Kant, “uma aplicação da categoria aos fenômenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a *subsunção* dos fenômenos na categoria”⁵¹.

O *esquema*, segundo Kant, é homogêneo à categoria e ao fenômeno e permite a aplicação daquela ao último⁵². O autor observa que “esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, *intelectual* e, por outro, *sensível*”⁵³. É *intelectual*, pois as categorias são conceitos puros do entendimento; é *sensível*, pois os fenômenos, aos quais as categorias são

⁴⁵ Cf. CRP, B 146; trad. port. p. 145.

⁴⁶ CRP, B 75; trad. port. p. 89.

⁴⁷ Cf. B 314; trad. port. p. 272.

⁴⁸ CRP, B 103; trad. port. p. 109.

⁴⁹ Cf. CRP, B 179; trad. port. p. 183.

⁵⁰ CRP, B 187; trad. port. p. 187.

⁵¹ CRP, B 178; trad. port. p. 182.

⁵² Cf. CRP, B178; trad. port. p. 182.

⁵³ CRP, B 178; trad. port. p. 182.

aplicadas, são dados à faculdade da sensibilidade por meio das intuições sensíveis. O *esquema*, portanto, consiste na concordância entre fenômenos e categorias possibilitada graças ao papel da imaginação. Por meio do esquema, que é um produto da imaginação ⁵⁴, os conceitos puros do entendimento determinam uma multiplicidade dada sob a forma do tempo. Sem essa determinação transcendental do tempo, as categorias permanecem sendo meras formas de pensamento com as quais nenhum objeto determinado é conhecido ⁵⁵. Conforme Kant, "os esquemas dos conceitos puros do entendimento são, pois, as condições verdadeiras e únicas que conferem a esses conceitos uma relação a objetos, portanto, uma significação" ⁵⁶. Sem essa função mediadora do esquema, propiciado pela imaginação, não haveria conhecimento algum acerca dos fenômenos enquanto objetos da experiência.

Ainda que as categorias sem a matéria das intuições sensíveis não proporcionam nenhum conhecimento dos fenômenos, é possível fazer um uso delas para o puro pensamento com significado transcendental. Nesse sentido, não cabe considerar tal uso como conhecimento, pois trata-se aqui de tematizar o conceito de *númeno* no sentido negativo como investigação da legitimidade do uso das categorias no puro pensamento. Esse é o objeto da exposição da seção seguinte.

1.3. Do uso puro das categorias para pensar as ideias da razão

Do que foi apresentado até aqui, pode-se dizer que o conhecimento humano provém de duas fontes, quais sejam, a sensibilidade e o entendimento. Enquanto a faculdade da sensibilidade contém as formas *a priori* (espaço e tempo) das representações sensíveis por meio das quais os objetos nos são dados, a faculdade do entendimento contém os conceitos puros (categorias) por meio dos quais os objetos são pensados. Ora, diz Kant, "toda a intuição possível para nós é sensível (estética) e, assim, o pensamento de um objeto em geral só pode converter-se em nós num conhecimento, por meio de um conceito puro do conhecimento, na medida em que este conceito se refere a objetos dos sentidos" ⁵⁷.

⁵⁴ Cf. CRP, B179; trad. port. p. 183.

⁵⁵ Cf. CRP, B 150; trad. port. p. 149.

⁵⁶ CRP, B 185; trad. port. p. 186.

⁵⁷ CRP, B 146; trad. port. pp. 145-6.

Por conseguinte, as categorias puras do entendimento apenas podem proporcionar um conhecimento se sua aplicação for possível a uma intuição empírica: “as categorias só servem para o conhecimento das coisas, na medida em que estas são consideradas como objeto de experiência possível”⁵⁸. Isso significa que, mesmo sendo conceitos puros (*a priori*) do entendimento, as categorias ficam limitadas a um uso empírico, ou seja, só podem ser aplicadas para o conhecimento de objetos da experiência sensível.

As categorias são conceitos puros do entendimento e adquirem validade objetiva na medida em que podem ser aplicadas a objetos da sensibilidade:

Todos os conceitos, e com eles todos os princípios, conquanto possíveis *a priori*, referem-se, não obstante, a intuições empíricas, isto é, a dados para a experiência possível. Sem isso, não possuem qualquer validade objetiva, são um mero jogo, quer da imaginação, quer do entendimento, com as suas respectivas representações⁵⁹.

Não obstante isso, admite-se um uso puro das categorias, isto é, um uso com significado transcendental por meio das quais as ideias metafísicas de Deus, alma e liberdade adquirem sentido para a Filosofia transcendental.

Percorrendo, segundo Kant, cuidadosamente o caminho do entendimento puro, a *Análítica Transcendental* mostrou “que tudo o que o entendimento extrai de si próprio, sem o recurso da experiência, não serve para qualquer outra finalidade que não seja o uso da experiência”⁶⁰. Portanto, o único uso que se pode fazer das categorias é aquele que se refere simplesmente aos fenômenos, ou seja, a objetos de uma experiência possível: “os conceitos puros do entendimento não podem *nunca* ser para uso *transcendental*, mas *sempre* e apenas para uso *empírico*”⁶¹. Qualquer tentativa de se fazer um uso transcendental das categorias constitui-se em mera ilusão, pois, mediante a aplicação dos conceitos puros do entendimento a objetos destituídos de intuição⁶², não se pode proceder com nenhuma determinação objetiva. Esse é o *resultado negativo* da crítica da razão pura, pois o entendimento, enquanto faculdade do conhecimento, não pode ir além dos próprios fenômenos, ou seja, “a aplicação das categorias não pode

⁵⁸ CRP, B 147-8; trad. port. p. 147.

⁵⁹ CRP, B 298; trad. port. p. 259.

⁶⁰ CRP, B 295; trad. port. p. 257.

⁶¹ CRP, B 303; trad. port. p. 263.

⁶² Cf. CRP, 302; trad. port. p. 262.

transpor a fronteira dos objetos da experiência”⁶³. Contudo, se por um lado a *crítica* limita o uso do entendimento e tem uma utilidade negativa, por outro lado esse resultado tem uma dimensão positiva, já que razão pura no seu uso prático (uso moral) se estende para além dos limites da sensibilidade⁶⁴.

Se o uso *a priori* das categorias do entendimento puro fica limitado aos objetos da experiência possível, nada impede que se possa pensar objetos (*númenos*) que estão para além da esfera dos fenômenos. Segundo Kant, “o conceito de um *númeno*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (exclusivamente por um entendimento puro), não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição”⁶⁵. Embora o *númeno* (coisa em si) não possa ser conhecido, pois está para além da esfera das intuições sensíveis, pode ser pensado sem contradição. Neste domínio trata-se de um uso de categorias não-esquemáticas, já que se trata do conceito de uma pura relação. Trata-se de um uso de duas ou mais coisas postas em relação (categoria de relação) de modo puro para o puro pensamento, isto é, sem esquematização desse conceito e, conseqüentemente, sem determinação alguma.

Desta maneira, segundo Kant, o entendimento puro recebe uma *ampliação negativa*, pois, ao não conhecer as coisas em si (*númenos*), isto é, aquilo que está para além dos fenômenos, admite pensá-las sem contradição⁶⁶. Tal é o caso do modo de proceder no pensamento puro para tematizar as ideias de *Deus*, *liberdade* e *imortalidade*, agora no seu domínio mais próprio, a saber, como questões de grande importância para a razão prática⁶⁷. Essas ideias, como será mostrado em seguida, são as ideias da razão.

1.4. A liberdade como ideia necessária da razão pura

A razão pura, por sua própria natureza, não pode ficar limitada aos fenômenos⁶⁸. Se, por um lado, ela constitui os conceitos puros (categorias) a partir

⁶³ CRP, B 308; trad. port. p. 269.

⁶⁴ Cf. CRP, B XXV; trad. port. pp. 24-5.

⁶⁵ CRP, B 310; trad. port. p. 270.

⁶⁶ Cf. CRP, B 311-2; trad. port. pp. 270-1.

⁶⁷ Cf. CRP, B 7; trad. port. p. 40.

⁶⁸ Cf. CRP, B 825; trad. port. p. 634.

dos quais o entendimento pode unificar os fenômenos, por outro constitui princípios (ideias transcendentais) capazes de unificar os próprios conceitos do entendimento: “se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios”⁶⁹. Segundo Kant, tarefa semelhante à desempenhada pelas categorias no âmbito dos fenômenos (intuições sensíveis) é desempenhada pelas ideias transcendentais no âmbito da razão pura, pois possibilitam à razão promover a síntese dos conceitos puros do entendimento⁷⁰: “as ideias transcendentais não são, em verdade, mais que categorias alargadas até o incondicionado”⁷¹. É necessário destacar, porém, que a unidade (síntese) promovida pela razão é totalmente distinta daquela realizada pelo entendimento⁷², pois, enquanto os conceitos puros do entendimento referem-se à unidade sintética de fenômenos (intuições sensíveis), os conceitos puros da razão (ideias transcendentais) “referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência”⁷³. Nesse sentido, se os conceitos puros do entendimento em geral têm a ver com a síntese de representações, “os conceitos da razão pura (ideias transcendentais) referem-se à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral”⁷⁴.

Conforme Kant, todas as ideias transcendentais podem ser reduzidas a três classes: *a*) a que contém a unidade absoluta do sujeito pensante (*alma*); *b*) a que contém a unidade absoluta da condição de todos os fenômenos (*mundo*); e *c*) a que contém a síntese absoluta da possibilidade de todos os objetos do pensamento (*Deus*)⁷⁵. Essas ideias transcendentais são, respectivamente, os objetos específicos das chamadas metafísicas especiais, a saber, da *psicologia*, da *cosmologia* e da *teologia racionais*. Qualquer investigação que se pretenda fazer acerca das ideias transcendentais, contempladas nas classes acima, compete à razão, pois essa

⁶⁹ CRP, B 359; trad. port. p. 300.

⁷⁰ Em função da sua natureza, Kant afirma que “haverá tantos conceitos puros da razão [ideias transcendentais] quantas as espécies de relações que o entendimento se representa mediante as categorias” (CRP, B 379; trad. port. p. 314).

⁷¹ CRP, B 436; trad. port. p. 381.

⁷² Cf. CRP, B 359; trad. port. p. 300.

⁷³ CRP, B 367; trad. port. p. 307.

⁷⁴ CRP, B 391; trad. port. p. 321.

⁷⁵ Cf. CRP, B 391; trad. port. p. 321.

“nunca se refere diretamente a objetos, apenas aos conceitos que o entendimento tem desses objetos”⁷⁶.

As ideias transcendentais são conceitos puros que a razão necessariamente produz segundo suas leis originárias⁷⁷. Nesse sentido, querer buscar um conhecimento dessas ideias por meio de raciocínios, mesmo que esses não contenham premissas empíricas, leva a raciocínios sofisticados (paralogismos e antinomias) dos quais, segundo Kant, nem o mais sábio dos homens se poderia libertar⁷⁸. Os paralogismos, conforme o autor, consistem em raciocínios que apresentam erros quanto à forma, passando-se ilegitimamente do domínio dos fenômenos para o domínio dos *númenos*. As antinomias, por sua vez, são contradições ou conflitos a que chega a razão pura quando pretende resolver problemas que se situam acima dos limites da experiência (problemas metafísicos)⁷⁹.

A solução da *antinomia da liberdade* é de fundamental importância para a discussão do problema da presente tese, pois todo o sistema moral de Kant encontra seu fundamento nas discussões relativas ao problema da liberdade⁸⁰. Em relação às diferentes ilusões a que a razão teórica (especulativa) se envolve quando se ocupa com as questões da *alma*, *mundo* e *Deus*, Kant afirma que no âmbito da filosofia transcendental somente para as questões cosmológicas se pode exigir uma resposta satisfatória no que diz respeito à natureza do objeto, sem cair numa obscuridade impenetrável, pois somente elas (as ideias cosmológicas) podem “supor, como dados, o seu objeto e a síntese empírica que exige o conceito desse objeto”⁸¹.

Conforme Kant, as questões cosmológicas, no entanto, são objeto de debates infundáveis entre *empiristas* e *dogmáticos*⁸². Segundo o autor, empiristas e dogmáticos não se entendem sobre as seguintes questões cosmológicas: 1) se o mundo tem um começo ou não (primeira antinomia); 2) se o sujeito pensante é de natureza simples e, portanto, incorruptível ou não (segunda antinomia); 3) se o

⁷⁶ CRP, B 392; trad. port. p. 322.

⁷⁷ Cf. CRP, B 396; trad. port. p. 325.

⁷⁸ Cf. CRP, B 397; trad. port. p. 325.

⁷⁹ Cf. CRP, B 399-432; trad. port. pp. 327-378.

⁸⁰ Em função do objetivo geral do presente capítulo, não faremos aqui uma exposição pormenorizada sobre os raciocínios sofisticados, desenvolvida na *Dialética transcendental*, mas nos ocuparemos apenas com a solução apresentada por Kant à *ideia cosmológica da liberdade* (terceira antinomia).

⁸¹ CRP, B 506; trad. port. p. 429.

⁸² Cf. CRP, B 493-9; trad. port. pp. 420-5.

sujeito pensante é livre nas suas ações voluntárias ou se é absolutamente submisso às leis da natureza em suas decisões (terceira antinomia); e, por fim, 4) se existe, ou não, um ser originário criador e ordenador de todas as coisas que existem no mundo (quarta antinomia) ⁸³. A solução dessas antinomias (especialmente a terceira e a quarta) tem, segundo Kant, um interesse prático, pois “são pedras angulares da moral e da religião” ⁸⁴.

A antinomia da liberdade tem dois momentos contrapostos. Como *tese*, a afirmação de que, além da causalidade segundo as leis da natureza, é necessário também admitir uma causalidade pela liberdade para explicar os fenômenos do mundo ⁸⁵. Como *antítese*, a afirmação de que “não há liberdade e, por conseguinte, tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” ⁸⁶. Kant soluciona esse conflito (antinomia) mostrando que o mesmo subsiste apenas quando considerado sob a perspectiva do entendimento, mas que o conflito é apenas aparente quando considerado sob a perspectiva da razão. Isto porque é possível conceber-se que as duas espécies de causalidade (causalidade segundo a natureza e causalidade pela liberdade) não sejam excludentes, já que não é contraditório pensá-las como coexistentes. A causalidade segundo a natureza tem uma relação direta com os fenômenos do mundo ⁸⁷, enquanto que a causalidade segundo a liberdade tem uma relação direta com a possibilidade de eventos novos do ponto de vista puramente inteligível. Isso significa que o que é determinado pela vontade pura, com absoluta independência de tudo aquilo que é empírico, não está submetido ao determinismo mecânico-causal da natureza.

Não há dúvidas, segundo Kant, sobre a existência de apenas essas duas espécies de causalidade em relação ao que acontece, quais sejam, a causalidade segundo a *natureza* e a causalidade pela *liberdade* ⁸⁸. A causalidade pela *liberdade* é uma faculdade capaz de iniciar por si só um estado de coisas sem que esteja subordinada a outra causa que a determine na ordem tempo ⁸⁹. Sob esse aspecto, a liberdade é, afirma Kant, “uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não

⁸³ Cf. CRP, B 454-89; trad. port. pp. 392-417.

⁸⁴ CRP, B 494; trad. port. p. 422.

⁸⁵ Cf. CRP, B472; trad. port. p. 406.

⁸⁶ Cf. CRP, B 472-3; trad. port. pp. 406-7.

⁸⁷ A causalidade segundo a *natureza* consiste na ligação de um fato ou fenômeno a uma causa anterior na ordem do tempo (cf. CRP, B 560; trad. port. p. 462).

⁸⁸ Cf. CRP, B 560; trad. port. p. 462.

⁸⁹ Cf. CRP, B 561; trad. port. p. 463.

pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência”⁹⁰. Visto que na ordem dos fenômenos tudo tem uma causa, através do conceito de liberdade busca-se explicar a existência de uma ordem causal não atrelada ao mundo natural (fenomênico) e que, portanto, pode iniciar uma série nova de causas não subordinada às leis da natureza.

Para Kant, a liberdade transcendental é uma ideia necessária da razão pura, pois apenas pelo entendimento tudo no mundo se seguiria dependente unicamente da causalidade segundo a natureza, em que todos os acontecimentos seriam determinados por outros segundo leis absolutamente necessárias⁹¹. Como conseqüência deste último, o arbítrio humano (vontade) também seria determinado somente segundo a causalidade da natureza, e não haveria a possibilidade de ações humanas livres. Se não fosse possível admitir-se a causalidade pela liberdade, não haveria um domínio próprio para a liberdade prática (moralidade), pois cada ação humana seria sempre apenas conforme à causalidade natural.

Para que nem tudo esteja absolutamente pré-determinado, incluindo as ações humanas, é necessário admitir-se uma causalidade pela liberdade, além da causalidade pela natureza, que tornará possível fundar a vontade prática⁹². Isso torna compreensível que, apesar do determinismo no mundo dos fenômenos, seja preservada a liberdade a partir do mundo inteligível como resultado principal do exame realizado pela crítica da razão. Conforme Kant, liberdade (tese) e necessidade (antítese) podem se encontrar simultaneamente sem qualquer conflito, desde que compreendidas sob perspectivas diferentes, ou seja, a necessidade segundo a causalidade sensível (vontade afetada pela sensibilidade) e a liberdade segundo a causalidade inteligível das ações (vontade prática pura)⁹³. No prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant sintetizou a solução da antinomia da liberdade, da seguinte forma:

Se, porém, a crítica não errou, ensinando a tomar o objeto *em dois sentidos diferentes*, isto é, como fenômeno e como coisa em si [...], então

⁹⁰ CRP, B 561; trad. port. p. 463.

⁹¹ Cf. CRP, B 562; trad. port. p. 463.

⁹² Segundo Kant, a cada uma das causalidades corresponde um *caráter*. Por *caráter* o autor entende aqui a lei causal que determina nossas ações. Esse *caráter* pode ser de dupla ordem, isto é, empírico ou inteligível. Por meio do *caráter empírico*, as ações, enquanto fenômenos, estão absolutamente encadeadas com outros fenômenos segundo leis naturais. Por meio do *caráter inteligível*, as ações já não se encontram mais subordinadas a quaisquer causas anteriores que as determinem na ordem do tempo (cf. CRP, B 567; trad. port. pp. 466-7).

⁹³ Cf. CRP, B 569; trad. port. p. 468.

essa mesma vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, *livre*, sem que deste modo haja contradição⁹⁴.

A coexistência da liberdade e da necessidade reside, conforme Kant, no fato de que o efeito das ações humanas se dá no mundo sensível, uma vez que a causa inteligível das ações está fundada na liberdade como uma ideia da razão, mas permanece conservada a possibilidade de compreensão do determinismo dos eventos mecânico-causais no mundo natural pelo entendimento⁹⁵.

Segundo Kant, o homem, enquanto sujeito do mundo dos sentidos (fenomênico), pode ter “em primeiro lugar, um *caráter empírico*, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes na natureza” e, “em segundo lugar [...], um *caráter inteligível*, pelo qual [...] ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno”⁹⁶. Enquanto o homem determina para si, a partir da razão pura, seu modo de agir, ele é livre e pertence ao mundo inteligível, mas, enquanto determinadamente influenciado em suas ações pelos elementos da sensibilidade, ele não é livre e pertence ao mundo sensível⁹⁷. Nesse sentido, pelo seu *caráter empírico*, o sujeito agente estará “submetido, enquanto fenômeno, a todas as leis da determinação segundo o encadeamento causal e, sendo assim, nada mais seria do que uma parte do mundo sensível, cujos efeitos, como qualquer outro fenômeno, decorreriam inevitavelmente da natureza”⁹⁸. Pelo seu *caráter inteligível*, porém, este mesmo sujeito é livre de qualquer influência sensível e, enquanto *númeno*, é sujeito ativo na determinação da sua lei de ação⁹⁹.

Se por um lado o homem pode determinar suas próprias ações a partir de causas sensíveis (empíricas), por outro lado ele não necessita fazê-lo, já que dispõe propriamente de uma causalidade inteligível para isso, a saber, a razão

⁹⁴ CRP, B XXVII-XXVIII; trad. port. p. 26.

⁹⁵ Cf. CRP, B 566-7; trad. port. p. 466.

⁹⁶ CRP, B 567; trad. port. pp. 466-7.

⁹⁷ Essa capacidade de o homem poder determinar sua própria vontade, sem influência alguma de elementos da sensibilidade, torna-o livre, autônomo e pertencente ao mundo inteligível, e quando determina sua vontade a partir de elementos exteriores à razão pura, torna-o não livre, heterônomo e pertencente ao mundo sensível. A capacidade de o homem poder determinar sua própria vontade sem influência externa alguma é o que Kant chama de *liberdade prática*. Sobre isso, ver Seção 1.5 *infra*.

⁹⁸ CRP, B 569; trad. port. p. 467.

⁹⁹ Cf. CRP, B 568-9; trad. port. pp. 467-8.

prática pura. Nesse sentido é pertinente o vínculo estabelecido por Kant entre a liberdade transcendental (independência da sensibilidade) enquanto momento prévio para chegar à liberdade prática: “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática”¹⁰⁰. Enquanto a liberdade transcendental consiste na independência do arbítrio de tudo o que é empírico, a liberdade prática consiste na autonomia da vontade, isto é, na autodeterminação da vontade pelo sujeito agente. A independência do arbítrio frente aos impulsos sensíveis na determinação da vontade, Kant chama também de *liberdade negativa*, e a capacidade de a razão prática pura estabelecer para si mesma as leis do agir, o autor chama de *liberdade positiva*¹⁰¹. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o autor esclarece que o conceito *negativo* de liberdade é infecundo para conhecer a sua essência, mas que daquele conceito *negativo* “decorre um conceito *positivo* desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo”¹⁰², que corresponde à ideia de autonomia, ou seja, à capacidade da vontade de estabelecer leis para si mesma.

Enquanto o homem age afetado por móveis sensíveis, seu arbítrio é determinado por impulsos sensíveis e, por conseguinte, seu agir não é livre. Em tais condições, segundo Kant, todas as ações podem ser explicadas por leis naturais e, portanto, não há liberdade:

se pudéssemos investigar até ao fundo todos os fenômenos do seu arbítrio, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos prever com certeza e que não pudéssemos reconhecer como necessária a partir das condições que a precedem. Em relação a este caráter empírico não há, pois, liberdade¹⁰³.

Quando, porém, o homem determina seu agir pela razão prática pura, isto é, sem qualquer influência de móveis sensíveis, seu arbítrio torna-se efetivamente livre. Segundo Kant, o arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, pois pode ser afetado por impulsos sensíveis (patologicamente afetado), mas seu arbítrio é também “um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si,

¹⁰⁰ CRP, B 563; trad. port. p. 464.

¹⁰¹ Cf. CRPr, A 58-9; trad. port. p. 45.

¹⁰² FMC, BA 97; trad. port. p. 93.

¹⁰³ CRP, B 577-8; trad. port. p. 473.

independentemente da coação dos impulsos sensíveis”¹⁰⁴. Contudo, nossa vontade só será efetivamente livre quando não for patologicamente afetada, isto é, quando não for afetada por impulsos sensíveis podendo iniciar assim “*espontaneamente* os seus efeitos no mundo dos sentidos”¹⁰⁵.

A determinação das ações por causas inteligíveis (razão prática pura) faz com que o sujeito agente seja capaz de determinar a sua própria vontade segundo as leis da liberdade. Em tal situação a razão prática pura determina a vontade e, conseqüentemente, inicia uma ação sem que essa tenha uma causa anterior, como no caso da série pertencente à causalidade natural. Sem a causalidade inteligível todos os eventos do mundo natural seriam regidos e determinados plenamente de modo mecânico-causal e não haveria espaço algum para se falar de liberdade nem de responsabilidade moral. Pelo fato do sujeito agente ser capaz de determinar sua ação (autonomia) a partir da razão prática pura, ele se torna pertencente ao mundo inteligível (*númeno*) e suas escolhas são determinadas pela razão prática pura com absoluta independência de qualquer influência sensível.

A esfera da *prática*, portanto, é o domínio no qual se compreende como conservada a liberdade como ideia necessária da razão. Sem a liberdade, todas as ações do homem se compreenderiam sob o domínio do *arbitrium brutum*, segundo o qual todas as ações são patologicamente necessitadas, isto é, sempre determinadas por impulsos sensíveis¹⁰⁶. Na medida em que o homem é capaz de determinar a sua vontade segundo princípios da razão prática pura, isto é, com absoluta independência de qualquer influência sensível, tem se aí o conceito de liberdade prática que, segundo Kant, encontra seu fundamento na liberdade transcendental¹⁰⁷. Cabe agora compreender de que modo é desenvolvida a *liberdade prática* a partir da sua fundação na liberdade transcendental¹⁰⁸.

¹⁰⁴ CRP, B 562; trad. port. p. 463.

¹⁰⁵ CRP, B 569; trad. port. p. 468.

¹⁰⁶ Cf. CRP, B 562; trad. port. p. 463.

¹⁰⁷ Cf. CRP, B 561; trad. port. p. 463.

¹⁰⁸ Note-se que não foram adotados muitos elementos da exposição moral trazida no capítulo d' *O Cânone da Razão Pura*, pelo fato de Kant apresentar ali definições desconhecidas com o que ele desenvolveu anteriormente na *Crítica da Razão Pura* ao afirmar, por exemplo, que a liberdade prática pode ser conhecida por experiência (cf. CRP, B 831; trad. port. 638). Segundo H. Alisson (1992, p. 482), diferentes intérpretes sustentam teorias distintas e incompatíveis sobre a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática no âmbito da *Dialética Transcendental* e d' *O Cânone da Razão Pura*. Para tais autores, a explicação d' *O Cânone da Razão Pura* seria pré-crítica enquanto que a explicação da *Dialética Transcendental* seria plenamente crítica e em

1.5. A *realidade* da ideia de liberdade

Do que se viu até aqui, pode-se afirmar que toda tentativa de se conhecer algo que está para além dos fenômenos por meio do emprego dos conceitos puros do entendimento é impossível. Esse é o resultado negativo da *crítica*. As categorias, como conceitos puros do entendimento, permanecem vazias enquanto não receberem a matéria da sensibilidade. Assim, o entendimento só pode fazer um uso empírico e jamais um uso transcendental dos seus conceitos *a priori*. Com efeito, tais conceitos jamais podem ser aplicados a coisas em si mesmas (*númenos*)¹⁰⁹. Com a *crítica* compreendeu-se que o entendimento (razão teórica) não deve ultrapassar os limites da experiência possível. Não obstante isso, Kant afirma que “a razão, por uma tendência da sua natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e aventurar-se num uso puro, graças a simples ideias”¹¹⁰. Conforme visto acima, não há contradição em se pensar ideias que transcendem o mundo empírico. Tal é o caso da ideia de liberdade que, como uma ideia necessária da razão pura (ideia transcendental), tem de ser pensada.

A liberdade é uma ideia da razão (objeto inteligível) e, como tal, não pode ser efetivamente conhecida, pois o conhecimento pressupõe o uso das categorias do entendimento e isso está limitado aos objetos da sensibilidade. Por sua vez, visto que a razão prática pura é capaz de determinar a vontade do sujeito agente sem influência alguma da sensibilidade, prova-se não só que a razão pura é prática, mas também a *realidade* da ideia de liberdade. Segundo Kant, neste domínio “a palavra *realidade*, que no conceito da coisa soa diferentemente de *existência* no conceito de predicado”¹¹¹, não corresponde à categoria de realidade na esfera teórica¹¹². Segundo a interpretação de H. Caygill, se a palavra *realidade* fosse assim usada, “estaria sendo ampliada, de forma ilegítima, para além das fronteiras de sua correta jurisdição, as quais são estabelecidas pelos limites da

concordância com os escritos éticos tardios, especialmente a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*. A abordagem de O *Cânone da Razão Pura* é acusada de pré-crítica pelo fato de Kant admitir ali a possibilidade de um *conhecimento* da liberdade prática. Não obstante isso, H. Allison (1992, pp. 476-83) entende que não existe uma diferença substancial sobre a abordagem feita acerca do conceito de liberdade transcendental e liberdade prática no âmbito dos dois textos da *Crítica da Razão Pura*.

¹⁰⁹ Cf. CRP, B 297-8; trad. port. p. 259.

¹¹⁰ CRP, B 825; trad. port. p. 634.

¹¹¹ CRP, 625; trad. port. p. 503.

¹¹² Cf. B 182; trad. port. p. 184.

experiência possível" ¹¹³. Nesse sentido, no âmbito da filosofia prática kantiana deve-se compreender o conceito de *realidade* no sentido de *efetividade*.

Segundo Kant, o conhecimento do incondicionalmente prático deve começar pela lei moral e não pela liberdade ¹¹⁴, pois a lei moral, segundo Kant, é a condição de possibilidade através da qual podemos nos tornar conscientes da liberdade, visto que se a lei moral não fosse antes pensada na nossa razão, não se poderia de modo algum pensar a liberdade ¹¹⁵. Na interpretação de V. Rohden, "se não tivéssemos consciência de nenhuma lei moral, também não saberíamos nada da nossa liberdade" ¹¹⁶. É nesse sentido que Kant afirma que a liberdade é "a *ratio essendi* [*razão de ser*] da lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* [*razão de conhecer*] da liberdade" ¹¹⁷. Em outras palavras, a liberdade é a *razão de ser* (*ratio essendi*) das determinações práticas (lei moral), pois sem a liberdade não haveria lei moral, mas a lei moral é *razão de conhecer* (*ratio cognoscendi*) da liberdade, já que através da lei moral nos tornamos conscientes da liberdade.

Dentro dessa perspectiva, a liberdade está numa estrita relação de interdependência para com a lei moral: "a liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma à outra" ¹¹⁸. A realidade da liberdade é provada pelo fato de a razão prática pura determinar a nossa vontade e, neste sentido, já pela simples consciência moral temos acesso à efetividade da moralidade: "se ela [a razão], como razão pura, é realmente prática, prova assim a sua realidade e a dos seus conceitos pelo mesmo fato, e é vão todo o sofismar contra a possibilidade de ela ser prática" ¹¹⁹.

Na passagem do texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* para a *Crítica da Razão Prática* Kant trouxe uma mudança de estratégia para demonstrar a posse do conceito de liberdade, a saber, no primeiro, pela tentativa de dedução pura do conceito de liberdade ¹²⁰ e, no segundo, pela admissão conclusiva

¹¹³ CAYGILL, 2000, p. 274 – verbete *realidade*.

¹¹⁴ Cf. CRPr A 53; trad. port. p. 41.

¹¹⁵ Cf. CRPr, A 5 – nota; trad. port. p. 12.

¹¹⁶ ROHDEN, 1981, p. 40.

¹¹⁷ CRPr, A 5 – nota; trad. port. p. 12.

¹¹⁸ CRPr, A 52; trad. port. p. 41.

¹¹⁹ CRPr, A 3; trad. port. p. 11.

¹²⁰ Na Terceira Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant investe na tentativa de deduzir a liberdade, em analogia com o procedimento dedutivo das categorias puras do entendimento, na *Crítica da Razão Pura*.

de que tal conceito assenta num fato, o único fato da razão (*Faktum der Vernunft*), imediatamente acessível à consciência prática. Segundo Kant,

à consciência desta lei fundamental [a lei moral] pode chamar-se um fato (*Faktum*) da razão, porque não se pode deduzi-la com sutileza de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente), mas porque ela se nos impõe por si mesma como uma proposição sintética *a priori* que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica ¹²¹.

A justificação da posse do conceito de liberdade mediante o argumento do *fato da razão* mantém em consonância a relação de interdependência entre lei moral e liberdade, cuja possibilidade não podia ser explicada de outro modo. Dada a relação de interdependência entre liberdade e lei moral ¹²² e uma vez demonstrada a realidade (efetividade) da lei moral a partir da liberdade, através disso fica demonstrado "não só a possibilidade, mas também a realidade [da liberdade] em seres que reconhecem esta lei como para eles obrigatória" ¹²³.

Segundo Kant, enquanto a razão teórica tem a ver com o conhecimento dos objetos que podem ser dados ao entendimento por meio de intuições sensíveis, "a razão prática não tem a ver com objetos para os *conhecer*, mas com a sua própria faculdade de *torná-los reais*" ¹²⁴. Nesse sentido, visto que o *fato da razão* (como consciência da lei moral) não pode ser encontrado em nenhuma experiência nem ser obtido a partir de um procedimento dedutivo, ele só pode ser explicado mediante um acesso imediato. Daí que a consciência da lei moral se impõe por si mesma como um *fato da razão*. Em vista de a razão prática pura determinar a vontade, orientamos nosso agir por uma causalidade que só é acessível inteligivelmente, tornando-nos assim conscientes da lei moral imediatamente por essa autodeterminação pela causalidade inteligível (causalidade por liberdade). Nesse sentido, segundo Kant, a consciência da lei moral é um fato inegável (*Unleugbar Faktum*) da razão ¹²⁵.

Tendo mostrado que a razão pura no uso prático demonstra a realidade do conceito de liberdade como fundamento da moralidade, cabe enfatizar o lugar sistemático da liberdade na filosofia moral kantiana. A liberdade, segundo

¹²¹ CRPr, A 55-6; trad. port. p. 43.

¹²² Cf. CRPr, A 52; trad. port. p. 41.

¹²³ CRPr, A 82; trad. port. p. 60.

¹²⁴ CRPr, A 160; trad. port. p. 105.

¹²⁵ Cf. CRPr, A 56; trad. port. p. 44.

Kant, "constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura" ¹²⁶, e nesta medida "sua realidade é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática" ¹²⁷. Dentro desta perspectiva, no capítulo seguinte serão apresentados os principais elementos constitutivos da filosofia moral de Kant, mostrando que o imperativo categórico e os demais princípios a ele vinculados têm validade necessária e universal, visto assentarem em bases absolutamente racionais (*a priori*).

¹²⁶ CRPr, A 4; trad. port. p. 12.

¹²⁷ CRPr, A 4; trad. port. p. 12.

Capítulo 2

A TEORIA KANTIANA DE UMA FILOSOFIA MORAL PURA

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que, no que se refere à natureza, a experiência pode nos dar a regra (conceitos empíricos) e é fonte da verdade, mas, no que se refere às leis morais, “a experiência é (infelizmente!) a mãe da aparência e é altamente reprovável extrair as leis acerca do que *devo fazer* daquilo *que se faz* ou querer reduzi-las ao que é feito”¹. Portanto, o princípio da moralidade, bem como toda a filosofia moral, deve se distinguir de tudo o que é empírico e, aplicada ao homem, deve fornecer-lhe leis *a priori*. Nesse sentido, o objetivo do presente capítulo consiste em apresentar sinteticamente os principais elementos constitutivos da teoria kantiana de fundamentação racional da ética. Compreender-se-á que o princípio supremo da moralidade bem como os deveres nele fundamentados são estabelecidos de modo *a priori*, isto é, sem influência alguma de elementos exteriores à razão pura. Como tais, os deveres morais fundamentados no princípio da razão pura têm validade necessária e universal, o que faz com que não haja espaço algum para exceções. Com efeito, o que é um dever com base no princípio supremo da moralidade é algo que deve ser seguido sempre independentemente das circunstâncias concretas das ações. Entretanto, essa impossibilidade de exceções aos deveres morais fundamentados na razão pura com absoluta independência das circunstâncias concretas das ações faz com que a teoria moral de Kant seja acusada por V. Hösle de insensível e inaplicável na prática.

2.1. A *Dissertação de 1770* e o terreno próprio da filosofia moral

Na *Dissertação acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, mais conhecida como *Dissertação de 1770*, Kant já deixou claro que a filosofia moral e os conceitos morais devem ser abordados sob um viés *metafísico*, isto é, por uma filosofia pura, que não recebe nem busca nada na

¹ CRP, B 375; trad. port. p. 312.

experiência sensível ². Ao falar do conceito de *mundo*, Kant afirma que essa investigação precisa ser feita em dois níveis, ou seja, no nível da sensibilidade e no nível do entendimento: “sendo dadas as partes, uma coisa é o conceber a *composição* do todo [mundo] por meio de uma noção abstrata do entendimento, outra o *elaborar* esta *noção* geral como um certo problema da razão, mediante a faculdade do conhecer sensitiva” ³. Nesse sentido, a investigação acerca do conceito de *mundo* pode ser feita a partir da *razão* mediante o conceito de composição em geral e, por conseguinte, mediante as ideias universais do entendimento, ou a partir do *entendimento* mediante a síntese das intuições sensíveis. No primeiro caso, o conceito de mundo é abordado sem influência alguma da sensibilidade e, no segundo caso, a partir das impressões oriundas da sensibilidade ⁴.

As representações pensadas sensitivamente só são possíveis mediante a existência de objetos sensíveis (fenômenos). Já as representações intelectuais (*númenos*) não possuem influência alguma da sensibilidade e contém somente o que é acessível pela razão. Assim, diferentemente das representações pensadas sensitivamente, as representações intelectuais não possuem relação alguma com a sensibilidade ⁵: “no que respeita aos conceitos intelectuais propriamente ditos [...], eles são dados pela própria natureza do entendimento e nem são abstraídos de qualquer uso dos sentidos, nem contêm forma alguma de conhecimento sensitivo enquanto tal” ⁶. Nesse sentido as representações intelectuais são representações puras, dado que têm sua origem única e exclusivamente na razão pura.

A distinção entre o conhecimento puramente inteligível em relação ao conhecimento baseado em conceitos empíricos acabou demarcando, segundo Kant, o terreno da *metafísica*. A metafísica em geral é definida como sendo “a filosofia que contém os *primeiros princípios* do uso do *entendimento puro* [...]. Na metafísica não se encontram princípios empíricos; os conceitos que nela se apresentam não devem procurar-se nos sentidos, mas sim na própria natureza do entendimento puro” ⁷.

² Cf. DI, Seção II, §§ 8-9; trad. port. pp. 47-8.

³ DI, Seção I, § 1; trad. port. p. 33.

⁴ Cf. DI, Seção I, § 1; trad. port. pp. 33-4.

⁵ Das representações intelectuais fazem parte os *númenos* e das representações sensíveis fazem parte os *fenômenos*. Enquanto o *númeno* “não deve ser concebido por meio das representações extraídas das sensações” (DI, Seção II, § 10; trad. port. p. 50), os fenômenos são “todas aquelas coisas que se referem como objetos aos nossos sentidos” (DI, Seção II, § 12; trad. port. p. 50).

⁶ DI, Seção II, § 6; trad. port. p. 46.

⁷ DI, Seção II, § 8; trad. port. pp. 47-8.

Esse é também, segundo Kant, o terreno próprio da filosofia moral, pois os conceitos morais “são conhecidos, não pela experiência, mas pelo próprio entendimento puro”⁸. Dessa maneira, os conceitos morais não devem ser buscados em princípios empíricos, isto é, em conceitos oriundos das impressões dos sentidos, mas em conceitos que provém da razão pura.

Portanto, do mesmo modo que a metafísica, também a filosofia moral tem já seu terreno demarcado pelas considerações feitas pelo autor no âmbito da *Dissertação de 1770*. O terreno próprio dos conceitos morais não é o da experiência sensível e dos fenômenos, mas sim o da filosofia pura⁹: “a *filosofia moral*, na medida em que estabelece os primeiros *princípios de discernimento*, é conhecida apenas por meio do entendimento puro e pertence ela mesma à filosofia pura”¹⁰.

O terreno próprio da filosofia moral é também demarcado no *Prefácio da Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, no qual Kant apresenta uma classificação das ciências puras¹¹. O conhecimento racional é, segundo o autor, ou formal ou material. A filosofia puramente formal, que se ocupa apenas com a forma do entendimento e da razão em si mesma, chama-se Lógica. A filosofia material (*materiale Philosophie*), “que se ocupa com determinados objetos e com as leis a que estes estão submetidos”¹², compreende a Física e a Ética. Por *filosofia material* Kant não entende aqui *filosofia empírica*, que encontra seu fundamento na experiência sensível, mas a filosofia que não é puramente formal (como a Lógica) e que se ocupa com as *leis* que regem determinados objetos (natureza ou costumes). Esse é o caso da *Física* e da *Ética*, sendo que a primeira se ocupa com as *leis da natureza* enquanto que a segunda se ocupa com as *leis da liberdade*¹³.

Enquanto a *Lógica* não se ocupa com objetos, apenas com a forma do entendimento, não possui uma parte empírica. A *Filosofia natural (Física)* e a

⁸ DI, Seção II, § 7; trad. port. p. 47. Observe-se que, na *Dissertação de 1770*, Kant fala da possibilidade do *conhecimento* dos conceitos morais. Com a *Crítica da Razão Pura* (1781), porém, compreende-se que os conceitos morais não podem ser conhecidos, pois não possuem realidade objetiva. Até é possível falar-se num *conhecimento prático* acerca da liberdade e da lei moral, por exemplo, mas não um conhecimento teórico, pois tal conhecimento pressupõe a existência das respectivas intuições sensíveis (sobre isso, ver Seção 1.5 supra).

⁹ Com a concepção de que a filosofia moral não está assentada em princípios da sensibilidade, Kant se posiciona desde já contra o pensamento de Epicuro, de Shaftesbury e de todos aqueles que os seguiram na ideia de que o critério de fundamentação do agir moral tem sua base no sentimento de dor e de prazer, ou seja, em princípios empíricos (cf. DI, Seção II, § 9; trad. port. p. 49).

¹⁰ DI, Seção II, § 9; trad. port. p. 49.

¹¹ Cf. FMC, BA III-V; trad. port. pp. 13-4.

¹² FMC, BA III-IV; trad. port. p. 13.

¹³ Cf. FMC, BA IV-V; trad. port. p. 14.

Filosofia moral (Ética), por sua vez, possuem uma parte empírica e uma parte puramente racional ¹⁴. A parte que se baseia em princípios da experiência, chama-se *filosofia empírica*, e a que se ocupa de princípios puramente racionais (*a priori*), chama-se *filosofia pura* ¹⁵. Segundo Kant, a parte empírica da *Filosofia moral* é denominada *antropologia prática* e esta tem de ser precedida pela filosofia moral pura (*metafísica dos costumes*) ¹⁶.

A *filosofia pura*, que se ocupa de determinados objetos (natureza ou costumes) e procura estabelecer de modo *a priori* as leis a que estes objetos estão submetidos, chama-se *metafísica*. Esta, por sua vez, pode ser de dupla ordem: a *metafísica da natureza*, que se ocupa das leis segundo as quais tudo acontece (leis da natureza), e a *metafísica dos costumes*, que se ocupa das leis segundo as quais tudo deve acontecer ¹⁷. Cabe, portanto, à *metafísica dos costumes*, ou simplesmente *filosofia pura* relacionada às leis da liberdade, a determinação daquilo que Kant chamará de *princípio supremo da moralidade*. Antes, porém, de se apresentar e mostrar em que consiste o referido princípio, é preciso expor as razões pelas quais Kant entende o estabelecimento de tal princípio como necessário.

2.2. A necessidade de um princípio *a priori* da moralidade

Se a primeira *Crítica* mostrou que é somente pela razão pura que se pode alcançar um conhecimento seguro, isto é, um conhecimento que seja necessário e universal ¹⁸, este é também o caminho adotado por Kant para

¹⁴ A parte empírica da filosofia moral é denominada *antropologia prática* e esta, segundo Kant, tem de ser precedida pela filosofia moral pura (*metafísica dos costumes*) (cf. FMC, BA V-VII; trad. port. pp. 14-5). Cabe destacar que Kant jamais escreveu uma *antropologia prática*. Não obstante isso, conforme R. Aramayo, parte do conteúdo que caberia numa *antropologia prática* está contemplado em sua *Doutrina da Virtude*. Nas palavras do intérprete, a *Doutrina da Virtude* "representa a descida ao inferno da casuística por parte do formalismo ético. Nestas páginas se tem a oportunidade de comprovar como a moral kantiana encara questões tão pontuais como o incesto e a homossexualidade, a gula, o desejo de vingança ou os deveres para com os animais. Podem, portanto, preparar-se para desfrutar todos aqueles que sempre acharam falta desta concreção nas obras do Kant ético" (ARAMAYO, 1988, p. 25). E ademais, afirma o intérprete, no que diz respeito às questões casuísticas, o texto *Lições de Ética* é mais rico ainda do que a *Doutrina da Virtude* (cf. ARAMAYO, 1988, p. 25).

¹⁵ A distinção entre filosofia empírica e filosofia pura aparece já na *Crítica da Razão Pura*: "toda a filosofia é ou conhecimento pela razão pura ou conhecimento racional extraído de princípios empíricos. O primeiro chama-se filosofia pura, o segundo, filosofia empírica" (CRP, B 868; trad. port. p. 662).

¹⁶ Cf. FMC, BA V-VII; trad. port. pp. 14-5.

¹⁷ Cf. FMC, BA III-V; trad. port. pp. 13-4.

¹⁸ Cf. CRP, B 4; trad. port. p. 38.

estabelecer o princípio supremo da moralidade e os fundamentos de toda a sua teoria moral. Se, para Kant, tem de haver uma teoria moral que possa ser válida para todos os seres racionais, essa tem de estar ancorada na razão prática pura, independente de qualquer elemento da sensibilidade. Uma teoria moral na qual a experiência é elemento determinante não alcança necessidade nem universalidade, que são as características marcantes de um princípio moral puro (*a priori*). Por conseguinte, um princípio moral que deve servir de fundamento último para a determinação do agir moral deve ser estabelecido de modo *a priori* pela razão pura. Esse é, pois, o objetivo de Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, qual seja, o de “buscar e fixar o *princípio supremo da moralidade*”¹⁹.

O princípio supremo da moralidade vale, segundo Kant, “para todos os seres racionais na medida em que eles, em geral, têm uma vontade, isto é, uma faculdade de determinar a sua causalidade pela representação de regras, por conseguinte, enquanto são capazes de ações segundo princípios [...] práticos *a priori*”²⁰. Nesse sentido, o princípio supremo da moralidade vale para todos os seres que possuem razão e vontade, o que inclui seres racionais finitos e infinitos. Entretanto, em última instância, o princípio da moralidade vale apenas para seres racionais finitos e não para um possível ser racional infinito. Isso se explica pelo simples fato de que os seres finitos não possuem uma vontade santa e, por conseguinte, podem agir segundo máximas não condizentes com a lei moral. Em razão disso, o princípio supremo da moralidade deve funcionar como um imperativo que ordena o agir de modo categórico. O mesmo princípio da moralidade poderia valer também para um *ser infinito* enquanto inteligência suprema. Contudo, segundo Kant, no *ser infinito* o livre arbítrio é representado como incapaz de qualquer máxima que não sirva também de lei objetiva. Consequentemente, todas as suas máximas de ação estão sempre em plena conformidade com a lei objetiva do querer²¹. Essa ideia da vontade santa, própria de um ser infinito, segundo Kant, é uma ideia prática que deve servir como um arquétipo (*Urbild*) a ser buscado permanentemente pelos seres finitos dotados de razão e vontade, isto é, pelos homens²².

¹⁹ FMC, BA XV; trad. port. p. 19.

²⁰ CRPr, A 57; trad. port. p. 44.

²¹ Cf. CRPr, A 57-8; trad. port. pp. 44-5.

²² O esforço constante na tentativa de alcançar esta vontade santa, num progresso ao infinito, constitui o que Kant chama de *virtude* (cf. CRPr, A 58; trad. port. p. 45).

A questão que agora se coloca é: será que é necessário o estabelecimento de um princípio supremo da moralidade? As pessoas já não agem segundo determinados costumes e normas de maneira que tal tarefa se torna injustificável e, conseqüentemente, sem maiores contribuições para o agir humano?

Kant não só reconhece que o entendimento comum humano (*den gemeinen Menschenverstand*) já sabe de maneira geral o que é certo ou errado, mas, mais do que isso, ele próprio adota também como ordem de exposição, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, percorrer primeiramente “o caminho analiticamente do conhecimento vulgar [*gemeinen Erkenntnisse*] para a determinação do princípio supremo desse conhecimento, e em seguida [...], sinteticamente, do exame deste princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar onde se encontra a sua aplicação”²³. Cabe observar que quando o autor enuncia que, na *Fundamentação*, parte primeiramente do *conhecimento comum para a determinação do princípio supremo da moralidade*, não está afirmando que irá extrair o princípio da moralidade (*lei moral*) daquilo que é um costume ou prática habitual e que é observável nas relações dos homens em sociedade, mas que tal princípio já se manifesta, mesmo que não explicitamente, nas ações da razão humana comum (*die gemeine Menschenvernunft*)²⁴. Se Kant visasse extrair o princípio da moralidade dos inúmeros exemplos das ações costumeiras dos homens em sociedade, isso deporia contra o seu projeto de estabelecer um princípio supremo da moralidade, uma vez que tal princípio não alcançaria necessidade nem universalidade. Tais características, além de serem as marcas de um conhecimento seguro²⁵, são também as marcas próprias de um princípio que tem de servir de base para a determinação dos deveres morais válidos para todos os seres racionais.

Segundo Kant, por mais que os homens já se conduzam de acordo com determinados costumes, a partir dos quais determinam o que é certo ou errado, “os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento”²⁶. Esse é o motivo pelo qual se justifica o estabelecimento de tal princípio. Sem um princípio supremo da moralidade, os homens carecem de um parâmetro efetivo e seguro para a determinação do agir moral. Dentro dessa perspectiva, o autor afirma que é preciso

²³ FMC, BA XVI; trad. port. pp. 19-20.

²⁴ Cf. FMC, BA 17; trad. port. p. 33.

²⁵ Cf. CRP, B4; trad. port. p. 38.

²⁶ FMC, BA X; trad. port. p. 16.

primeiro definir-se “o *fundamento* da doutrina dos costumes na metafísica, para depois, uma vez ela firmada solidamente, torná-la *acessível* pela popularidade”²⁷.

Na compreensão de Kant, sem a determinação do princípio supremo da moralidade fundado na razão pura, não haveria como distinguir o conhecimento comum (*gemeinen Erkenntnis*) do conhecimento filosófico no que diz respeito às questões morais²⁸. Além disso, sem uma metafísica dos costumes para estabelecer solidamente o princípio supremo da moralidade, seria impossível “fundar os costumes sobre os seus autênticos princípios e criar através disto disposições morais e implantá-las nos ânimos para o bem supremo do mundo”²⁹. Assim, estabelecido o princípio da moralidade de modo *a priori* pela razão pura, o mesmo tem de poder servir de base para *fundar os costumes*, ou seja, tem de poder servir de critério para a determinação dos deveres morais universais.

Cabe, então, à *filosofia pura* estabelecer o princípio supremo da moralidade a partir do qual os homens possam determinar com segurança seu agir moral. Que tenha de existir uma pura filosofia moral que seja completamente depurada de tudo o que é empírico provém, segundo o autor, da ideia comum do dever e das leis morais: “Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta”³⁰. Portanto, o princípio supremo da moralidade não deve ser buscado em elementos da experiência, mas única e exclusivamente na razão pura, sem o que não poderia servir de base para o estabelecimento de leis morais:

o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se basear em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral³¹.

A ideia de que o princípio supremo da moralidade deve ser buscado de maneira absolutamente *a priori* na razão pura é reforçada na *Crítica da Razão Prática* (1788) quando Kant trata da *Lei fundamental da razão pura prática*. Nessa

²⁷ FMC, BA 30-1; trad. port. p. 43.

²⁸ Cf. FMC, BA 30; trad. port. p. 43.

²⁹ FMC, BA 35; trad. port. p. 47.

³⁰ FMC, BA VIII; trad. port. p. 15.

³¹ FMC, BA VIII; trad. port. pp. 15-6.

parte da obra, ele afirma que “a regra prática ³² é, pois, incondicionada, por conseguinte, apresentada *a priori* como uma proposição categoricamente prática, mediante a qual a vontade é de um modo absoluto e imediato objetivamente determinada” ³³. Isto significa que o princípio supremo da moralidade deve ser estabelecido de maneira imediata pela razão pura, isto é, sem influência alguma da sensibilidade, determinando imediatamente a vontade. A experiência sensível não pode exercer qualquer influência no estabelecimento do princípio supremo da moralidade, pois possibilitaria no máximo a apresentação de um princípio empiricamente condicionado sendo que, deste modo, a pretensão de fornecer um princípio moral que tenha validade necessária e universal ficaria relegada ao insucesso. Antes, porém, de apresentar o referido princípio precisamos ainda precedê-lo com a exposição do conceito de *dever*, pois, segundo Kant, a lei da razão pura prática é o princípio que o representa ³⁴.

2.3. O conceito de dever e sua relação com as inclinações

Para apresentar o conceito de *dever* moral e o princípio que o representa, Kant parte, na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, do conceito de *boa vontade* que, segundo o autor, está contido no conceito de *dever* ³⁵. A *boa vontade* é definida como sendo a única coisa absolutamente boa neste mundo, de modo que os *talentos do espírito* (discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar etc.), as *qualidades do temperamento* (coragem, decisão, constância de propósito, autodomínio, calma etc.) e os *dons da fortuna* (poder, honra, saúde etc.), que em geral são coisas boas e desejáveis, podem tornar-se moralmente maus e prejudiciais se a vontade unida a elas não for boa. Todas essas qualidades são, segundo Kant, até favoráveis à boa

³² Kant usa aqui a expressão *regra prática* (*praktische Regel*) no sentido de *lei fundamental da razão prática pura*, ou seja, como princípio supremo da moralidade, válido de maneira necessária e universal. Segundo Caygill, em sua filosofia prática Kant apresenta dois sentidos de *regra prática*, uma como *condição* e outra como *processo*: “uma *regra prática* é discutida num contexto como condição do que devemos fazer [...] e num outro como o que é aplicado numa *regra da habilidade* a fim de se atingir um determinado fim” (CAYGILL, 2000, p. 277 - verbete *regra*). No contexto da citação acima, *regra prática* deve ser entendida como condição do que devemos fazer para determinar uma vontade humana a agir com mérito moral.

³³ CRPr, A 55; trad. port. pp. 42-3.

³⁴ Cf. FMC, BA 14; trad. port. p. 31.

³⁵ Cf. FMC, BA 1-2; trad. port. pp. 21-2.

vontade, mas não são absolutamente boas, pois, sem os princípios duma boa vontade, podem tornar-se extremamente más ³⁶.

A *boa vontade*, de acordo com Kant, não é boa pelo que ela promove ou permite alcançar; ela é boa em si mesma, pelo simples *princípio do querer*, isto é, sem estar ligada a qualquer finalidade que vá além dela mesma ³⁷. A utilidade ou inutilidade nada podem acrescentar à boa vontade, pois ela tem em si mesmo seu pleno valor: “considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo [...] da soma de todas as inclinações” ³⁸. Para o autor, essa *vontade*, que é boa em si mesma, não é o único bem nem o bem total, mas o bem supremo e condição de tudo o mais, inclusive de toda a aspiração de felicidade ³⁹. Contudo, enquanto a determinação da felicidade é algo empiricamente condicionado, a determinação da boa vontade cabe única e exclusivamente à razão. A razão é, portanto, a faculdade prática que exerce influência sobre a vontade para torná-la boa em si mesma, isto é, sem que seja considerada boa por qualquer intenção ou utilidade que possa representar ⁴⁰.

Os conceitos de *dever* e de *boa vontade*, segundo Kant, estão intrinsecamente ligados de modo que nenhuma ação pode ser dita absolutamente boa se não estiver de acordo com as características de uma *boa vontade* ⁴¹. Esse é o caso das ações *por dever*, que são aquelas ações que são boas por si mesmas, pois não estão acompanhadas por inclinação imediata ou intenção egoísta alguma. As ações *por dever* são aquelas que estão em plena conformidade com a ideia da *boa vontade*. Algo diferente acontece com as ações nomeadas *contrárias ao dever* e com as ações simplesmente *conformes ao dever*. Para esclarecer o conceito de *dever*, Kant deixa de examinar as ações *contrárias ao dever*, pois “nelas nem sequer se põe a questão de saber se foram praticadas *por dever*, visto estarem até em contradição com ele” ⁴²; em outras palavras, estão em absoluta discordância com os princípios da boa vontade e, por isso, constituem uma negação clara e absoluta do conceito de *dever*.

³⁶ Cf. FMC, BA 2; trad. port. p. 22.

³⁷ Cf. FMC, BA 3; trad. port. p. 23.

³⁸ FMC, BA 3; trad. port. p. 23.

³⁹ FMC, BA 7; trad. port. pp. 25-6.

⁴⁰ Cf. FMC, BA 5-7; trad. port. pp. 24-6.

⁴¹ Cf. FMC, BA 8; trad. port. p. 26.

⁴² FMC, BA 8; trad. port. p. 26.

As ações *conformes ao dever*⁴³, por sua vez, são aquelas realizadas por *inclinação imediata* ou por alguma *intenção egoísta*. Essas não representam uma *negação* do conceito de dever, mas também não são expressão plena do *dever*, pois sua realização não está ancorada nos princípios da *boa vontade*. Como exemplo de ação com *intenção egoísta*, Kant menciona o caso do merceiro que decide não subir os preços ao comprador inexperiente, pois, mediante a prática de preços uniformes, independentemente de quem seja o comprador, o comerciante visa não perder clientes num futuro próximo⁴⁴.

Como exemplo de ação com *inclinação imediata*, Kant menciona o caso da conservação da vida⁴⁵ e da busca da felicidade própria⁴⁶. Todas as pessoas têm, segundo o autor, uma inclinação imediata para conservar sua própria vida, bem como uma inclinação imediata para buscar sua própria felicidade. Assim, conservar cada qual sua vida não tem, de maneira geral, qualquer valor intrínseco, e sua máxima não exprime qualquer valor moral. Contudo, diz Kant⁴⁷, quando as contrariedades fazem com que o sujeito perca totalmente o gosto pela vida, desejando a morte, mas, mesmo assim, este decide conservá-la, não por inclinação ou medo, mas por dever, tal ação pode ser dita *por dever* e sua máxima permeada de valor moral. Neste caso, a manutenção da vida não se dá em função de uma *inclinação imediata* ou por uma *intenção egoísta*, mas pelo puro dever de conservá-la. A conservação da vida, aqui, é motivada pela razão pura e não por algum elemento contingente ou externo à razão.

Outro exemplo apresentado por Kant para ilustrar a diferença entre uma ação simplesmente *conforme ao dever* e uma ação *por dever* é a prática da caridade⁴⁸. Ser caritativo, diz o autor, é um dever, mas quando se promove a caridade com a intenção de sentir prazer com o contentamento proporcionado aos outros, por mais amável que possa ser a ação, não contém, porém, efetivo valor moral. Uma ação com mérito moral e que merece estima é aquela que se pratica, não por inclinação imediata ou por intenção egoísta, mas aquela que se realiza por puro dever. É a pureza da intenção que faz com que determinada ação possa ser considerada com mérito moral.

⁴³ Cf. FMC, BA 8-9; trad. port. pp. 26-7.

⁴⁴ Cf. FMC, BA 9; trad. port. p. 27.

⁴⁵ Cf. FMC, BA 9-10; trad. port. pp. 27-8.

⁴⁶ Cf. FMC, BA 12; trad. port. p. 29.

⁴⁷ Cf. FMC, BA 9-10; trad. port. pp. 27-8.

⁴⁸ Cf. FMC, BA 10-12; trad. port. pp. 27-29.

Com base no exposto, pode-se dizer que toda ação praticada por inclinação imediata ou por algum estímulo exterior à razão pura é, no máximo, uma ação *conforme ao dever*, mas jamais uma ação *por dever*. Por serem *conformes ao dever*, são ações que podem até ser consideradas boas, pois não estão em contradição com o dever, mas não possuem autêntico valor moral. As únicas ações que possuem autêntico valor moral são aquelas realizadas *por dever*, pois são realizadas pela pura boa intenção, isto é, pela pura *boa vontade*. É, pois, pela *motivação* ou *intenção* que se consegue determinar se uma ação é realizada *conforme ao dever* ou *por dever*. As ações que são realizadas por uma motivação externa à pura boa vontade são ações simplesmente *conformes ao dever*. Já as ações realizadas sem qualquer motivação que esteja para além da pura *boa vontade* são ações *por dever*, e estas possuem pleno valor moral.

Diferente dessa concepção de Kant é o pensamento de seu contemporâneo F. Schiller. Em *Sobre Graça e Dignidade* (1793), F. Schiller afirma que o homem deve combinar prazer e dever e que "a perfeição ética do homem só pode ser esclarecida a partir desta participação da sua inclinação no seu agir moral"⁴⁹. F. Schiller parte da concepção de que a natureza tornou o homem um ser racional e sensível e por isso temos a obrigação de não separar o que ela combinou⁵⁰. Daí o motivo de sua crítica à teoria moral de Kant, pois entende que nela "a ideia do *dever* é exposta com uma dureza diante da qual toda a Graça recua"⁵¹. Contra essa concepção, Kant afirma que não se pode "associar *graça* alguma ao *conceito de dever*, justamente por mor da sua dignidade"⁵². Para Kant, a liberdade do arbítrio tem a qualidade peculiar de não poder ser determinada por móbil algum, a não ser que seja o móbil do puro respeito ao dever contido numa máxima universalizável⁵³. O autor entende que a graça, por ser um conceito empiricamente condicionado, não pode estar ligada ao conceito de dever, mas que a prática da virtude, isto é, do pleno cumprimento das leis morais, "permite muito bem a companhia das *Graças*"⁵⁴.

⁴⁹ SCHILLER, 2008, p. 38.

⁵⁰ Cf. SCHILLER, 2008, p. 39.

⁵¹ SCHILLER, 2008, p. 39. Por *Graça* F. Schiller entende um dom divino concedido extraordinariamente por Deus aos homens como agente individual, isto é, como algo a ser alcançado por *mérito pessoal* (cf. SCHILLER, 2008, p. 20).

⁵² RL, B 11 - nota; trad. port. p. 29 - nota.

⁵³ Cf. RL, B 11-12; trad. port. pp. 29-30.

⁵⁴ RL, B 11 - nota; trad. port. p. 29 - nota.

H. Paton, interpretando Kant, afirma que as inclinações têm um papel importante na vida moral, pois "algumas inclinações, tal como a simpatia natural, ajudam-nos muito a realizar nossos deveres de ações benevolentes, e elas devem ser cultivadas por essa razão" ⁵⁵. Segundo H. Paton, uma ação não deixa de ter valor moral se for acompanhada por prazer ou por um desejo de prazer, apenas deixará de ter valor moral se a ação for realizada por causa do prazer ou para satisfazer determinada inclinação ⁵⁶. Com interpretação semelhante, A. Pavão afirma que "já na FMC [*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*] podem ser encontrados recursos conceituais que permitem a compreensão de que o dever moral não exige a supressão das inclinações" ⁵⁷, apenas que as inclinações não podem ser o princípio de determinação da vontade. Portanto, ao contrário da crítica de F. Schiller, a teoria moral de Kant não despreza absolutamente as inclinações, apenas compreende que as mesmas não podem ser o motivo ou princípio determinante das ações.

As ações *por dever* são, segundo Kant, uma manifestação clara de ações realizadas por pura boa vontade. Como tais, são absolutamente boas e jamais o deixarão de ser. As ações *conformes ao dever*, por sua vez, não são por princípio moralmente más, como acontece com as ações *contrárias ao dever*, porém não possuem mérito moral nem merecem estima por não serem realizadas pela pura *boa vontade*. Tais ações são realizadas por algum motivo exterior à razão pura (por *inclinação imediata* ou por *intenção egoísta*) e, por isso, não podem ser consideradas absolutamente boas, embora estejam em conformidade com o *dever*. As ações *contrárias ao dever* são, por princípio, moralmente más e, por isso, moralmente desprezíveis. O dever moral consiste em não realizá-las ⁵⁸.

As ações praticadas *por dever*, segundo Kant, têm seu valor moral, não no objetivo ou fim que com elas se quer alcançar, mas na *máxima subjetiva* que a determina ⁵⁹. Não depende, portanto, do fim da ação, mas tão "somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada" ⁶⁰. Desse modo, o valor moral da ação não está nos fins que com ela se pode alcançar, mas na *intenção* com a qual se realiza determinada ação.

⁵⁵ PATON, 1971, p. 49.

⁵⁶ Cf. PATON, 1971, p. 50.

⁵⁷ PAVÃO, 2008, p. 10.

⁵⁸ FMC, BA 8; trad. port. p. 27.

⁵⁹ FMC, BA 13; trad. port. p. 30.

⁶⁰ FMC, BA 13; trad. port. p. 30.

Quando se realiza uma ação por inclinação natural ou por algum interesse além da pura *boa vontade*, tal ação não é absolutamente boa e, conseqüentemente, não tem mérito moral. Uma ação absolutamente boa é aquela realizada sem influência alguma da sensibilidade, mas que é motivada pelo princípio da pura *boa vontade*.

A vontade, segundo Kant, pode ser determinada por um princípio *a priori*, que é formal, ou por motivos *a posteriori*, que são materiais (empíricos) ⁶¹. Entretanto, para ser absolutamente boa, a vontade tem de ser determinada por princípios *a priori*, destituídos de todo e qualquer elemento material. Sendo assim, a boa vontade, ao ser a *causa* da realização de ações, faz com que tais ações sejam *por dever*, isto é, ações absolutamente boas. As ações realizadas *por dever* são absolutamente boas, pois são guiadas unicamente pela razão, sem influência externa alguma. Conforme Kant, somente um princípio ou mandamento da razão pura prática pode *ordenar* o agir efetivamente livre, isto é, com absoluta independência dos elementos exteriores à razão pura ⁶². Portanto, não são os elementos empíricos que determinam o valor moral de uma ação, mas o princípio da pura *boa vontade*, abstraído de todos os possíveis interesses e desejos atrelados à realização da ação.

Kant afirma que há uma relação intrínseca entre o conceito de *boa vontade* e o conceito de *dever*, pois “o conceito do *dever* [...] contém em si o de *boa vontade*” ⁶³. Nesse sentido, pode-se dizer que as ações *por dever*, que se identificam plenamente com o *dever moral*, são as ações realizadas pela pura *boa vontade*. Mas, qual é o traço característico que dá identidade às ações *por dever* e às ações realizadas pela pura *boa vontade*? Pelo que já se mostrou acima, pode-se dizer que as ações *por dever* são aquelas realizadas pelo princípio da pura *boa vontade* e, portanto, se identificam plenamente com os princípios da razão pura. É esse distanciamento dos elementos exteriores e sensíveis que faz com que o conceito de *dever* em Kant seja objeto de *respeito*: “*dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*” ⁶⁴.

Por *respeito* Kant compreende um sentimento que se manifesta não por influência empírica, mas “um sentimento que *se produz por si mesmo* através

⁶¹ Cf. FMC, BA 14; trad. port. p. 30.

⁶² Cf. CRPr, A 35ss.; trad. port. pp. 29ss.

⁶³ FMC, BA 8; trad. port. p. 26.

⁶⁴ FMC, BA 14; trad. port. p. 31.

dum conceito da razão”⁶⁵. Isso significa que o caráter afetivo do sentimento de respeito, que segundo Kant é produzido pela representação da lei moral na subjetividade do ser humano, tem a ver com o fato (*Faktum*) da razão. O respeito é um sentimento que se produz motivado não por influências sensíveis, mas um sentimento moral puro que se produz por si mesmo pela consciência da determinação imediata da própria vontade pela lei moral objetiva⁶⁶. Mas, qual é a fórmula dessa *lei* capaz de determinar a vontade de maneira que essa possa ser compreendida como absolutamente boa e que ordena agir de determinado modo *por respeito à lei*? É o que se mostrará no tópico seguinte.

2.4. O princípio supremo da moralidade

Kant afirma que “tudo na natureza age segundo leis” e que apenas “um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* de leis, isto é, segundo princípios”⁶⁷. Isso significa que, em comparação com os outros seres da natureza, somente os humanos têm condições de determinar sua vontade por meio de princípios racionais ou representações de leis⁶⁸. A vontade, porém, pode ser determinada de duas maneiras: a) pela razão pura ou b) por influência de inclinações⁶⁹. Quando é a razão pura que determina a vontade, as respectivas ações serão objetivamente necessárias e, portanto, absolutamente boas⁷⁰. Contudo, quando não é a razão pura que determina absolutamente a vontade e a mesma sofre influência de condições subjetivas (inclinações), resulta que a realização da ação reconhecida como objetivamente necessária consiste numa *obrigação (Nötigung)*:

se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens [*wie es bei Menschen wirklich ist*]), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são

⁶⁵ FMC, BA 16 - nota; trad. port. p. 32.

⁶⁶ Cf. FMC, BA 16 - nota; trad. port. p. 32.

⁶⁷ FMC, BA 36; trad. port. p. 47.

⁶⁸ Que, em comparação com os animais, só os humanos são capazes de determinar sua vontade, já foi esclarecido no capítulo primeiro (Seção 1.4), no qual se mostrou que, segundo Kant, a vontade dos animais é *patologicamente necessitada* enquanto que os humanos têm a capacidade de determinar sua vontade independentemente da coação dos impulsos sensíveis (cf. CRP, B 561-2; trad. port. pp. 463-4; CRP, B 830; trad. port. p. 637).

⁶⁹ Por *inclinação* Kant entende “a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações” (FMC, BA 38; trad. port. p. 49).

⁷⁰ Cf. FMC, BA 36-7; trad. port. p. 47.

subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme leis objetivas, é *obrigação (Nötigung)*⁷¹.

Uma vontade absolutamente boa, isto é, uma vontade santa (divina) agirá sempre de acordo com a razão pura e, por isso, não necessita de leis objetivas nem de um princípio que obriga a vontade a agir segundo tais leis⁷². Essa não é, porém, a condição dos homens, que são seres dotados de racionalidade, mas corpóreos e finitos. Pelo fato de a vontade humana não ser em si plenamente conforme à razão, há a necessidade de se estabelecer um princípio que obrigue o agir humano de modo que as respectivas ações possam ser absolutamente boas.

Segundo Kant, a representação de um princípio objetivo, enquanto obriga uma vontade, constitui um mandamento da razão, e a fórmula desse mandamento chama-se *imperativo*⁷³. Os imperativos, conforme o autor, podem ser divididos entre aqueles que ordenam hipoteticamente e aqueles que ordenam categoricamente⁷⁴. Os que ordenam *hipoteticamente* representam a necessidade (subjetiva) de uma ação como meio para se alcançar um fim previamente estabelecido. Os que ordenam *categoricamente*, por sua vez, são aqueles mandamentos da razão que ordenam a realização de uma ação como algo objetivamente necessário, sem relação com finalidade alguma. Tais ações devem ser realizadas pelo *puro dever* de realizá-las, pois se trata de um mandamento da razão que ordena a vontade de acordo com aquilo que é necessário sob o ponto de vista prático, isto é, aquilo que a razão pura reconhece como bom para o agir, independentemente de qualquer inclinação.

Enquanto um imperativo categórico obriga a vontade de modo absoluto, ou seja, obriga a realização de determinada ação independentemente de qualquer intenção ulterior⁷⁵, os imperativos hipotéticos ordenam as ações não de modo absoluto, mas apenas como meios para se alcançar determinados fins. Dentre os imperativos hipotéticos, Kant distingue dois tipos: os imperativos de *destreza*, que são os imperativos técnicos de habilidade que ordenam os meios necessários para um fim qualquer⁷⁶, e os imperativos pragmáticos da *prudência*, que têm por tarefa proporcionar a finalidade que todos os seres racionais limitados perseguem, que é a

⁷¹ FMC, BA 37; trad. port. p. 48.

⁷² Cf. FMC, BA 39; trad. port. p. 49.

⁷³ Cf. FMC, BA 37; trad. port. p. 48.

⁷⁴ Cf. FMC, BA 39-40; trad. port. p. 50.

⁷⁵ Cf. FMC, BA 40; trad. port. pp. 50-1.

⁷⁶ Cf. FMC, BA 41; trad. port. p. 51.

felicidade ⁷⁷. Os imperativos de destreza são também denominados de *problemáticos*, pois contemplam toda a sorte de fins possíveis que podem vir a aparecer ao longo da vida e que demandam destreza aguçada por parte do agente para determinar os meios mais adequados para alcançá-los. Já os imperativos pragmáticos da prudência ordenam os meios necessários para se alcançar a felicidade (bem estar próprio), que é um fim que todos os seres racionais finitos perseguem como se fosse uma necessidade natural ⁷⁸. Em síntese, os imperativos de destreza seguem fins possíveis; os imperativos pragmáticos da prudência seguem um fim real, ordenando os meios para se alcançar da melhor forma possível a felicidade.

Enquanto os imperativos hipotéticos são *regras da destreza* (habilidade) ou *conselhos da prudência*, que ordenam sempre de maneira condicionada (“*Se queres..., então debes...*”), um imperativo categórico constitui-se num *mandamento* (ou *lei*) que ordena a vontade de modo incondicionado: “só a lei traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicionada*, objetiva e, conseqüentemente, de validade geral” ⁷⁹. Enquanto os imperativos hipotéticos não nos permitem saber de antemão o que eles contêm, a não ser quando a condição nos é dada, um imperativo categórico nos permite saber imediatamente o que ele contém, pois não depende de condição alguma ⁸⁰. Os imperativos hipotéticos estão interessados na *matéria* da ação e por isso determinam que algo é bom como *meio* para alcançar determinado fim. Dentro dessa perspectiva, a ação é determinada de modo heterônimo, pois não é a razão pura que determina a ação, mas a vontade é condicionada por um *fim* previamente estabelecido. Um imperativo categórico, por sua vez, determina a ação como boa em si. Este imperativo “não se relaciona com a matéria da ação e o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva” ⁸¹. Um tal imperativo obriga a vontade de modo absoluto a partir da razão pura e por isso constitui o que Kant chama de *imperativo da moralidade* ⁸². Mas, qual é o princípio a partir do qual se podem estabelecer mandamentos (*leis*) que determinam a vontade de modo que essa possa ser compreendida como absolutamente boa?

⁷⁷ Cf. FMC, BA 42-3; trad. port. pp. 51-2.

⁷⁸ Cf. FMC, BA 40-3; trad. port. pp. 50-2.

⁷⁹ FMC, BA 43; trad. port. p. 53.

⁸⁰ Cf. FMC, BA 51; trad. port. p. 58.

⁸¹ FMC, BA 43; trad. port. p. 52.

⁸² Cf. FMC, BA 43; trad. port. p. 52.

Segundo Kant, quando se pensa um imperativo hipotético, não é possível saber de antemão o que ele contém, só o saberemos quando a condição nos é dada ⁸³. Contudo, quando se pensa um imperativo categórico, de imediato é possível saber o 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 resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima de ação deve ser conforme ⁸⁴.

Com base nisso, Kant afirma que o imperativo categórico é um só e que pode ser expresso da seguinte maneira: "*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*" ⁸⁵.

Embora o autor afirme que o imperativo categórico é *um só (ein einziger)* ⁸⁶, ao longo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* apresenta diferentes formulações ao princípio supremo da moralidade. Das formulações apresentadas na obra, uma delas constitui o que chama de *fórmula universal do imperativo categórico (die allgemeine Formel des Kategorischen Imperativs)* ⁸⁷ e as outras "três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade são no fundo apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas" ⁸⁸. Não há uma unanimidade entre os comentadores da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* quanto ao número de formulações do imperativo categórico identificáveis na obra. Para O. Höffe, por exemplo, além da fórmula universal do imperativo categórico, Kant fala de mais três fórmulas subordinadas ⁸⁹. Na interpretação de H. Paton ⁹⁰ e de A. Wood ⁹¹, por sua vez, são identificados um total de cinco formulações do imperativo categórico, dentre as quais duas delas (*fórmula da lei universal da natureza e fórmula do reino dos fins*) são compreendidas como variantes de outra duas formulações (*fórmula da lei universal e fórmula da autonomia* respectivamente). Essa interpretação parece contradizer o texto kantiano citado acima que, além da fórmula geral, fala de mais

⁸³ Cf. FMC, BA 51; trad. port. p. 58.

⁸⁴ FMC, BA, 51-2; trad. port. pp. 58-9.

⁸⁵ FMC, BA, 52; trad. port. pp. 59.

⁸⁶ Cf. FMC, BA 52; trad. port. p. 59.

⁸⁷ Cf. FMC, BA 81; trad. port. p. 80.

⁸⁸ FMC, BA 79; trad. port. p. 79.

⁸⁹ Cf. HÖFFE, 1983, pp. 164-5.

⁹⁰ PATON, 1971, pp. 129ss.

⁹¹ WOOD, 2008, pp. 165ss.

três formulações do imperativo categórico. Entretanto, a quinta formulação (fórmula do reino dos fins) identificada por H. Paton e A. Wood, resulta da explicitação da fórmula da autonomia que contém já em si a ideia da constituição de um reino dos fins, fórmulas essas que não são tratadas separadamente por Kant. Por entender que o estudo de H. Paton é um dos mais completos e precisos acerca do imperativo categórico kantiano nos basearemos em sua interpretação para fazer uma breve exposição acerca das formulações do imperativo categórico presentes na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Ao falar da diferença entre imperativo hipotético e imperativo categórico, Kant já anunciava que, diferentemente dos imperativos hipotéticos, um imperativo categórico nos permite saber imediatamente o que ele contém. Tal imperativo não é limitado por nenhuma condição empírica, apenas pela lei da razão pura que manda agir de modo que nossa máxima de ação possa valer também como lei universal ⁹². É com base nisso que Kant apresenta a fórmula geral do imperativo categórico, denominada por Paton de *fórmula da lei universal* (Fórmula I): "*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*" ⁹³.

Essa fórmula, que determina a vontade para que esta possa se chamar absolutamente boa e sem restrição ⁹⁴, é apresentada pela primeira vez na Primeira Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nessa parte da obra, Kant afirma que a lei moral, que pode servir de único princípio à vontade, é a seguinte: "devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*" ⁹⁵. Por *lei* Kant entende um princípio objetivo do querer (lei moral), enquanto que por *máxima* entende um princípio subjetivo do querer ⁹⁶. Assim, de acordo com a fórmula apresentada, a validade universal da máxima de ação é a característica distintiva e o padrão de medida daquilo que é moralmente bom ou mau. Em outras palavras, a máxima (princípio subjetivo do querer) de uma ação que não puder valer também como lei universal (princípio objetivo do querer), representa uma ação cuja prática deve ser evitada; a máxima de

⁹² Cf. FMC, BA, 51-2; trad. port. pp. 58-9.

⁹³ FMC, BA 52; trad. port. p. 59.

⁹⁴ Cf. FMC, BA 17; trad. port. p. 33.

⁹⁵ FMC, BA 17; trad. port. p. 33.

⁹⁶ Cf. FMC, BA 15 – nota; trad. port. p. 31 – nota.

uma ação qualquer que puder valer também como lei universal, representa uma ação moralmente boa cuja prática é um dever moral.

A fórmula da lei universal (Fórmula I), assim como todas as outras formulações, não apresenta conteúdo material algum, ou seja, não nos diz o que devemos efetivamente fazer em cada caso concreto de ação. A fórmula da lei universal (Fórmula I) apenas ordena que devemos agir de maneira que possamos querer que nossas máximas de ação possam valer também como leis universais. Com base nisso, as máximas de ação que se apoiarem em princípios da simples experiência (princípios empíricos) podem até valer como princípios práticos subjetivos (mera máxima) ou regras práticas de costumes, mas não como leis morais. Quando, porém, o princípio de determinação da vontade se encontra absolutamente na razão pura, então se tem uma lei prática (lei moral). Conforme Kant, os princípios práticos são objetivos (*leis morais*) quando a condição de determinação da vontade "é reconhecida como objetiva, isto é, válida para a vontade de todo o ser racional"⁹⁷; são subjetivos (meras máximas) "quando a condição é considerada pelo sujeito como válida unicamente para a sua vontade"⁹⁸. As leis práticas (leis morais), diferentemente das simples máximas, são princípios que ordenam a nossa vontade a partir da razão pura e por isso constituem imperativos segundo os quais todos os seres racionais devem agir⁹⁹.

Conforme visto acima, de acordo com a fórmula da lei universal (Fórmula I), a possibilidade de validade universal das máximas de ação é o critério para se determinar os princípios práticos que valem também como leis morais. O. Höffe alerta, porém, para o fato de que sob o teste da universalização das máximas não cabem regras de conduta auto-impostas como, por exemplo, cantar diariamente uma canção, pois são regras moralmente irrelevantes¹⁰⁰. Para o autor, Kant não refere o imperativo categórico a regras arbitrárias e moralmente irrelevantes, mas apenas a máximas que, assim como as leis práticas, pertencem ao gênero dos princípios (*Grundsätze*) práticos, com a diferença de serem subjetivos, e não objetivos¹⁰¹. As máximas (princípios práticos subjetivos) são, de acordo com Kant,

⁹⁷ CRPr, A 35; trad. port. p. 29.

⁹⁸ CRPr, A 35; trad. port. p. 29.

⁹⁹ Cf. FMC, BA 51 – nota; trad. port. p. 58.

¹⁰⁰ Cf. HÖFFE, 1983, p. 185.

¹⁰¹ Cf. HÖFFE, 1983, p. 186.

determinações gerais da vontade válidas para um sujeito individual e podem incluir em si diferentes regras práticas ¹⁰².

Segundo O. Höffe, embora Kant não o diga expressamente, seu pensamento ético permite identificar duas classes de máximas: "as somente subjetivas (meras máximas) e que, por conseguinte, não são morais, e as que coincidem com uma lei prática e que, por conseguinte, são válidas ao mesmo tempo objetiva e subjetivamente, e deste modo são morais" ¹⁰³. Nesse sentido, submeter a máxima de ação ao exame da universalização é o critério a ser seguido para se distinguir os princípios práticos que valem também como *lei* morais (princípios objetivos) daqueles que determinam a vontade apenas subjetivamente.

A fórmula universal do imperativo categórico está, segundo Kant ¹⁰⁴, plenamente de acordo com a razão humana comum (*die gemeine Menschenvernunft*) e não exige dela perspicácia de longo alcance para determinar se o seu querer é ou não moralmente bom. Para mostrar que tal princípio não exige ciência nem filosofia para que a razão humana comum saiba o que há de fazer para ser honrado, bom e virtuoso, Kant apresenta o exemplo da falsa promessa: posso, quando me encontro em apuros, fazer uma promessa com a intenção de não cumpri-la? Essa questão, segundo o autor, pode ser respondida sob duas distintas perspectivas, ou seja, pela *prudência* e pela conformidade com o *dever* ¹⁰⁵. Sob o ponto de vista da *prudência*, é preciso avaliar se desta mentira não poderão resultar incômodos maiores do que aqueles que se quer evitar por meio da falsa promessa. Como as consequências da falsa promessa não podem ser facilmente previstas, é prudente evitá-la, pois a confiança, uma vez perdida, pode ser mais prejudicial do que todo o mal que agora se quer evitar ¹⁰⁶.

Diferente da perspectiva da prudência, que nos orienta a evitar a falsa promessa por medo das consequências futuras, a análise do problema sob a perspectiva da conformidade com o *dever* (análise sob a perspectiva da razão prática pura) é, segundo Kant, muito mais curta e segura, pois basta perguntar a mim mesmo se ficaria satisfeito com a universalização de minha máxima de me tirar

¹⁰² Cf. CRPr, A 35; trad. port. p. 29.

¹⁰³ HÖFFE, 1983, p. 186.

¹⁰⁴ Cf. FMC, BA 18-20; trad. port. pp. 33-5.

¹⁰⁵ Cf. FMC, BA 18; trad. port. p. 33.

¹⁰⁶ Cf. FMC, BA 18; trad. port. pp. 33-4.

de apuros por meio de uma falsa promessa ¹⁰⁷. Com esse procedimento, afirma o autor, facilmente se perceberá que é possível querer-se a mentira, mas não como lei universal (válida tanto para mim como para todos os outros), pois “a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente” ¹⁰⁸. Portanto, não há necessidade de muito conhecimento para se saber o que é moralmente bom, basta que cada um se pergunte a si mesmo se a sua *máxima* (princípio prático subjetivo) de ação poderia ser aceita como *lei* (princípio prático objetivo), sem implicar autodestruição. Se a máxima não puder ser aceita também com *lei* universal, deve ser rejeitada. Essa é, portanto, a *bússola* (*Kompasse*) a partir da qual a razão humana comum (*die gemeinen Menschenvernunft*) pode distinguir, sem grandes dificuldades, o que é bom e o que é mau sob o ponto de vista moral ¹⁰⁹.

Isso, porém, não basta para se estabelecer a fundamentação ou a determinação filosófica e metafisicamente válida do princípio supremo da moralidade. Por meio do exemplo da falsa promessa, Kant nos mostra que as leis morais não podem ser extraídas da experiência, e que a fórmula da lei universal é aplicável para se determinar somente deveres morais universais. Tais deveres são incondicionados, pois para que um princípio subjetivo (máxima) possa valer também como lei universal (princípio objetivo do querer), precisa estar abstraído de todo e qualquer conteúdo empírico. Segundo H. Paton, “um princípio objetivo incondicionado é aquele, segundo o qual todo agente racional, independentemente de seus desejos pessoais por fins particulares, deve necessariamente obedecer” ¹¹⁰. Um tal princípio, que exclui toda e qualquer referência a fins particulares, constitui-se num *princípio formal* que, por sua independência de condições sensíveis e conteúdos, tem validade de lei universal.

A fórmula da lei universal do imperativo categórico (Fórmula I) deixa clara a ideia da universalidade da lei. Isso significa, segundo H. Paton, que “nenhum agente racional tem direito de fazer exceções arbitrárias à lei moral em favor de si próprio ou mesmo em favor de seus amigos” ¹¹¹. Para o autor, dizer que uma lei moral deve ser universal consiste em dizer que toda lei moral deve ser objetiva e

¹⁰⁷ Cf. FMC, BA 19; trad. port. p. 34.

¹⁰⁸ FMC, BA 19; trad. port. p. 34.

¹⁰⁹ Cf. FMC, BA 20-1; trad. port. p. 35.

¹¹⁰ PATON, 1971, p. 133.

¹¹¹ PATON, 1971, p. 135.

impessoal e que a mesma não pode ser determinada apenas pelos meus desejos, o que requer imparcialidade ¹¹².

A segunda formulação, chamada por H. Paton de *fórmula da lei universal da natureza* (Fórmula *la*), é expressa por Kant do seguinte modo: "Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza" ¹¹³. Essa fórmula, segundo o intérprete, tem uma grande proximidade com a fórmula da lei universal (Fórmula *l*) ¹¹⁴. Não obstante isso, a característica inédita da Fórmula *la* consiste na ideia de que o homem deve agir de modo que sua máxima de ação possa também valer como *lei universal da natureza*. De acordo com H. Paton, por meio dessa fórmula, "colocamo-nos de modo imaginário na posição do Criador e supomos que estamos construindo um mundo da natureza do qual nós mesmos somos parte" ¹¹⁵. Com base nisso, moralmente boas são aquelas máximas de ação que também poderiam valer como leis desse mundo da natureza que estamos construindo. Conforme Kant, muitas de nossas máximas de ação não podem ser queridas como leis universais da natureza sem contradição e outras simplesmente não poderiam ser queridas como leis de uma natureza da qual nós mesmos fazemos parte ¹¹⁶. Essa natureza é também a que nos caracteriza pela racionalidade intrínseca. Assim, ser constrangido pela razão pura é ser constrangido pela própria natureza essencial do homem e agir de acordo com máximas que poderiam valer também como leis universais da natureza é agir de acordo com uma determinação necessária.

Dentre as máximas de ação que não poderiam ser queridas como leis universais da natureza sem contradição, Kant apresenta o exemplo do suicídio e da falsa promessa. Não posso querer o suicídio como lei universal da natureza, pois estaria entrando em contradição comigo mesmo se tomasse como lei destruir a própria vida, uma vez que o princípio do amor de si manda suscitá-la e não destruí-la ¹¹⁷. Algo semelhante acontece com a falsa promessa. Querê-la como lei universal da natureza da qual nós mesmos fazemos parte, implica necessariamente uma contradição: "a universalidade de uma lei que permitisse a cada homem que se julgasse em apuros prometer o que lhe viesse à ideia com a intenção de o não

¹¹² Cf. PATON, 1971, p. 135.

¹¹³ FMC, BA 52; trad. port. p. 59.

¹¹⁴ Cf. PATON, 1971, p. 130.

¹¹⁵ PATON, 1971, p. 146.

¹¹⁶ Cf. FMC, BA 53-7; trad. port. pp. 60-2.

¹¹⁷ Cf. FMC, BA 53; trad. port. p. 60.

cumprir, tornaria impossível a própria promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista" ¹¹⁸.

Dentre as máximas de ação que não entram em contradição consigo mesmas ao serem queridas como leis universais da natureza, Kant apresenta o exemplo da máxima de deixar enferrujar os talentos naturais e da máxima do egoísmo. Segundo o autor, uma natureza com tais leis universais poderia até subsistir, mas não poderíamos querê-las como leis universais da natureza. Como seres racionais, devemos querer que todas as nossas faculdades naturais se desenvolvam e não podemos nos tornar insensíveis às necessidades alheias ¹¹⁹. Embora não haja uma contradição interna ao querê-las como leis universais, tais máximas de ação não podem ser queridas como leis universais da natureza da qual nós mesmos fazemos parte, pois uma vontade que as queira como tal entraria em contradição consigo mesma. Portanto, as máximas de ação que não puderem ser queridas como leis universais por entrarem em contradição interna ou por não poderem ser queridas como leis universais da natureza sem que a vontade se contradiga a si mesma, representam ações que não devem ser realizadas.

A terceira formulação do imperativo categórico é chamada por Paton de *fórmula do fim em si* (Fórmula II): "*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*" ¹²⁰. Por meio dessa fórmula, Kant compreende o homem e toda a natureza racional como *um fim em si* ¹²¹. H. Paton esclarece que, como os únicos seres racionais com os quais somos familiarizados são homens, somos convidados a respeitar os homens como homens, ou os homens como seres racionais enquanto tais, isto é, como *fins em si* ¹²².

Segundo Kant, todos os objetos das inclinações e as próprias inclinações não possuem um valor absoluto, apenas um valor condicional ¹²³. O mesmo é afirmado em relação aos seres irracionais, pois entende que estes

¹¹⁸ FMC, BA 55; trad. port. p. 61.

¹¹⁹ FMC, BA 55-6; trad. port. pp. 612.

¹²⁰ FMC, BA 67; trad. port. p. 69.

¹²¹ Por *fim* deve-se entender aqui um *fim formal*, que é diferente de um *fim material* próprio de imperativos hipotéticos. Tratar a *humanidade como fim em si* é tratá-la como algo que tem em si um valor absoluto e, como tal, serve de fundamento objetivo para a determinação da vontade. De acordo com H. Caygill, os *fins materiais* são fins subjetivos, enquanto que os *fins formais* são fins objetivos, sendo que estes "são extraídos de fins subjetivos e podem servir como *motivos* válidos para todos os seres racionais" (cf. CAYGILL, 2000, p. 155 – verbete *fim*).

¹²² PATON, 1971, p. 165.

¹²³ Cf. FMC, BA 64-5; trad. port. p. 68.

possuem "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" ¹²⁴. Com base nessa fórmula, que tem como fundamento a concepção de que "*a natureza racional existe como um fim em si*" ¹²⁵, compreendemos que devemos agir de tal modo que usemos a humanidade sempre e simultaneamente como fim em si e nunca como simples meio ¹²⁶.

Para ilustrar o que significa tratar outra pessoa e, por meio dela, a humanidade sempre e simultaneamente como fim e nunca como simples meio, H. Paton explica que, quando enviamos uma carta, usamos do carteiro como meio para levar a carta ao seu destino final. Nesse contexto, valemo-nos do carteiro como meio para alcançar nosso objetivo, mas não o usamos como simples meio, pois ele conhece a nossa intenção e há um consentimento do próprio carteiro em ser usado como meio para alcançarmos o nosso objetivo. Na interpretação de T. Weber, tratar o outro como simples meio significa manipulá-lo e "impedi-lo de consentir com o meu modo de tratar, sem que saiba de minha intenção; o outro não teria a possibilidade de reconhecer meu ato" ¹²⁷.

Em conformidade com a fórmula do homem como fim em si (Fórmula //), o homem que pretende realizar o suicídio está tratando a si mesmo, e com isso a humanidade enquanto tal, como simples meio e não como fim em si ¹²⁸. Algo semelhante acontece com o exemplo da falsa promessa, embora nesse caso o responsável pela ação não trate a si como simples meio, mas a quem faz uma promessa mentirosa. Aquele, pois, que promete falsamente "serve-se de outro homem *simplesmente como meio*, sem que este último contenha ao mesmo tempo o fim em si" ¹²⁹.

Em relação aos talentos naturais, Kant afirma que a humanidade poderia até subsistir como fim em si mesmo sem a promoção desta ação, contudo temos o dever de desenvolver os talentos naturais, pois "não basta que a ação não esteja em contradição com a humanidade na nossa pessoa como fim em si, é preciso que *concorde com ela*" ¹³⁰. De modo semelhante, a humanidade poderia

¹²⁴ FMC, BA 65; trad. port. p. 68.

¹²⁵ FMC, BA 66; trad. port. p. 69.

¹²⁶ Cf. FMC, BA 66-7; trad. port. p. 69.

¹²⁷ WEBER, 1999, p. 39.

¹²⁸ Cf. FMC, BA 67; trad. port. p. 70.

¹²⁹ FMC, BA 67-8; trad. port. p. 70.

¹³⁰ FMC, BA 68-9; trad. port. p. 71.

subsistir tranquilamente como fim em si se fôssemos egoístas e não contribuíssemos para a felicidade dos outros, mas "isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma*"¹³¹. Portanto, temos o dever de desenvolver os talentos naturais e de ajudar o próximo, pois sem o esforço nessa direção não estaremos agindo em contradição com a humanidade como fim em si, mas não estaremos agindo para a promoção desse fim. A omissão na promoção da humanidade como fim em si é contrário ao dever da razão pura.

A quarta formulação do imperativo categórico é chamada por H. Paton de *fórmula da autonomia* (Fórmula III), e é apresentada por Kant da seguinte maneira: "Nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer [age] só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal*"¹³². Com base nessa fórmula, temos que agir sempre de modo que a nossa vontade possa ser concebida também como vontade legisladora universal. Nas palavras de Kant, "segundo este princípio são rejeitadas todas as máximas que não possam subsistir juntamente com a própria legislação universal da vontade"¹³³.

A característica marcante da fórmula da autonomia (Fórmula III) consiste na ideia de que o elemento de determinação da vontade não deve se encontrar fora do sujeito agente, mas apenas nele mesmo como vontade legisladora universal. Com base nesse princípio, as máximas de ação que não puderem subsistir com uma legislação universal da vontade, devem ser rejeitadas¹³⁴; aquelas que puderem concordar com uma legislação universal da vontade e estabelecidas de maneira absolutamente *autônoma*, isto é, sem influência externa alguma, são moralmente adequadas. Em tais condições, a vontade não está "simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora)"¹³⁵. Esse é o aspecto inédito da fórmula

¹³¹ FMC, BA 69; trad. port. p. 71.

¹³² FMC, BA 76; trad. port. p. 76.

¹³³ FMC, BA 70; trad. port. p. 72.

¹³⁴ Cf. FMC, BA 70; trad. port. p. 72.

¹³⁵ FMC, BA 70-1; trad. port. p. 72.

da autonomia, pois a vontade não está submetida a leis externas, mas a leis estabelecidas pela própria vontade como vontade legisladora universal.

À primeira vista, segundo H. Paton, a fórmula da autonomia (Fórmula III) não parece trazer nada de novo em relação à fórmula da lei universal do imperativo categórico (Fórmula I), uma vez que esta já traz implícita a ideia da própria vontade como vontade legisladora universal ¹³⁶. Contudo, afirma o autor, ela explicita algo que está apenas implícito na fórmula da lei universal do imperativo categórico (Fórmula I) na qual a ênfase está posta na "objetividade da lei moral e na necessidade ou compulsão que ela exerce sobre uma vontade racional imperfeita" ¹³⁷. A fórmula da autonomia da vontade (Fórmula III) por sua vez não nega essa necessidade ou compulsão, pois é uma fórmula do dever, mas deixa clara a ideia de que essa "necessidade ou compulsão é exercida por nossa própria vontade racional" ¹³⁸. Não estamos apenas sujeitos à lei, mas estamos sujeitos à lei moral que nós mesmos estabelecemos. Seguir as leis estabelecidas por nós mesmos revela uma vontade autônoma, isto é, uma vontade livre. A vontade que se submete às leis das quais ela própria é autora é, pois, uma vontade livre.

Segundo H. Paton, um imperativo moral é categórico e incondicional e por isso todas as formulações do imperativo categórico devem excluir o interesse patológico ¹³⁹. Nesse sentido, "se existe um imperativo categórico, a vontade moral que lhe obedece não deve ser determinada por interesse, e por isso ela mesma deve produzir a lei universal à qual está incondicionalmente obrigada a obedecer" ¹⁴⁰. A fórmula da autonomia da vontade (Fórmula III) cumpre claramente essa função, pois ordena que o sujeito aja de modo a estabelecer leis universais sem a influência de desejos e inclinações, isto é, sem a influência de interesses externos à razão pura ¹⁴¹. Segundo T. Weber, a independência de todo conteúdo empírico (interesses, inclinações etc.) é a primeira condição a ser satisfeita para que uma vontade possa ser autônoma. A independência de todo conteúdo empírico constitui o que Kant chama de *liberdade negativa* ¹⁴². A outra condição a ser satisfeita é consequência daquela. Dado que a vontade não pode buscar sua

¹³⁶ PATON, 1971, p. 180.

¹³⁷ PATON, 1971, p. 180.

¹³⁸ PATON, 1971, p. 180.

¹³⁹ Cf. PATON, 1971, p. 182.

¹⁴⁰ PATON, 1971, p. 182.

¹⁴¹ Cf. PATON, 1971, p. 182.

¹⁴² Cf. WEBER, 1999, p. 42.

determinação na matéria (interesses, inclinações etc.), terá que fazê-lo a partir de si mesma, ou seja, a partir da razão pura. Essa determinação da vontade a partir da razão pura é o que constitui em Kant a *liberdade positiva*, que consiste na vontade legisladora universal (vontade autônoma) ¹⁴³.

A quinta formulação do imperativo categórico é chamada por H. Paton de *fórmula do reino dos fins* (Fórmula IIIa). Tal fórmula não é apresentada separadamente por Kant, mas, com base nas discussões da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, H. Paton a apresenta da seguinte maneira: "Aja sempre como se você fosse através de suas máximas um membro legislador de um reino dos fins" ¹⁴⁴. Por *reino dos fins* pode-se entender "a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns" ¹⁴⁵. Conforme Kant, um reino dos fins só é possível se se fizer uma abstração das diferenças pessoais e de todo conteúdo dos fins particulares dos seres racionais. Em tal caso, poder-se-á falar de um conjunto dos fins em ligação sistemática ¹⁴⁶. Na interpretação de T. Weber, são os "fins comuns que estabelecem uma ligação sistemática entre os seres racionais, através de *leis objetivas comuns*" ¹⁴⁷.

Segundo Kant, "um ser racional pertence ao reino dos fins como seu *membro* quando é nele em verdade legislador universal, estando porém também submetido a estas leis. Pertence-lhe como *chefe* quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro" ¹⁴⁸. Portanto, o homem tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins, seja como membro ou como chefe, e por isso deve agir sempre "de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal*" ¹⁴⁹. Com base nisso, pode-se dizer que a fórmula do reino dos fins (Fórmula IIIa) tem uma proximidade muito grande com a fórmula da autonomia da vontade (Fórmula III), pois aquela exige que o homem deve sempre agir como se fosse, através de suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins ¹⁵⁰, o que só é possível por meio de uma vontade autônoma. Essa é também a compreensão de G. Lebrun, pois, segundo ele, a instauração do reino dos fins não deve ser compreendida como

¹⁴³ Cf. WEBER, 1999, p. 42.

¹⁴⁴ PATON, 1971, p. 185.

¹⁴⁵ FMC, BA 74; trad. port. p. 75.

¹⁴⁶ Cf. FMC, BA 74; trad. port. pp. 75-6.

¹⁴⁷ WEBER, 1999, p. 43.

¹⁴⁸ FMC, BA 75; trad. port. p. 76.

¹⁴⁹ FMC, BA 76; trad. port. p. 76.

¹⁵⁰ Cf. FMC, BA 76; trad. port. p. 76.

um objetivo que o sujeito moral deve propor-se, mas como uma consequência do fato de o sujeito agir autonomamente: "é na medida em que vive a autonomia que o homem visa a si mesmo e a todos os seres racionáveis como legisladores universais" ¹⁵¹. Este visar espontâneo nada mais é do que uma ação voltada à efetivação do reino dos fins.

Segundo H. Paton, a fórmula do reino dos fins (Formula *IIIa*) é incompleta se não for estabelecida em analogia com o reino da natureza ¹⁵². Em Kant isso fica evidenciado quando afirma que "um reino dos fins só é [...] possível por analogia com um reino da natureza" ¹⁵³. Fazendo um paralelo entre reino dos fins e reino da natureza, H. Paton apresenta a fórmula do reino dos fins do seguinte modo: "Todas as máximas que resultam da sua própria criação de leis devem estar em conformidade com um possível reino de fins como um reino da natureza" ¹⁵⁴. Nesta formulação, o *reino dos fins* consiste num paralelo com a *lei universal* (Formula *I*) e com o *fim em si* (Fórmula *II*), enquanto o *reino da natureza* consiste num paralelo com a *lei universal da natureza* (Fórmula *Ia*) ¹⁵⁵.

A fórmula do reino dos fins (Fórmula *IIIa*) é, segundo H. Paton, a mais abrangente de todas as formulações do imperativo categórico, pois contempla a *forma* (universalidade da lei) e a *matéria* (natureza humana como fim em si mesmo) da ação moral ¹⁵⁶. Conforme o intérprete, a Fórmula *IIIa* correlaciona a lei da liberdade com a lei da natureza e torna explícita a liberdade com a qual o homem estabelece suas próprias leis através de suas máximas. Com base nisso, afirma que a Fórmula *IIIa* consiste numa *determinação completa* das máximas da ação moral ¹⁵⁷. Enquanto a Fórmula *I* se refere à *forma* das máximas (lei universal) e a Fórmula *II* se refere à *matéria* das máximas (natureza racional como fim em si mesmo), a Fórmula *IIIa* contempla a *determinação completa* de todas as máximas, pois postula "que todas as máximas por legislação própria, devem concordar com a ideia de um reino possível dos fins como um reino da natureza" ¹⁵⁸. Segundo H. Paton, "a palavra *reino* evidencia que as leis em questão não devem ser consideradas

¹⁵¹ LEBRUN, 2003, pp. 79-80.

¹⁵² PATON, 1971, p. 185.

¹⁵³ FMC, BA 84; trad. port. p. 82.

¹⁵⁴ PATON, 1971, p. 185.

¹⁵⁵ Cf. PATON, 1971, p. 185.

¹⁵⁶ Cf. PATON, 1971, p. 185.

¹⁵⁷ Cf. PATON, 1971, p. 185.

¹⁵⁸ FMC, BA 80; trad. port. pp. 79-80.

isoladamente, mas como parte de um sistema de leis em ambos os casos" ¹⁵⁹. O reino da natureza consiste num sistema de leis segundo as quais tudo acontece e o reino dos fins consiste num sistema de leis segundo as quais tudo deve acontecer. Nesse sentido, o reino dos fins "é uma ideia prática para realizar o que não existe, mas que pode tornar-se real pelas nossas ações ou omissões" ¹⁶⁰.

O reino dos fins, segundo H. Paton, é algo muito diferente de nossa sociedade atual, pois consiste num ideal a ser buscado, concebido por uma ideia da razão. O reino dos fins é o sistema de todos os fins que devemos buscar ¹⁶¹. O intérprete explica ainda que "esses fins não são apenas os agentes racionais como fins em si mesmos, mas são também os fins individuais que cada agente racional deve colocar diante de si" ¹⁶². Embora Kant afirme que as leis comuns do reino dos fins fazem abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e do conteúdo dos seus fins particulares ¹⁶³, H. Paton entende que isso significa que, quando agimos como membros legisladores de um reino dos fins, nossas ações não podem ser determinadas por interesses ou fins pessoais, a não ser que esses sejam compatíveis com a lei universal: "o reino dos fins está preocupado com fins privados apenas na medida em que sejam compatíveis com a lei universal" ¹⁶⁴. Portanto, como membros legisladores do reino dos fins, há espaço para a consideração dos interesses individuais, mas apenas na medida em que não entram em conflito com a lei universal.

Não obstante a abrangência da Fórmula *IIIa* conforme apresentado acima, Kant afirma que "é melhor, no juízo moral, proceder sempre segundo o método rigoroso e basear-se sempre na fórmula universal do imperativo categórico: *Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal*" ¹⁶⁵. Em relação a isso, H. Paton esclarece que a superioridade da fórmula da lei universal do imperativo categórico (Fórmula *I*) está na insistência de Kant de que "a ação é moralmente boa em virtude do seu motivo, não em virtude de seus objetos e resultados" ¹⁶⁶. É por isso que, depois da exposição das diferentes formulações do imperativo categórico, Kant volta ao conceito de boa vontade e

¹⁵⁹ PATON, 1971, p. 185.

¹⁶⁰ FMC, BA 80 - nota; trad. port. p. 80 - nota.

¹⁶¹ Cf. PATON, 1971, p. 187.

¹⁶² PATON, 1971, p. 187.

¹⁶³ Cf. FMC, BA 74; trad. port. p. 75.

¹⁶⁴ PATON, 1971, p. 187.

¹⁶⁵ FMC, BA 80-1; trad. port. p. 80.

¹⁶⁶ PATON, 1971, p. 186.

afirma que "é absolutamente boa a vontade que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, se não pode nunca contradizer" ¹⁶⁷. Nesse sentido, o critério a ser seguido para a determinação de uma vontade absolutamente boa é agir somente segundo máximas que possam ao mesmo tempo também ser queridas como leis universais.

De acordo com Kant, as diferentes formulações do imperativo categórico apresentadas ao longo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* são maneiras diferentes de se apresentar o mesmo princípio da moralidade ¹⁶⁸. Isso significa que as diferentes formulações servem igualmente de critério para se determinar os deveres morais universais ¹⁶⁹. Embora Kant afirme que é sempre melhor no juízo moral proceder com base na fórmula universal do imperativo categórico (Fórmula I) ¹⁷⁰, o autor deixa claro que "se se quiser ao mesmo tempo dar à lei moral acesso às almas, então é muito útil fazer passar uma e a mesma ação pelos três citados conceitos e aproximá-la assim, tanto quanto possível, da intuição" ¹⁷¹. Com essa afirmação Kant parece estar preocupado com a efetividade da lei moral, pois *dar à lei moral acesso às almas para aproximá-la tanto quanto possível da intuição* ¹⁷² consiste em estimular as predisposições estéticas (sentimento moral, consciência moral, amor ao próximo e respeito por si mesmo) existentes originariamente em nós e que constituem as condições subjetivas da receptividade do conceito de dever (lei moral) em nosso espírito ¹⁷³. Conforme a citação acima, isso se dá de modo mais efetivo quando se *faz passar uma e mesma ação* pelas diferentes formulações do imperativo categórico ¹⁷⁴. Portanto, as diferentes formulações que seguem a fórmula universal do imperativo categórico não são apenas maneiras diferentes para se avaliar se uma e mesma máxima de ação constitui ou não também um princípio objetivo do querer, mas sim indicações de conceitos e representações que propiciam o cultivo das qualidades morais

¹⁶⁷ FMC, BA 81; trad. port. p. 80.

¹⁶⁸ FMC, BA 78; trad. port. p. 79.

¹⁶⁹ Ao falar d' *O imperativo categórico de Kant como critério do moral*, O. Höffe afirma que as quatro formulações do imperativo categórico apresentadas por Kant são equivalentes, ou seja, todas elas servem de critério para orientar o agir moral. Não obstante isso, afirma que para uma maior clareza acerca do critério do agir moral é preciso concentrar-se na fórmula geral do imperativo categórico e na fórmula da lei universal da natureza (cf. HÖFFE, 1983, p. 185).

¹⁷⁰ Cf. FMC, BA 80-1; trad. port. p. 80.

¹⁷¹ FMC, BA 81; trad. port. p. 80.

¹⁷² Cf. FMC, BA 81; trad. port. p. 80.

¹⁷³ Cf. MC-DV, A 35 (399); trad. port. p. 312.

¹⁷⁴ Sobre as condições subjetivas da receptividade do conceito do dever em nosso espírito voltaremos a tratar no Terceiro Capítulo (Seção 3.7.).

(predisposições estéticas) por meio das quais a lei moral se manifesta na intuição (sensibilidade).

Na interpretação de G. Lebrun, se o imperativo categórico se destinasse apenas a fornecer um cânon para a apreciação de nossos atos, então a fórmula da *lei da natureza* seria suficiente. Contudo, entende que as outras fórmulas são úteis, pois contribuem "para aproximar a representação da Lei da intuição - para 'preparar um acesso' (*Eingang verschaffen*) à Lei" ¹⁷⁵. Dentro dessa perspectiva, o autor afirma que a fórmula da *autonomia da vontade* "é o primeiro enunciado que permite conferir, à minha máxima, um *sentido positivo* — e é precisamente isto que vai tornar sensível o conceito de *reino dos fins*" ¹⁷⁶. Segundo G. Lebrun, a instauração do reino dos fins se dá na medida em que o homem vive a autonomia. Somente quando eu conseguir determinar a minha vontade de modo a romper com a "'lei natural de minhas necessidades', consigo finalmente dar um sentido concreto à expressão *mundus intelligibilis*: o de um mundo composto apenas de vontades unificadas, que obedecem somente às leis que elas próprias instituíram" ¹⁷⁷.

Com a exposição acerca das diferentes formulações do imperativo categórico, Kant cumpre com o objetivo de apresentar um princípio supremo da moralidade por meio do qual se possa determinar uma vontade absolutamente boa. O imperativo categórico com suas diferentes formulações é, pois, o critério a ser seguido para se determinar deveres morais universais. Em sua formulação geral, o imperativo categórico ordena que devemos agir somente segundo máximas de ação que possam ao mesmo tempo valer também como leis universais ¹⁷⁸. Conforme Kant, com essa bússola (*Kompasse*) na mão pode-se "perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele" ¹⁷⁹. Basta que cada um se pergunte a si mesmo se sua máxima de ação poderia valer também como lei universal de um possível reino dos fins. Se não puder valer como tal, deve ser rejeitada, "não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal" ¹⁸⁰. Esse é o procedimento a ser seguido para se determinar uma vontade absolutamente boa. Ao

¹⁷⁵ LEBRUN, 2003, 74.

¹⁷⁶ LEBRUN, 2003, 74.

¹⁷⁷ LEBRUN, 2003, 80.

¹⁷⁸ Cf. FMC, BA 80-1; trad. port. p. 80.

¹⁷⁹ FMC, BA 21; trad. port. p. 35.

¹⁸⁰ FMC, BA 20; trad. port. p. 35.

agir de modo que minhas máximas de ação possam também valer como leis universais, excludo todos os móveis sensíveis como princípios determinantes da vontade. Contudo, a determinação da vontade com absoluta independência das circunstâncias concretas das ações fez com que a teoria moral de Kant fosse acusada de insensível e, conseqüentemente, como "absurda e até imoral" ¹⁸¹. É o que se mostrará no tópico seguinte.

2.5. Deveres morais *a priori* e a crítica de insensibilidade

Conforme visto acima, estabelecido o princípio supremo da moralidade de modo absolutamente *a priori*, Kant o aplicou a exemplos para mostrar como ele funciona na prática para determinar deveres morais universais. Contudo, por mais que o autor o tenha aplicado a exemplos, visando com isso demonstrar o seu caráter *a priori* e sua abrangência universal, isso não significa que do ponto de vista do método de exposição os deveres morais universais sejam ou possam ser extraídos desses exemplos. Segundo Kant, não se poderia "prestar pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos" ¹⁸², pois cada exemplo precisa primeiro ser julgado segundo os princípios da razão prática pura para se saber se pode ou não servir de modelo ¹⁸³. Se os deveres morais pudessem ser extraídos de exemplos, então não seria a *forma* legisladora universal o princípio determinante da vontade e, sim, princípios empíricos.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant deixa claro que "todos os princípios práticos que pressupõe um *objeto* (matéria) da faculdade de desejar, enquanto princípio determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei práticas" ¹⁸⁴. Isso significa que a matéria (princípio empírico) não pode ser o princípio determinante da vontade. Em razão disso, de imediato Kant exclui a felicidade como princípio determinante da vontade, pois entende que se trata de um princípio material que coloca a causa determinante do livre arbítrio no prazer ou desprazer ¹⁸⁵. Na interpretação de A. Cortina, no nível da ética pura, o fomento da felicidade não pode constituir o dever, pois "o dever é uma

¹⁸¹ Cf. HÖSLE, 2003, p. 105.

¹⁸² FMC, BA 30; trad. port. p. 42.

¹⁸³ Cf. FMC, BA 30; trad. port. p. 42.

¹⁸⁴ CRPr, A 38; trad. port. p. 31.

¹⁸⁵ Cf. CRPr, A 40-1; trad. port. pp. 32-3.

representação formal da razão, enquanto que a felicidade é uma representação empírica da imaginação" ¹⁸⁶. Assim, a felicidade não pode constituir-se no princípio supremo da moralidade, pois todos os elementos que pertencem à mesma são, na sua totalidade, empíricos ¹⁸⁷.

Nesse sentido, dado que toda a matéria da vontade deve ser excluída na busca do fundamento de um dever, resta apenas a *forma* de todo dever como conteúdo da obrigação moral: "Quando um ser racional deve conceber as suas máximas como leis gerais práticas, só pode concebê-las como princípios que contêm a base de determinação da vontade, não segundo a matéria, mas unicamente segundo a forma" ¹⁸⁸. Isso significa que, se a matéria fosse o princípio determinante da vontade, então a regra da vontade estaria sujeita a uma condição empírica e, por isso, não poderia valer como lei prática. Contudo, quando se elimina toda a matéria como princípio determinante da vontade, nada mais resta do que a simples forma de uma legislação universal ¹⁸⁹. O. Dekens, interpretando Kant, afirma que "a única matéria possível para uma obrigação moral de natureza universal é a própria forma da universalidade, quer dizer, a forma da legislação" ¹⁹⁰.

Para ilustrar que é a simples forma da máxima que pode transformá-la também em lei universal, Kant apresenta o exemplo do depósito ¹⁹¹. Tenho como máxima aumentar a minha fortuna e tenho em minhas mãos um depósito cujo proprietário morreu não deixando nada escrito a seu respeito. Para saber se minha máxima é moralmente boa, devo analisar se a mesma também poderia valer como lei prática universal. De imediato perceberia que não poderia querer minha máxima como lei universal; uma tal lei se destruiria a si mesma, pois faria com que não houvesse mais depósito. Com base nisso, pode-se concluir que é a forma legisladora universal que deve valer como princípio determinante da vontade e não a matéria da máxima de ação, pois "longe de ser adequada para uma legislação universal, deve antes aniquilar-se a si mesma na forma de uma lei universal" ¹⁹².

Algo semelhante acontece com exemplo da mentira. Para se saber se a mentira é moralmente boa ou não, o princípio supremo da moralidade ordena que

¹⁸⁶ CORTINA, 1988, p. 159.

¹⁸⁷ Cf. FMC, BA 47; trad. port. p. 56.

¹⁸⁸ CRPr, A 48; trad. port. p. 38.

¹⁸⁹ Cf. CRPr, A 48-9; trad. port. p. 38.

¹⁹⁰ DEKENS, 2008, p. 89.

¹⁹¹ Cf. CRPr, A 49-50; trad. port. p. 38-9.

¹⁹² CRPr, A 50; trad. port. p. 39.

devemos analisar se a respectiva máxima poderia ser aceita também como lei universal. Dado que a máxima da mentira não poderia ser aceita como lei universal, o dever moral é não realizá-la. Segundo Kant, podemos até realizar a mentira, mas não podemos querê-la como lei universal, pois "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" ¹⁹³. Nesse sentido, se quisermos agir plenamente de acordo com os princípios da razão pura, jamais devemos abrir exceções aos deveres morais universais, independentemente das circunstâncias concretas das ações.

A exigência da determinação dos deveres morais com absoluta independência das circunstâncias das ações fica mais clara ainda no texto *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* (1797). Nele, Kant sustenta que é um dever dizer a verdade sempre, mesmo a um assassino que me pergunta se um amigo meu, a quem pretende matar, se refugiou em minha casa ¹⁹⁴. Com base na teoria moral de Kant, querer sustentar que a mentira seria aceitável pelo sentimento de piedade em relação à vítima que está sendo perseguida inocentemente, seria o mesmo que buscar os fundamentos do agir moral em princípios empíricos. Nesse sentido, como a determinação do dever moral deve se fundar em princípios da razão pura, a conclusão de Kant é que, independentemente das circunstâncias concretas das ações, o dever moral é sempre dizer a verdade.

O rigor kantiano em relação ao dever de sempre dizer a verdade é confirmada também no texto *Sobre o fracasso de todo ensaio filosófico na teodicéia* (1791). Nele, o autor afirma que, "como meio, a mentira é má por si mesma de forma que não é boa para nada, qualquer que seja o propósito, porque em si mesma é má e reprovável" ¹⁹⁵. O uso da mentira para salvar um inocente, por exemplo, consiste em usá-la como meio, empiricamente motivado, para alcançar determinado fim ¹⁹⁶. Portanto, como não é a razão pura que está determinando a vontade e, sim, o sentimento de benevolência ou compaixão, o dever moral consiste, inclusive nesse caso, em dizer a verdade.

¹⁹³ FMC, BA 57-8; trad. port. p. 63.

¹⁹⁴ Cf. DM, A 305 ss.; trad. port. pp. 175 ss.

¹⁹⁵ FTF, A 270; trad. esp. p. 256.

¹⁹⁶ Por *fim* se deve entender aqui um fim subjetivo, isto é, um *fim material*, que é diferente da ideia de *fim formal*, como já definido em nota anterior (Nota 121 supra) na qual tratamos da *humanidade como fim em si* referindo-se à ideia de *fim formal*.

A razão pura é, conforme a teoria moral de Kant, o único caminho para se ter segurança na determinação do que é certo ou errado sob o ponto de vista moral. Para ilustrar que a determinação dos deveres morais universais a partir de inclinações ou sentimentos de compaixão e beneficência não nos proporciona a segurança necessária para o bem agir, poder-se-ia ampliar o exemplo apresentado por Kant. Imaginemos, pois, que o amigo, que busca refúgio na minha casa, se encontra nessa situação por ter matado um irmão do pretense assassino. Como o amigo não relatou esse fato nem busquei saber a razão pela qual ele se encontra em fuga, procuro protegê-lo por meio de uma informação intencionalmente falsa ao pretense assassino, movendo-me única e exclusivamente pelo sentimento de compaixão e benevolência. Em relação a isso, Kant diria com razão que o mal que pretendo evitar com uma mentira motivada pela pura boa intenção de ajudar o amigo torna-se um mal maior quando descubro que, por meio de uma mentira, estaria protegendo outro assassino. Por isso, conforme a teoria moral de Kant, o pleno cumprimento da lei moral, independentemente das circunstâncias das ações, torna a decisão sobre o dever moral muito mais fácil e segura. Tomar uma decisão moral levando em conta o sentimento de benevolência e compaixão ou outra motivação empiricamente condicionada torna a decisão frágil e passível de erros. Com efeito, o que pelo sentimento de benevolência e compaixão parece ser um bem, pode tornar-se um mal maior do que aquele que se pretende evitar mediante a decisão de abrir-se uma simples exceção ao que é determinado com base no princípio supremo da moralidade. Ao contrário disso, a decisão sobre o dever moral a ser efetivado baseado no princípio da razão pura, com absoluta independência das circunstâncias concretas das ações, nos propicia segurança e firmeza.

A desconsideração das circunstâncias concretas e dos móveis sensíveis na determinação dos deveres morais tornou-se alvo de duras críticas por parte de V. Hösle. Para esse intérprete, a teoria moral de Kant segundo a qual jamais devemos mentir, mesmo que por meio dessa mentira pudéssemos salvar a vida de um inocente das mãos de um assassino, é absurda e imoral ¹⁹⁷. A desconsideração das circunstâncias concretas das ações na determinação dos deveres morais, tornaria a teoria moral de Kant insensível e, por isso, limitada: "toda filosofia moral que queira ser levada a sério precisa explicar racionalmente a

¹⁹⁷ Cf. HÖSLE, 2003, p. 105.

necessidade de exceções e, além disso, inclusive reconhecer que existem normas que só valem sob determinadas condições e perdem seu sentido sob outras condições". Em relação à teoria moral de Kant, o intérprete afirma que a possibilidade de se justificar exceções a regras morais dependeria de uma hierarquia de valores, pois a exceção seria a violação de um valor em função de um valor mais elevado. Entretanto, compreendendo que o formalismo kantiano não aceita a ideia de uma ética material de valores e, conseqüentemente, não apresenta critérios para estabelecer tal hierarquia, V. Hösle critica essa teoria moral por não encontrar nela uma alternativa para justificar exceções aos deveres morais fundados no princípio supremo da moralidade ¹⁹⁸.

V. Hösle reconhece a importância da exigência de um fundamento apriorístico para a ética, mas afirma que "um dos maiores problemas de sua ética [de Kant] consiste no fato de não ter lugar para a importância do saber empírico de que precisamos para decisões éticas concretas" ¹⁹⁹. O autor entende que decisões éticas acertadas em situações concretas exigem tanto um conhecimento apriorístico quanto um saber empírico e que "negar isso só pode resultar numa completa indiferença para com as conseqüências de nossas ações, que constituem uma parte do mundo empírico" ²⁰⁰. O exame das conseqüências das ações (os seus fins imediatos ou remotos) de fato não é preocupação de Kant. Sua preocupação é com o estabelecimento de um princípio supremo da moralidade com absoluta independência de tudo o que é empírico. A aplicação desse princípio a situações empíricas ou casos particulares não é tarefa, segundo Kant, de uma filosofia moral pura, mas de uma antropologia prática ²⁰¹.

Para tentar salvar a teoria moral de Kant, V. Hösle introduz a noção de imperativos implicativos que, segundo ele, tem a seguinte estrutura: "Sob as condições *a*, tu tens que fazer *b*" ²⁰². Tal imperativo, segundo o autor, não transforma a ética numa ciência empírica de imperativos hipotéticos, pois as condições fundamentadas nesse imperativo são de natureza objetiva, e não subjetiva. Os imperativos implicativos são, conforme V. Hösle, juízos sintéticos a

¹⁹⁸ Cf. HÖSLE, 2003, p. 113.

¹⁹⁹ HÖSLE, 2003, p. 112.

²⁰⁰ HÖSLE, 2003, p. 112.

²⁰¹ FMC, BA V-VII; trad. port. pp. 14-5.

²⁰² HÖSLE, 2003, p. 105.

priori, mas não são universalmente válidos, pois são fundamentados em silogismos mistos nos quais há a presença de uma premissa empírica:

A primeira premissa de tal silogismo é do tipo normativo ou valorativo. Ela tem a estrutura "c é um valor" ou "Tu deverias procurar realizar ou conservar c". A segunda premissa é empírica e tem a estrutura "Sob as condições a, b é um meio necessário para realizar (ou conservar) c"²⁰³.

V. Hösle reconhece que a teoria moral de Kant não admite essa esfera de imperativos implicativos nem a importância do saber empírico para a tomada de decisões éticas²⁰⁴. No entanto, entende que uma teoria moral não pode desprezar as circunstâncias e as consequências das ações para determinar adequadamente o dever moral em situações éticas concretas. Daí a sua crítica ao dever moral kantiano de sempre dizer a verdade: "A pessoa que não mente ao assassino que bate à porta, prefere a pureza imaculada da própria alma à vida do outro e, por isso, não passa de um egoísta narcisista"²⁰⁵. Como seres finitos, afirma o intérprete, dependemos na maioria dos casos de informações empíricas para poder tomar decisões éticas acertadas²⁰⁶.

Com base nessa crítica de V. Hösle, cabe-nos questionar: A teoria moral de Kant é efetivamente insensível e inconsequente? Há algum espaço em sua teoria moral para exceções aos deveres fundamentados no princípio supremo da moralidade? Os deveres fundamentados no princípio da razão pura devem ser postos efetivamente em prática com absoluta independência das circunstâncias das ações? Em síntese, procede a crítica de insensibilidade e de inconsequencialismo à teoria moral de Kant ou existe alguma possibilidade de se considerar a circunstâncias concretas das ações para a determinação dos deveres morais a serem efetivados na prática?

Todas essas questões, motivadas pela crítica de V. Hösle, apontam para o problema da *aplicação* na teoria moral de Kant. Antes de mais nada, é preciso esclarecer que a busca e a fixação do princípio supremo da moralidade por Kant não tinha como objetivo apresentar um princípio a partir do qual se pudesse determinar deveres morais particulares levando em conta as circunstâncias materiais, psicológicas e históricas das ações. O objetivo do autor ao longo da

²⁰³ HÖSLE, 2003, p. 106.

²⁰⁴ Cf. HÖSLE, 2003, p. 106.

²⁰⁵ HÖSLE, 2003, p. 112.

²⁰⁶ Cf. HÖSLE, 2003, p. 112.

Fundamentação da Metafísica dos Costumes e da Crítica da Razão Prática foi o de estabelecer um princípio formal, isto é, uma regra da razão pura (imperativo categórico) a partir do qual se possa determinar deveres morais universais. Segundo O. Dekens, o imperativo categórico é uma regra geral da razão prática pura cuja função é semelhante à das categorias do entendimento puro, que são regras gerais para a produção da síntese dos fenômenos. De modo análogo às categorias, que dizem respeito a objetos em geral, o princípio supremo da moralidade diz respeito a ações em geral. Nesse sentido, segundo O. Dekens, do mesmo modo que as categorias (regras do entendimento puro) não podem ser aplicadas diretamente aos objetos corpóreos (fenômenos), também o imperativo categórico (regra da razão prática pura) não pode ser aplicado diretamente às ações²⁰⁷. Em ambos os casos há a necessidade de uma ligação entre as regras da razão pura (categorias e imperativo categórico respectivamente) e os fenômenos ou ações em geral.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant esclarece que os conceitos de bem e de mal moral estão submetidos a uma regra prática da razão pura (imperativo categórico) que determina a vontade de modo *a priori* quanto ao seu objeto. Essa tarefa de avaliar se as ações possíveis para nós na sensibilidade se subsumem ou não à regra é tarefa da *faculdade de julgar prática*:

Se, na realidade, uma ação possível para nós na sensibilidade constitui um caso submetido ou não à regra, isso depende da faculdade de julgar prática mediante a qual aquilo que foi enunciado na regra em geral (*in abstracto*) se aplica a uma ação *in concreto*²⁰⁸.

Segundo O. Dekens, a tarefa da faculdade de julgar prática é semelhante ao papel desempenhado pela faculdade de julgar teórica no âmbito da *Crítica da Razão Pura* quando aplica os conceitos puros do entendimento aos dados da sensibilidade. Entretanto, afirma o intérprete, as dificuldades agora são bem maiores do que na *Crítica da Razão Pura*. Enquanto lá se tinham intuições empíricas para serem subsumidas aos conceitos puros do entendimento por meio da faculdade de julgar teórica e da imaginação, agora, além de não se ter nenhum exemplo de ato moral comprovado, ao qual poderia ser aplicada a lei moral, também não se tem um

²⁰⁷ Cf. DEKENS, 2008, p. 106.

²⁰⁸ CRPr, A 119; trad. port. p. 82.

elemento homogêneo à razão e à sensibilidade, sendo que no âmbito da razão teórica o elemento homogêneo entre a sensibilidade e o entendimento é o tempo²⁰⁹.

De acordo com O. Dekens, "o problema seria insolúvel se fosse preciso determinar uma ação particular pela lei moral"²¹⁰, pois essa não é a função da faculdade de julgar prática. A ela cabe apenas fazer a passagem de um princípio universal racional (imperativo categórico) para uma determinação universal dessa lei (máxima universalizável)²¹¹. A máxima universalizável não consiste numa ação *in concreto*, apenas numa determinação do que se deve fazer para que a vontade possa ser absolutamente boa. A aplicação do princípio moral universal não se dá a casos concretos do mundo sensível, apenas a máximas de ação que representam ações possíveis para nós na sensibilidade. Assim, como a lei moral não dispõe de nenhuma outra faculdade de conhecer, que permita a sua aplicação a objetos da natureza, a não ser o entendimento que fornece leis naturais que podem ser representadas *in concreto* nos objetos dos sentidos, cabe tomar a forma das leis da natureza como modelo para as leis morais²¹². Na interpretação de O. Dekens, podemos "tomar as leis enunciadas pelo entendimento - as leis da natureza - como um modelo de universalidade para as máximas da ação moral"²¹³, o que tem uma relação direta com a segunda formulação do imperativo categórico. A regra da faculdade de julgar a ser seguida para determinar leis morais universais é, segundo Kant, a seguinte: "Interroga-te a ti mesmo se a ação que projetas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade"²¹⁴. Esse é o método que permite determinar *a priori* a validade universal ou não de um princípio subjetivo do querer (máxima de ação). Cabe, pois, à faculdade de julgar prática o papel de avaliar se uma ação possível para nós na sensibilidade constitui ou não um caso submetido à regra. A máxima de ação que não puder alcançar a universalidade de uma lei natural representa uma ação moralmente má, cuja prática deve ser evitada.

Segundo Kant, toda vez que transgredimos o que é determinado com base no princípio supremo da moralidade, na verdade não se quer que tais máximas de ação se transformem em *lei universal*, queremos no fundo que o contrário da

²⁰⁹ Cf. DEKENS, 2008, p. 106.

²¹⁰ DEKENS, 2008, p. 107.

²¹¹ Cf. DEKENS, 2008, p. 107.

²¹² CRPr, A 122; trad. port. p. 83.

²¹³ Cf. DEKENS, 2008, p. 107.

²¹⁴ CRPr, A 122; trad. port. p. 83.

ação realizada continue valendo como *lei* ²¹⁵. Nesses casos, apenas tomamos a liberdade de *abrir uma exceção para nós*. Contudo, partindo exclusivamente do ponto de vista da razão pura, quando se abre uma exceção e se quer que o oposto continue a valer como *lei*, a contradição da nossa própria vontade é inevitável. A constatação da contradição mediante o procedimento de universalização da máxima de ação indica que a respectiva ação não deve ser realizada, pois vai contra aquilo que o princípio da razão pura determina. Nesse sentido, a universalização da máxima de ação consiste num teste, num exercício de aplicação de um princípio objetivo e formal (imperativo categórico) às máximas de ações (que são princípios subjetivos e materiais) para avaliar sua qualificação moral. Segundo O. Dekens, "não se trata absolutamente de dar à máxima assim transformada um alcance concreto, ou um efeito na realidade, mas de conceder-lhe ou não uma aprovação moral" ²¹⁶. Esse teste não se aplica às ações em contextos empíricos (ações particulares), mas às máximas de ação para a determinação de uma vontade absolutamente boa.

Com o acima exposto, tendo por base a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*, procuramos mostrar que o objetivo de Kant nessas obras não consistia em apresentar uma regra a partir da qual se possa determinar o que se deve fazer em cada caso particular de ação (cada ação em seu contexto histórico), mas de estabelecer um método a partir do qual se possa determinar uma vontade absolutamente boa. Como se trata de um teste que permite avaliar de modo *a priori* a moralidade ou não de uma máxima de ação, qualquer exceção a essa determinação seria uma contradição da razão pura consigo mesma. Nesse sentido, o imperativo categórico consiste numa regra da razão pura a partir da qual a faculdade de julgar prática determina os deveres morais universais com absoluta independência das circunstâncias concretas das ações. Só assim é possível determinar uma vontade absolutamente boa.

A inclinação, segundo Kant, é cega e servil e, por isso, jamais os sentimentos de beneficência, compaixão ou simpatia podem ser levados em conta para a determinação dos deveres universais ²¹⁷. O que deve determinar nosso agir moral devem ser única e exclusivamente os princípios fundamentados na razão

²¹⁵ Cf. FMC, BA 57-8; trad. port. p. 63.

²¹⁶ DEKENS, 2008, p. 108.

²¹⁷ Cf. CRPr, A 213; trad. port. p. 137.

pura, pois as inclinações, por serem empiricamente condicionadas, não nos proporcionam segurança alguma para a determinação dos deveres morais universais. Quando o sentimento de beneficência, compaixão ou simpatia precede a lei moral e torna-se o princípio de determinação da vontade subjetivamente, “é oneroso para as próprias pessoas bem intencionadas, lança a confusão nas suas máximas cuidadosamente pensadas e suscita o desejo de dele serem desembaraçadas e de se submeterem apenas à razão legisladora” ²¹⁸. Nesse sentido, de acordo com a teoria kantiana de fundamentação moral a determinação dos deveres morais universais deve-se dar sempre e unicamente segundo a regra da razão pura, isto é, com absoluta independência das circunstâncias e do contexto concreto das ações.

A busca pelo estabelecimento de uma teoria moral com absoluta independência de toda e qualquer influência empírica é uma característica marcante do pensamento ético de Kant. É dentro dessa perspectiva que em *A Religião nos Limites da Simples Razão* [1793] o autor se coloca do lado dos *rigoristas* em oposição aos *latitudinários*:

interessa muito à doutrina dos costumes não admitir, enquanto for possível, nenhum termo médio moral, nem nas ações (*adiaphora*) nem nos caracteres humanos; porque em semelhante ambiguidade todas as máximas correm o perigo de perder a sua precisão e firmeza. Comumente, os que são afetos a este modo estrito de pensar apelidam-se (com um nome que deve englobar em si uma censura, mas que de fato é um encômio) de *rigoristas*; e os seus antípodas podem, pois, denominar-se *latitudinários* ²¹⁹.

A crítica de V. Hösle não se refere ao rigor kantiano de não abrir mão de estabelecer um princípio moral com absoluta independência de tudo o que é empírico, mas ao fato de sua teoria moral não contemplar uma explicação racional para eventuais exceções aos deveres morais fundamentados na razão pura ²²⁰. Essa impossibilidade de se prever exceções aos deveres morais universais levaria a um rigorismo ético em sentido negativo, segundo o qual é um dever dizer a verdade sempre, mesmo nas situações nas quais por meio de uma mentira poderia salvar a vida de um inocente ²²¹. A compreensão de que a determinação dos deveres morais

²¹⁸ CRPr, A 213; trad. port. p. 137.

²¹⁹ RL, B 9; trad. port. p. 28.

²²⁰ Cf. HÖSLE, 2003, p. 5.

²²¹ Cf. HÖSLE, 2003, p. 5.

universais deve se dar com absoluta independência das circunstâncias materiais, psicológicas e históricas das ações, parece levar à compreensão de que a teoria moral de Kant seria insensível e inaplicável na prática, pois não abre espaço algum para exceções aos deveres morais necessários e universais.

A crítica de V. Hösle é reforçada com o texto *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* (1797), no qual Kant sustenta que é um dever dizer a verdade sempre, mesmo ao assassino que está em busca de sua vítima inocente: "concordo com todas as pessoas que crêem que a teoria de Kant de que jamais deveríamos mentir, mesmo que pudéssemos, somente por meio dessa mentira, salvar um inocente de seu assassino, é absurda e imoral"²²². Contudo, conforme se mostrou acima, a preocupação de Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, não é com a determinação de deveres morais particulares, mas com o estabelecimento de um princípio supremo da moralidade para a determinação de deveres morais universais. Na *Metafísica dos Costumes* (1797), Kant dá um passo além quando se ocupa com os princípios *a priori* da doutrina do direito e da doutrina da virtude aplicados à natureza humana²²³, para determinar deveres que visam garantir o uso externo (deveres jurídicos) e interno (deveres éticos) da liberdade e trata das condições subjetivas de receptividade do conceito de dever no espírito humano²²⁴. Nesse sentido, se é possível uma resposta à crítica de insensibilidade que V. Hösle dirige a Kant, essa não pode se dar no nível da busca e fixação do princípio supremo da moralidade para a determinação dos deveres morais universais, mas sim com base na aplicação do princípio supremo da moralidade à natureza humana e com base na discussão acerca das predisposições estéticas que se manifestam na medida em que somos afetados pela lei moral.

Na mesma linha de interpretação encontra-se o pensamento de A. Cortina. Segundo a autora, *A Metafísica dos Costumes* apresenta princípios *a priori* que servem para fazer a aplicação do princípio puro da moral à natureza humana e isso salva em boa medida o pensamento de Kant das críticas "de permanecer num utopismo, porque supõe uma complementação da tarefa fundamentadora

²²² HÖSLE, 2003, p. 105.

²²³ Cf. MC-DD, A 11 (217); trad. port. p. 24.

²²⁴ MC-DV, A 35 ss. (399 ss.); trad. port. pp. 311 ss.

empreendida pelas obras éticas anteriores" ²²⁵. O termo *complementação* deve ser entendido aqui no sentido de *conclusão* da tarefa iniciada anteriormente. Ou seja, *A Metafísica dos Costumes*, ao fazer a aplicação do princípio supremo da moralidade à natureza humana, completa (conclui) a tarefa iniciada na *Fundamentação* e na segunda *Crítica*. Na compreensão de A. Cortina, tanto na *Fundamentação* quanto na *Crítica da Razão Prática*, Kant se ocupou com a tarefa de fundamentar a moral, mas que essa fundamentação deve vir acompanhada da tarefa de "desvendar as condições subjetivas para encarnar na vida cotidiana o princípio moral descoberto no processo de fundamentação" ²²⁶.

Para A. Cortina, *A Metafísica dos Costumes* desenvolve uma tarefa complementar à tarefa de fundamentação, explicitada no texto kantiano de 1785, pois tenta "desvendar um *a priori material* que, sem abandonar o campo da razão pura, não ingressa na antropologia empírica, mas mostra as consequências que para ela tem a aplicação dos princípios morais" ²²⁷. Segundo a autora, "uma filosofia prática responsável deve empreender também esta segunda tarefa se não quiser ficar nesse utopismo, que exige o cumprimento de deveres, mesmo desconhecendo como é possível aos homens segui-los" ²²⁸. Nesse sentido, concordando com a interpretação de A. Cortina com relação à tarefa complementadora de *A Metafísica dos Costumes*, a nossa hipótese é a de que a crítica de insensibilidade carece de sentido e que o pensamento ético de Kant faz efetivamente a passagem de uma teoria moral pura para sua aplicação na natureza humana mediante o papel exercido pelos princípios metafísicos da doutrina direito e da doutrina da virtude na determinação de deveres morais universais e na medida em que sentimos os efeitos da lei moral em nós por meio das predisposições estéticas da receptividade do conceito de dever. Mostrar como isso se dá no âmbito de *A Metafísica dos Costumes* é o objetivo do próximo capítulo.

²²⁵ CORTINA, 1989, p. XXXVII.

²²⁶ CORTINA, 1989, p. XXXVII.

²²⁷ CORTINA, 1989, p. XXXVII.

²²⁸ CORTINA, 1989, p. XXXVII.

Capítulo 3

A INCONDICIONALIDADE DO DEVER N´A *METAFÍSICA DOS COSTUMES*

Estabelecido o princípio supremo da moralidade com base na razão prática pura, n´A *Metafísica dos Costumes* Kant se ocupa com a apresentação dos princípios *a priori* da doutrina do direito e da doutrina virtude. Tais princípios resultam da aplicação do princípio supremo da moralidade à natureza humana visando garantir o uso externo e interno da liberdade, ou seja, visando garantir o cumprimento do dever na relação dos homens entre si por meio de coação externa ou na relação do homem singular consigo mesmo por meio de coação interna (autocoerção). Com a apresentação das especificidades da doutrina do direito e da doutrina da virtude, mostrar-se-á que, de acordo com o pensamento ético de Kant, os deveres jurídicos determinam com precisão as ações a serem realizadas para que se cumpra o dever, enquanto que os deveres de virtude são de obrigação lata e, portanto, não determinam com precisão a ação a ser realizada para que a máxima cumpra a exigência da forma legisladora universal.

A distinção entre deveres de obrigação ampla e deveres de obrigação estrita parece abrir um espaço para exceções aos deveres de virtude em razão das circunstâncias históricas, sociais e psicológicas das ações. Contudo, compreender-se-á que os deveres de virtude também são incondicionais, isto é, que não abrem qualquer possibilidade para exceções e têm de ser cumpridos independentemente das circunstâncias das ações, e que sua latitude se refere apenas à escolha de ações particulares e não aos deveres morais universais fundamentados no princípio da razão prática pura. Mais do que isso, compreender-se-á que a crítica de insensibilidade de V. Höhle não se aplica à filosofia moral de Kant, pois este se propôs a elaborar uma *metafísica dos costumes*, não uma *antropologia moral*. Mostrar-se-á que, se é possível falar-se de uma *estética* no âmbito da filosofia moral de Kant, isto só é possível enquanto conjunto de condições subjetivas de receptividade do conceito de dever no nosso espírito. Compreender-se-á, assim, que a *metafísica dos costumes* proposta por Kant mantém-se livre de toda e qualquer influência sensível e que as circunstâncias históricas, sociais e psicológicas das

ações não podem exercer qualquer influência na determinação de uma vontade efetivamente livre.

3.1. O princípio da razão prática pura aplicado à natureza humana

De um modo geral, pode-se afirmar que *A Metafísica dos Costumes* representa o complemento (no sentido de fechamento ou conclusão) da tarefa que Kant se propôs a desenvolver na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*. Isso fica evidenciado no Prefácio da *Fundamentação*, onde se pode ler: "no propósito, pois, de publicar um dia uma *Metafísica dos Costumes*, faço-a preceder desta *Fundamentação*"¹. A tarefa complementadora de *A Metafísica dos Costumes* também fica clara no seu Preâmbulo, onde se pode ler: "À crítica da razão prática deveria seguir-se o sistema, a metafísica dos costumes, que se divide em princípios metafísicos da doutrina do direito e princípios metafísicos da doutrina da virtude (como contraponto aos princípios metafísicos da ciência da natureza, já apresentados)"².

Segundo Kant, um sistema de conhecimentos *a priori* mediante meros conceitos é denominado de *metafísica*, e quando esses conhecimentos não têm como objeto a natureza, mas a liberdade do arbítrio humano, tal investigação requererá uma *metafísica dos costumes*³. Para explicar o papel de *A Metafísica dos Costumes* no âmbito da filosofia prática, o autor estabelece um paralelo entre a *metafísica da natureza* e a *metafísica dos costumes*:

Do mesmo modo que numa metafísica da natureza tem que haver também princípios para a aplicação a objetos da experiência daqueles outros princípios supremos universais da natureza em geral, não pode uma metafísica dos costumes estar desprovida deles; e teremos frequentemente que tomar como objeto a *natureza* peculiar do homem, cognoscível somente mediante a experiência, para mostrar nela a consequência de princípios morais universais, sem, todavia afetar com isso a pureza dos últimos nem pôr em dúvida a sua origem *a priori*. Isto significa que uma metafísica dos costumes não pode fundar-se na antropologia, mas pode aplicar-se a ela⁴.

¹ FMC, BA XIII; trad. port. p. 18.

² MC-DD, A 3 (205); trad. port. p. 5.

³ MC-DD, A 10 (216); trad. port. p. 23.

⁴ MC-DD, A 11 (216-7); trad. port. pp. 23-4.

Compreende-se com essa citação que a *metafísica dos costumes*, semelhantemente à *metafísica da natureza*, necessita de princípios de aplicação que façam a passagem do princípio supremo da razão prática pura (lei moral) para a natureza humana, assim como fica evidenciado também que tais princípios não podem ser buscados na natureza peculiar do próprio homem, que é cognoscível somente pela experiência, sob pena de pôr em risco sua origem *a priori*. Segundo Kant, "os conceitos e juízos sobre nós próprios e a nossa ação ou omissão carecem de significado moral quando contêm somente aquilo que pode apreender-se da experiência" e, se nos basearmos em princípios desta fonte, "corremos o perigo de cair nos erros mais grosseiros e perniciosos" ⁵. Portanto, os princípios de aplicação do princípio supremo da razão prática pura à natureza humana (princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude) têm de ser estabelecidos de modo inteiramente *a priori*, ou seja, têm de ser semelhantes aos princípios metafísicos da ciência da natureza.

Na obra *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* (1786), Kant afirma que uma *metafísica da natureza* pode "ou tratar, mesmo sem relação a qualquer objeto determinado da experiência [...] das leis que tornam possível o conceito de uma natureza em geral [...]; ou então ocupa-se de uma natureza particular desta ou daquela espécie de coisas" ⁶. A primeira parte, que "é a parte *transcendental* da metafísica da natureza" ⁷, não se refere a qualquer objeto determinado da experiência e "investiga o que constitui o conceito de uma natureza em geral" ⁸. A segunda parte, por sua vez, refere-se à natureza, ou seja, ao conjunto de objetos dados aos sentidos e "toma como fundamento o conceito empírico de uma matéria, ou de um ser pensante, e busca o âmbito do conhecimento que a razão é capaz *a priori* acerca destes objetos" ⁹. Embora afirme ser possível falar-se em objetos do sentido interno e externo, isto é, em uma natureza pensante e em uma natureza corpórea, Kant se ocupa nesta obra apenas dos princípios metafísicos da ciência da natureza que se referem à natureza corpórea ¹⁰.

A doutrina metafísica da natureza corpórea (física racional), segundo Kant, tem como tarefa apresentar "os princípios da *construção* dos conceitos, que

⁵ MC-DD, A 8 (215); trad. port. p. 21.

⁶ PM, A 8; trad. port. pp. 15-6.

⁷ PM, A 8; trad. port. p. 16.

⁸ PM, A 9; trad. port. p. 16.

⁹ PM, A 9; trad. port. p. 16.

¹⁰ Cf. PM, A 11; trad. port. p. 17.

pertencem à possibilidade da matéria em geral" ¹¹. Para isso, afirma que a física racional deverá partir de "uma análise completa do conceito de uma matéria em geral – o que é tarefa de uma filosofia pura, a qual, para este propósito, não se serve de quaisquer experiências particulares, mas unicamente do que ela encontra no conceito separado (se bem que empírico em si), em relação às intuições puras no espaço e no tempo" ¹².

Os princípios metafísicos da natureza corpórea, segundo Kant, resultam da inclusão de "todas as determinações do conceito universal de uma matéria em geral" nas quatro classes de conceitos puros do entendimento (grandeza, qualidade, relação e modalidade) ¹³. Essa submissão do conceito de matéria às quatro funções dos conceitos puros do entendimento contém ainda, segundo o autor, uma nova determinação, que é "o movimento, pois só por ele podem ser afetados os sentidos" ¹⁴. Deste modo, por mais que os princípios metafísicos da ciência da natureza sejam conhecidos de modo *a priori*, não constituem um conhecimento puro (transcendental), pois admitem os conceitos empíricos de matéria e de movimento. Os princípios metafísicos da natureza são "princípios para a aplicação a objetos da experiência daqueles outros princípios supremos universais da natureza em geral" ¹⁵, próprios da parte pura (transcendental) da *metafísica da natureza*.

Tarefa semelhante à desempenhada pelos princípios metafísicos da ciência da natureza é desempenhada pelos princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude no âmbito d' *A Metafísica dos Costumes*. Enquanto a *metafísica da natureza* se ocupa das leis segundo as quais tudo acontece (leis da natureza), uma *metafísica dos costumes* ocupa-se com as leis segundo as quais tudo deve acontecer (leis da liberdade) ¹⁶. Dentro da perspectiva das leis da liberdade, se por um lado Kant ocupou-se, no âmbito da *Fundamentação* e da segunda *Crítica*, em formular e provar a validade objetiva do princípio prático puro como uma lei da liberdade para ações em geral, por outro, no âmbito d' *A Metafísica dos Costumes*, dedicou-se à formulação dos princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude, que deverão assegurar os usos interno e externo da

¹¹ PM, A 12; trad. port. p. 17.

¹² PM, A 12; trad. port. p. 18.

¹³ Cf. PM, A 17-8; trad. port. p. 20.

¹⁴ PM, A 20; trad. port. p. 22.

¹⁵ MC-DD, A 11 (216); trad. port. p. 24.

¹⁶ Cf. FMC, IV-V; trad. port. p. 14.

liberdade. Os princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude remetem à "natureza peculiar do homem, cognoscível somente mediante a experiência" ¹⁷. Isso não significa que tais princípios sejam extraídos da antropologia ou de exemplos da experiência, pois nesse caso constituir-se-iam em princípios empíricos e não em princípios *a priori*. Significa apenas que tais princípios referem-se especificamente à natureza humana. Daí o sentido da afirmação de Kant de que "uma metafísica dos costumes não pode fundar-se na antropologia, mas pode aplicar-se a ela" ¹⁸.

Segundo Kant, na natureza humana encontram-se as condições subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, da *realização* das leis da liberdade ¹⁹. Nesse sentido, cabe aos princípios metafísicos da doutrina do direito e da virtude apresentar princípios *a priori* que possam garantir o uso externo e interno da liberdade. Isso significa que tais princípios devem ser compreendidos como princípios de aplicação da lei fundamental da razão prática pura à natureza propriamente humana. Nas obras anteriores, Kant tratava o princípio supremo da moralidade como uma lei moral (lei da liberdade) válida para todos os seres racionais em geral, o que incluía tanto seres finitos quanto possíveis seres infinitos. Agora, n' *A Metafísica dos Costumes*, os princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude remetem-se unicamente à natureza humana, pois visam assegurar o uso externo e interno da liberdade na relação do homem com outros homens e do sujeito singular consigo mesmo.

A *doutrina do direito* refere-se ao uso externo da liberdade, pois trata da relação dos seres humanos com outros seres humanos (*relação jurídica*) compreendendo-os como seres que possuem direitos e deveres ²⁰. Além da relação do homem com outros homens, Kant fala ainda de outras três possíveis relações jurídicas: a) relação do homem para com seres que carecem de direitos e deveres (por exemplo, os animais); b) relação do homem para com um ser que só tem direitos, nenhum dever (por exemplo, Deus); e c) relação do homem para com seres que não tem nenhum direito, apenas deveres (por exemplo, escravos) ²¹. Não obstante isso, afirma que uma verdadeira relação jurídica somente acontece na

¹⁷ MC-DD, A 11 (217), trad. port. p. 24.

¹⁸ MC-DD, A 11 (217); trad. port. p. 24.

¹⁹ Cf. MC-DD, A 11 (217); trad. port. p. 24.

²⁰ MC-DD, A 50 (242); trad. port. p. 62.

²¹ Cf. MC-DD, A 50 (242); trad. port. p. 62.

relação do homem com seres que têm direitos e deveres, isto é, com outros homens²².

Segundo a interpretação de N. Bobbio, a liberdade externa ou jurídica não se caracteriza apenas por se tratar de uma relação minha com outros homens, mas por se tratar de uma relação na qual sou responsável por minhas ações frente aos outros no sentido de que os outros podem me convocar para assumir minha responsabilidade por intermédio do poder coercitivo do Estado²³. Segundo Kant, a união dos homens numa sociedade civil (Estado) "é um dever incondicionado primordial" que emana da própria razão e é condição necessária para se assegurar a cada um o que é seu contra a intervenção de outrem mediante leis públicas de coação²⁴. O Estado, instituído por meio de um pacto social (*pactum sociale*) originário²⁵, tem a função de garantir a liberdade de cada um em suas relações externas (relação dos homens entre si) e pode inclusive para tal fazer uso do poder da coerção:

Se um determinado uso da liberdade é, ele próprio, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, não conforme ao Direito), a coerção que se lhe opõe, como impedimento a um obstáculo à liberdade, está de acordo com a liberdade, quer dizer: é conforme ao Direito²⁶.

Por Direito, Kant compreende "o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade"²⁷. Isso significa que o Direito consiste no conjunto das condições que possibilitam a livre convivência dos homens entre si, sem que ninguém interfira na liberdade de outro, segundo uma lei universal da liberdade. É com base nessa compreensão que Kant estabelece a *lei universal do Direito*: "age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal"²⁸.

Enquanto a doutrina do direito se refere ao uso externo da liberdade (relação de um arbítrio com outro) acompanhado da possibilidade do uso de uma

²² Cf. MC-DD, A 50 (242); trad. port. p. 62.

²³ Cf. BOBBIO, 1992, p. 60.

²⁴ Cf. TP, A 233; trad. port. p. 74.

²⁵ Para Kant, a constituição da sociedade civil mediante um *contrato originário* (*pactum sociale*), por meio do qual todas as vontades particulares e privadas são coligadas numa vontade geral e pública, não pode ser compreendida como um fato histórico, mas como uma *simples ideia* da razão (cf. TP, A 249; trad. port. pp. 82-3).

²⁶ MC-DD, A 35 (231); trad. port. pp. 44-5.

²⁷ MC-DD, A 33 (230); trad. port. p. 43.

²⁸ MC-DD, A 34 (231); trad. port. p. 44.

coerção externa, a *doutrina da virtude* (Ética) refere-se ao uso interno da liberdade, pois se refere às relações de obrigação interna (autocoerção) dos homens singulares²⁹. Cabe destacar que, para Kant, "a Ética não pode estender-se para além dos limites dos deveres do homem para consigo próprio e para com os outros homens"³⁰. Isso significa que os princípios metafísicos da doutrina da virtude referem-se apenas à natureza humana, e não aos seres racionais em geral, o que abarcaria não só os humanos, mas também possíveis seres racionais infinitos.

Dizer que a Ética é a esfera da liberdade interna, isto é, de obrigações do homem com o próprio homem (relações morais) não significa dizer que ela coincide com a esfera dos deveres para consigo mesmo. Segundo N. Bobbio, "a distinção entre liberdade interna e liberdade externa não coincide com aquela entre deveres com relação a si mesmo e deveres com relação aos outros, ainda que liberdade interna signifique liberdade com relação a si mesmo e liberdade externa signifique liberdade com relação a outros"³¹. Isso se explica pelo fato de não existirem, de acordo com Kant, apenas deveres de virtude em relação a si mesmo (deveres com a própria perfeição), mas também deveres de virtude em relação aos outros, como é o caso dos deveres com relação à felicidade alheia. Conforme N. Bobbio, quando se afirma que em Kant a liberdade interna se limita à relação do sujeito consigo mesmo, isso significa que o sujeito é responsável por aquela ação somente diante de si mesmo, isto é, diante da sua própria consciência³². Em outras palavras, a liberdade interna refere-se à obrigação interna (autocoerção) enquanto que a liberdade externa refere-se à obrigação externa (coação externa).

Assim, compreendido que os princípios metafísicos da doutrina do direito e da virtude desempenham a função de aplicação do princípio supremo da razão prática pura à natureza humana, apresentar-se-á na sequência as especificidades da doutrina do direito e da doutrina da virtude. Compreender-se-á que, segundo Kant, a doutrina do direito visa assegurar a uso externo da liberdade dos sujeitos agentes entre si, o que se dará por meio de um poder de coação externa, enquanto que a doutrina da virtude visa assegurar o uso interno da liberdade, o que fica inserido num âmbito de autocoerção.

²⁹ MC-DV, A 188 (491); trad. port. p. 457.

³⁰ MC-DV, A 188 (491); trad. port. p. 457.

³¹ BOBBIO, 1992, p. 59.

³² Cf. BOBBIO, 1992, p. 60.

3.2. As especificidades da doutrina do direito e da doutrina da virtude

Conforme exposto acima, a doutrina do direito e a doutrina da virtude constituem o âmbito da aplicação do princípio supremo da razão prática visando assegurar o uso externo e interno da liberdade na relação dos homens entre si ou do sujeito singular consigo mesmo. Os princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude não são aplicáveis aos seres racionais em geral, apenas aos seres humanos enquanto tais. De acordo com Kant, "os impulsos da natureza contêm, pois, no espírito do ser humano obstáculos ao cumprimento do dever e forças (em parte, poderosas) que a tal opção resistência, forças essas que o homem tem de se julgar capaz de combater e vencer através da razão"³³. Nesse sentido, a doutrina do direito se ocupa com os princípios metafísicos que visam garantir a liberdade externa enquanto que a doutrina da virtude se ocupa com os princípios metafísicos que visam garantir a liberdade interna. Enquanto a doutrina do direito se ocupa com a *legislação jurídica* que visa garantir a *legalidade* do cumprimento do dever, a doutrina da virtude se ocupa com a *legislação ética* que visa garantir a *moralidade* do dever da razão prática pura. A doutrina do direito se ocupa com o "conjunto das leis para as quais é possível uma legislação externa"³⁴, enquanto que a doutrina da virtude se ocupa com o conjunto de leis para os quais é possível uma legislação interna.

Segundo Kant, toda a legislação compreende dois elementos: a) uma *lei*, que torna determinada ação como objetivamente necessária convertendo-a assim em *dever*; e b) um *móbil*, que é o fundamento subjetivo de determinação do arbítrio para o cumprimento dessa lei³⁵. Com base nisso, afirma que toda a legislação pode distinguir-se de acordo com os móveis que lhe servem de fundamento: "a legislação que faz de uma ação um dever e simultaneamente desse dever um móbil é *ética*. Mas a que não inclui o último na lei e que, conseqüentemente, admite um móbil diferente da ideia do próprio dever é *jurídica*"³⁶. Assim, enquanto a legislação ética exige que o próprio dever seja o motivo da ação, a legislação jurídica exige a conformidade de uma ação com a lei sem que essa seja o motivo da ação. Daí a distinção de Kant entre *legalidade* e

³³ MC-DV, A 2 (380); trad. port. p. 283.

³⁴ MC-DD, A 31 (229); trad. port. p. 41.

³⁵ Cf. MC-DD, A 13-4 (218); trad. port. p. 26.

³⁶ MC-DD, A 14-5 (219); trad. port. p. 27.

moralidade: enquanto que a *legalidade* consiste na mera conformidade de uma ação com a lei independentemente do motivo do cumprimento do dever, a *moralidade* consiste no cumprimento do dever por puro respeito à lei, ou seja, o móbil da ação é o próprio dever decorrente da razão prática pura ³⁷.

Os deveres decorrentes da legislação jurídica são, segundo Kant, deveres externos, pois esta legislação não exige que a ideia de dever "seja por si mesma o fundamento de determinação do arbítrio do agente". ³⁸ Os deveres decorrentes da legislação ética, por sua vez, são deveres internos, pois "a legislação ética inclui na sua lei o motivo interno da ação (a ideia do dever)" ³⁹. Disto pode-se inferir, segundo Kant, que todos os deveres, pelo simples fato de constituírem deveres, pertencem à Ética, embora a legislação na qual se assentem não seja sempre ética ⁴⁰. Dentro desta perspectiva, por exemplo, é um dever ético que se cumpra a promessa feita num contrato pelo simples fato de se tratar de um dever; contudo, que as promessas feitas devam ser mantidas é um dever que se assenta no direito, pois somente por meio da legislação jurídica pode-se coagir alguém a cumprir o dever ⁴¹. Para Kant, a Ética ensina apenas que, mesmo que faltasse uma coerção externa que obriga o agente a cumprir o dever, a simples ideia de dever é suficiente como móbil ⁴². Isso significa que "a doutrina do direito e a doutrina da virtude não se distinguem [...] tanto pelos seus diferentes deveres como pela diferença da legislação, que liga um ou outro móbil com a lei" ⁴³.

A Ética, segundo Kant, tem muitos deveres comuns com o Direito, mas possui também deveres que lhe são peculiares. Tal é o caso dos deveres de benevolência e todos os deveres para consigo mesmo, pois os mesmos só podem ser frutos de uma legislação interior ⁴⁴. Ou seja, jamais alguém pode sentir-se obrigado externamente a praticar a benevolência, donde se conclui que se trata de um dever exclusivamente ético. Conforme Kant, há muitos deveres éticos *diretos*, mas a legislação interior faz com que todos os deveres restantes sejam deveres éticos *indiretos* ⁴⁵. Isso significa que, para o autor, há deveres especificamente éticos

³⁷ Cf. MC-DD, A 15 (219); trad. port. p. 27.

³⁸ MC-DD, A (219); trad. port. p. 27.

³⁹ MC-DD, A 15 (219); trad. port. p. 28.

⁴⁰ Cf. MC-DD, A 16 (219); trad. port. p. 28.

⁴¹ Cf. MC-DD, A 16 (220); trad. port. p. 28.

⁴² Cf. MC-DD, A 16 (220); trad. port. p. 28.

⁴³ Cf. MC-DD, A 17 (220); trad. port. p. 29.

⁴⁴ Cf. MC-DD, A 17-8 (220); trad. port. p. 29.

⁴⁵ Cf. MC-DD, A 18 (221); trad. port. p. 29.

(deveres éticos *diretos*), mas não há deveres exclusivamente jurídicos, pois, todos os deveres, pelo simples fato de serem deveres, já são também deveres éticos. Tal é caso do dever de manter uma promessa, que é "um dever jurídico, a cujo cumprimento uma pessoa pode ser coagida" ⁴⁶, mas é um dever ético *indireto*, pois seu cumprimento pode se dar por uma legislação interna na qual o móbil da ação é o próprio princípio do dever.

O tipo de obrigação (coerção) ligado ao cumprimento dos deveres é outra característica central para distinguir-se a doutrina do direito e da doutrina da virtude. Segundo Kant, "o conceito de dever é em si já o conceito de uma intimação (coerção) do arbítrio livre pela lei, sendo que esta coerção pode ser ou exterior ou autocoerção" ⁴⁷. Enquanto a doutrina do direito admite uma coerção externa do arbítrio no cumprimento do dever, a doutrina da virtude admite apenas uma coerção interna (autocoerção) ⁴⁸.

Kant divide a doutrina geral dos deveres em *sistema da doutrina do Direito (ius)*, que trata das leis externas, e *sistema da doutrina da virtude (ethica)*, que trata das leis internas ⁴⁹. Quando o princípio da razão prática pura me dá a conhecer o dever e eu cumpro esse dever por uma obrigação (*móbil*) interna da vontade (autocoerção), minha ação se torna virtuosa, pois cumpre com o dever de virtude. Virtude, segundo Kant, "é a capacidade e o propósito deliberado de se opor [...] ao adversário da atitude moral que existe em nós" ⁵⁰. Quando, porém, cumpro o dever por uma obrigação (*móbil*) externa, tal ação será adequada sob o ponto de vista jurídico, mas não será uma ação virtuosa e com mérito moral. Nesse caso, ter-se-á uma ação *legalmente boa*, mas não *moralmente boa*, pois será uma ação simplesmente *conforme* ao dever e não *por* dever. Uma ação *por* dever é aquela na qual o móbil da ação se encontra na própria lei da razão prática pura, isto é, no puro respeito à mesma.

Segundo Kant, a doutrina do direito se ocupa apenas com a condição formal da liberdade externa enquanto a Ética oferece ainda uma matéria ⁵¹. Isso significa que a doutrina do direito não se ocupa com a *matéria* ou o *fim* das relações externas, mas apenas com a *forma* das relações dos arbítrios entre si de modo que

⁴⁶ MC-DD, A 17 (220); trad. port. p. 28.

⁴⁷ MC-DV, A 2 (379); trad. port. p. 282.

⁴⁸ Cf. MC-DV, A 9 (383); trad. port. p. 288.

⁴⁹ Cf. MC-DV, A 1 (379); trad. port. pp. 281-2.

⁵⁰ MC-DV, A 3-4 (380); trad. port. p. 283.

⁵¹ Cf. MC-DV, A 4 (380); trad. port. p. 284.

a ação de cada um se possa conciliar com a liberdade do arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade. Já a Ética (doutrina da virtude), além do aspecto formal (universalidade das máximas de ação), “oferece ainda uma matéria (um objeto do arbítrio livre), um fim da razão pura, que ao mesmo tempo se apresenta como um fim objetivamente necessário, isto é, como um dever para o homem”⁵². Portanto, a tarefa da doutrina da virtude (Ética) é dupla, pois, além da exigência da validade universal das máximas de ação, também se ocupa com o estabelecimento de *fins* (matéria do arbítrio) com base na razão prática pura. O fim, segundo Kant, é um objeto do arbítrio e, considerando que as inclinações sensíveis nos conduzem a fins que podem estar em oposição ao dever, cabe à razão legisladora “defender a sua influência [...] mediante um fim moral contraposto, que tem, portanto, que ser dado *a priori*, com independência das inclinações”⁵³.

Nós podemos, segundo Kant, ser obrigados por outros a praticar ações dirigidas a um determinado fim, mas não podemos ser obrigados a propor-nos fins, pois o “fim é um objeto do livre arbítrio”⁵⁴ de modo que “só eu posso fazer de algo um fim”⁵⁵. Contudo, considerando que toda ação tem um fim⁵⁶ e que para sermos livres temos que nos propor fins que se situam nos conceitos da razão prática pura⁵⁷, os fins objetos do nosso livre arbítrio só podem ser fins que são em si mesmo também deveres. Em outras palavras, só seremos efetivamente livres se escolhermos fins que estão em conformidade com os conceitos da razão prática pura, portanto, fins que são em si mesmo deveres. É nesse sentido que Kant define a Ética também “como o sistema dos fins da razão prática pura”⁵⁸.

A relação entre *fim* e *dever*, segundo Kant, pode se dar de dois modos: “ou partindo do fim para chegar à máxima das ações que são conformes ao dever, ou inversamente, partindo desta para descobrir o fim que é simultaneamente dever”⁵⁹. A doutrina do direito segue a primeira alternativa, pois deixa ao arbítrio de cada um a escolha do fim (matéria do arbítrio) que quer propor-se para o seu agir e se ocupa apenas em estabelecer a máxima que deverá assegurar a liberdade externa das relações dos homens entre si, ou seja, “a máxima segundo a qual a

⁵² MC-DV, A 4 (380); trad. port. p. 284.

⁵³ MC-DV, A 4 (380-1); trad. port. p. 284.

⁵⁴ MC-DV, A 11 (384); trad. port. p. 290.

⁵⁵ MC-DV, A 5 (381); trad. port. p. 284.

⁵⁶ Cf. MC-DV, A 11 (385); trad. port. p. 290.

⁵⁷ Cf. MC-DV, A 5 (381); trad. port. p. 284.

⁵⁸ MC-DV, A 5 (381); trad. port. p. 285.

⁵⁹ MC-DV, A 7 (382); trad. port. p. 286.

liberdade do agente há de poder coexistir com a liberdade de qualquer outro, de acordo com uma lei universal" ⁶⁰. A Ética, por sua vez, segue o caminho oposto:

Não pode partir dos fins que o homem queira propor-se e em seguida dispor sobre as máximas que deve adotar, isto é, o seu dever; porque tais fundamentos das máximas seriam fundamentos empíricos, que não oferecem qualquer conceito de dever, uma vez que este (o dever categórico) tem as suas raízes apenas na razão pura ⁶¹.

Isso significa que, na Ética, se as máximas tivessem que ser estabelecidas atendendo a fins empíricos, não se poderia falar de um conceito de dever, isto é, um imperativo categórico. Nesse sentido, dado que a toda ação tem um fim e que temos que nos propor fins que sirvam de fundamento para os deveres morais universais, tais fins têm de ser estabelecidos *a priori* pela razão prática pura. Os fins da razão prática pura são, portanto, fins que são por sua vez também deveres. Segundo Kant, "se não existissem fins dessa espécie, e dado que nenhuma ação humana pode ser destituída de fim, todos os fins valeriam para a razão prática somente como meios para outros fins e seria impossível um imperativo categórico, o que anularia toda a doutrina dos costumes" ⁶².

Os fins que são por sua vez também deveres são, segundo Kant, a *perfeição própria* e a *felicidade alheia*, não o inverso ⁶³. Seria uma contradição sentir-me obrigado a buscar a perfeição alheia, pois "a perfeição de outro homem como pessoa consiste precisamente em que ele mesmo seja capaz de se propor o seu fim de acordo com o seu próprio conceito de dever" ⁶⁴. Portanto, cabe a ele próprio, e cada um por si, agir de acordo com o imperativo do dever e buscar como fim sua própria perfeição. Buscar a perfeição própria consiste para o homem no cultivo das suas disposições naturais e no cultivo da sua vontade de cumprir com todos os deveres morais em geral ⁶⁵. Tal tarefa, segundo Kant, compreende os seguintes desafios: a) trabalhar intensamente para elevar-se cada vez mais da animalidade para a humanidade ⁶⁶; b) "progredir no cultivo da vontade até alcançar a mais pura intenção virtuosa" ⁶⁷.

⁶⁰ MC-DV, A 7 (382); trad. port. p. 286.

⁶¹ MC-DV, A 7 (382); trad. port. p. 287.

⁶² MC-DV, A 11-2 (385); trad. port. p. 291.

⁶³ Cf. MC-DV, A 13 (385); trad. port. p. 291.

⁶⁴ MC-DV, A 14 (386); trad. port. p. 292.

⁶⁵ Cf. MC-DV, A 15 (387); trad. port. pp. 293-4.

⁶⁶ Cf. MC-DV, A 15 (387); trad. port. p. 294.

⁶⁷ MC-DV, A 15 (387); trad. port. p. 294.

Paralelamente à perfeição própria, outro fim que é também um dever consiste na busca da felicidade alheia. Segundo Kant, buscar a própria felicidade com todas as forças é algo contraditório, pois nossos impulsos sensíveis nos levam naturalmente a buscar a felicidade própria e, por isso, não se constitui num fim que é por sua vez também um dever ⁶⁸. Nesse sentido, não é a busca da felicidade própria, mas a busca da felicidade alheia que consiste precisamente num fim que é simultaneamente também um dever ⁶⁹. Pela natureza do conceito de felicidade alheia Kant não define em que ela consiste e afirma que “fica a cargo deles [os outros homens] ajuizar o que podem considerar como felicidade” ⁷⁰. Contudo, alerta para o fato de que muitas das coisas que os homens consideram como fazendo parte da felicidade, não podem ser consideradas como tal ⁷¹.

Se buscar a felicidade alheia é um fim que é também um dever, buscar todavia o bem-estar, o vigor, a saúde e a prosperidade própria quando as adversidades, a dor e a penúria são evidentes parece mais constituir-se numa tarefa voltada para a satisfação da felicidade própria ⁷². Kant afirma, porém, que “em tal caso, o fim não é a felicidade própria, mas sim a moralidade do sujeito e afastar os obstáculos a um tal fim é somente um meio permitido” ⁷³. Nesse sentido, buscar a satisfação das necessidades próprias, quando isso não implica a realização de ações imorais, pode constituir, segundo Kant, não um dever direto, mas um dever *indireto*, pois a pobreza pode representar uma grande tentação para os vícios. Assim, buscar a prosperidade para si próprio não consiste em buscar a felicidade própria, mas a preservação da integridade da moralidade do próprio agente ou do ser humano, o que constitui para nós um dever indireto ⁷⁴. Por conseguinte, alguém que segue os preceitos morais e procura evitar a pobreza, a dor e as adversidades, não pode ser acusado de estar promovendo a felicidade própria, mas está cumprindo seu dever na medida em que preserva a integridade de sua moralidade.

⁶⁸ Cf. MC-DV, A 13 (386); trad. port. p. 292.

⁶⁹ Segundo Kant, pode-se falar de dois tipos de felicidade, quais sejam, a felicidade moral e a felicidade física. Contudo, apenas quando se sente uma felicidade moral pode-se perceber que já se está agindo em conformidade com a busca da perfeição própria: “porque aquele que deve sentir-se feliz com a mera consciência da sua retidão possui já aquela perfeição, que na epígrafe anterior [na qual se tratou da perfeição própria] era definida como aquele fim que é simultaneamente um dever” [MC-DV, A 16-7 (387-8); trad. port. p. 295].

⁷⁰ MC-DV, A 17 (388); trad. port. p. 295.

⁷¹ Cf. MC-DV, A 17 (388); trad. port. pp. 295-6.

⁷² Cf. MC-DV, A 17 (388); trad. port. p. 296.

⁷³ MC-DV, A 18 (388); trad. port. p. 296.

⁷⁴ Cf. MC-DV, A 18 (388); trad. port. p. 296.

De modo semelhante, viver na pobreza em razão das adversidades da vida não constitui um problema moral para Kant, mas, quem vive na pobreza por não promover suas habilidades e seus talentos naturais, está deixando de cumprir seu dever moral. Buscar o bem estar físico, na medida em que é um pressuposto para a integridade da moralidade, constitui um dever moral indireto ⁷⁵.

Apresentadas algumas das principais especificidades da doutrina do direito e da doutrina da virtude e compreendido que a primeira se ocupa em assegurar o cumprimento do dever da razão prática pura mediante o uso de coerção externa enquanto que a segunda procura assegurar o cumprimento do dever por coerção interna, mostraremos na sequência que o Direito em *sentido estrito* define com precisão o dever jurídico e comporta a faculdade de coerção. Nos casos de *direito de equidade* e o *direito de necessidade*, porém, há uma dissociação entre direito e coerção, o que faz com que integrem o que Kant chama de *direito equívoco*.

3.3. Direito em *sentido estrito* e a incondicionalidade do dever jurídico

Conforme exposto acima, os deveres de virtude (deveres éticos) não constituem um tipo particular de dever, mas são tais por serem frutos de uma legislação interna na qual o móbil da ação em vista do cumprimento do dever é interno ⁷⁶. Os deveres jurídicos, por sua vez, são frutos de uma legislação externa, na qual o móbil que leva a execução de uma ação em vista do cumprimento do dever é externo. Desse modo, “todos os deveres, simplesmente porque são deveres, pertencem a Ética” ⁷⁷, porém, constituem deveres jurídicos quando o modo de obrigação (móbil) não for interno, e sim externo. O que transforma determinado dever, portanto, em dever jurídico é a legislação externa, ou seja, o móbil externo que serve como elemento de obrigação para o cumprimento do dever.

A doutrina do direito se ocupa com os princípios *a priori* a partir dos quais é possível estabelecer uma legislação externa para o cumprimento do dever. Segundo Kant, estabelecer leis que dizem o que é correto e justo em determinado lugar baseando-se numa doutrina do direito meramente empírica, isto é, sem basear seus juízos e conceitos em princípios *a priori*, pode fazer com que aquilo que tenha

⁷⁵ Cf. MC-DV, A 18 (388); trad. port. p. 296.

⁷⁶ Cf. MC-DD, A 14 (219); trad. port. p. 27.

⁷⁷ MC-DD, A 16 (219); trad. port. p. 28.

sido estatuído como Direito seja extremamente injusto e indesejável na relação de uma pessoa com outra ⁷⁸. Daí a necessidade de se buscar os fundamentos da doutrina do direito na razão e não em bases empíricas: "Uma doutrina do Direito meramente empírica é (tal como a cabeça de madeira da fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas que, lamentavelmente, não tem cérebro" ⁷⁹.

O conceito de Direito, segundo Kant, diz respeito sempre à relação externa e prática de uma pessoa com outra no sentido de que suas ações podem ter influência direta ou indireta de umas sobre as outras ⁸⁰. Com base nisso, pode-se compreender a razão pela qual os deveres para consigo mesmo são deveres apenas éticos, jamais jurídicos, pois o Direito trata da relação externa e prática de uma pessoa com outra e nunca da relação de um sujeito consigo mesmo. Dentro dessa perspectiva, Kant define o Direito como sendo "o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade" ⁸¹. Tendo como base essa definição, o autor também estabelece a *lei universal do Direito*, que diz: "age externamente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal" ⁸².

De acordo com a lei universal do Direito, aquele indivíduo que apresenta impedimentos à coexistência de sua liberdade com a liberdade de outrem, comete um ato injusto perante aquele que tem sua liberdade cerceada ⁸³. Em tais situações, o Direito permite que o infrator seja coagido a não cercear a liberdade de outro segundo leis universais ⁸⁴. Ao Direito, portanto, está associada "uma faculdade de coagir aquele que lhe causa prejuízo" ⁸⁵. Mas, é legítimo coagir alguém a algo se isso é um obstáculo à liberdade de outro segundo leis universais? A essa possível objeção, Kant responde dizendo que, quando alguém age contra o Direito, isto é, quando a ação de alguém representa um obstáculo à liberdade de alguém segundo leis universais, a coerção que se lhe impõe visa justamente garantir a liberdade

⁷⁸ Cf. MC-DD, A 32 (229-30); trad. port. p. 42.

⁷⁹ MC-DD, A 32 (230); trad. port. p. 42.

⁸⁰ Cf. MC-DD, A 32 (230); trad. port. p. 42.

⁸¹ MC-DD, A 33 (230); trad. port. p. 43.

⁸² MC-DD, A 34 (231); trad. port. p. 44.

⁸³ Cf. MC-DD, A 34 (230); trad. port. p. 44.

⁸⁴ Cf. MC-DD, A 35 (231); trad. port. pp. 44-5.

⁸⁵ MC-DD, A 35 (231); trad. port. p. 45.

como lei universal e, portanto, está de acordo com a lei universal do Direito ⁸⁶. Trata-se, portanto, de uma coerção legítima, uma vez que está de acordo com o Direito.

A possibilidade de uma coerção em consonância com a liberdade de cada um segundo leis universais constitui o que Kant chama de *Direito estrito* ⁸⁷. Tal Direito exige apenas fundamentos externos de determinação do arbítrio e, assim, não possui ligação direta com os deveres de virtude: "o Direito estrito, quer dizer, aquele que não inclui uma dimensão ética, é o que não exige senão fundamentos externos de determinação do arbítrio" ⁸⁸. O Direito em sentido estrito não se baseia numa obrigação interna na qual a própria razão do sujeito agente obriga-o a cumprir seu dever, mas apóia-se no princípio da possibilidade do uso da coerção exterior ⁸⁹. Ao Direito em sentido estrito, portanto, está associada a faculdade de coerção, donde o autor afirma que "Direito e faculdade de coagir significam, pois, uma e mesma coisa" ⁹⁰.

Diferente do Direito em *sentido estrito*, o Direito em *sentido amplo* contempla aqueles direitos nos quais "a faculdade de coerção não pode ser determinada por nenhuma lei" ⁹¹. O Direito em *sentido amplo*, também denominado por Kant de *Direito equívoco*, compreende duas espécies, quais sejam, o *direito de equidade* e o *direito de necessidade* ⁹². Nessas duas espécies de direito há uma dissociação entre direito e coação: "a primeira admite um direito sem coerção, a segunda uma coerção sem direito" ⁹³. Em ambos os casos, segundo Kant, o direito é duvidoso e não há juiz (no sentido jurídico do termo) que possa ser indicado para solucionar objetivamente tais problemas ⁹⁴. Se é possível uma associação entre direito e coerção nesses dois casos, esta só é possível no âmbito da consciência moral, isto é, por uma coerção interna.

Para ilustrar o *direito de equidade* e mostrar que se trata de um direito sem coerção, Kant menciona o exemplo de um empregado doméstico que combina um salário fixo com seu patrão, mas que, ao final de um ano, cobra-lhe um acréscimo em função da desvalorização da moeda que se deu no respectivo

⁸⁶ Cf. MC-DD, A 35 (231); trad. port. p. 45.

⁸⁷ Cf. MC-DD, A 35 (232); trad. port. p. 45.

⁸⁸ Cf. MC-DD, A 36 (232); trad. port. p. 45.

⁸⁹ Cf. MC-DD, A 36 (232); trad. port. p. 46.

⁹⁰ MC-DD, A 36 (232); trad. port. p. 46.

⁹¹ MC-DD, A 38 (234); trad. port. p. 48.

⁹² Cf. MC-DD, A 38 (234); trad. port. p. 48.

⁹³ MC-DD, A 38 (234); trad. port. p. 48.

⁹⁴ Cf. MC-DD, A 39 (234); trad. port. p. 48.

período⁹⁵. Esse sujeito, segundo o autor, pode até querer cobrar o *direito de equidade*, mas não há parâmetro legal para cobrar esse direito, já que tal desvalorização não foi prevista no contrato. O Direito *estrito* não permite coagir o patrão a pagar a diferença, pois “no contrato nada sobre isso se estipulou e um juiz não pode emitir seu julgamento na base de condições indeterminadas”⁹⁶. Essa desigualdade gerada constitui-se num problema específico do Direito, pois seu fundamento é externo e não ético. Entretanto, o Direito *estrito* carece de parâmetros objetivos para a solução do problema e por isso se trata de um problema próprio do Direito em *sentido amplo*. O Direito em *sentido estrito* é incapaz de resolver o problema da dissociação entre direito e coerção, donde Kant afirma que sua solução pertence ao *tribunal da consciência (Gewissensgericht)*⁹⁷, ou seja, o patrão não pode ser coagido juridicamente a pagar a diferença ao empregado, mas poderá pagá-la se sua consciência moral (*Gewissen*) assim o determinar.

Enquanto o *direito de equidade* admite um direito sem coerção, o *direito de necessidade* admite uma coerção sem direito⁹⁸. O *direito de necessidade* consiste na faculdade de tirar a vida de alguém, que não me fez mal algum, numa situação de perigo ou perda da minha própria vida⁹⁹. Para ilustrar isso, Kant forja o exemplo do naufrágio no qual sobreviveram duas pessoas e que se encontram em alto mar¹⁰⁰. Uma tábua flutuante, que está à disposição de ambos, suporta apenas um dos sobreviventes. Nesse caso, qual dos dois deve ficar com a tábua e se salvar? Posso tirar a tábua do meu colega, que não me fez mal algum, para salvar a minha própria vida? Esse exemplo ilustra o problema do *direito de necessidade*, cuja situação, porém, não torna lícito matar a outrem. Kant até admite que não possa haver uma lei que imponha a pena de morte a quem, em situação de risco, mate a outro que não me fez mal algum, mas adverte que tal decisão não tem amparo no Direito, pois o meu arbítrio só pode limitar o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade¹⁰¹. Em tal caso, diz o autor, o sujeito que se utilizou do

⁹⁵ Cf. MC-DD, A 39-40 (234); trad. port. p. 49.

⁹⁶ MC-DD, A 40 (234); trad. port. p. 49.

⁹⁷ Cf. MC-DD, A 40 (235); trad. port. pp. 49-50.

⁹⁸ Cf. MC-DD, A 38 (234); trad. port. p. 48.

⁹⁹ Cf. MC-DD, A 41 (235); trad. port. p. 50.

¹⁰⁰ Cf. MC-DD, A 41 (235); trad. port. p. 51.

¹⁰¹ Por meio do princípio da retribuição, Kant afirma que a pena justa para aquele que mata é pagar com a morte: “todos aqueles que cometeram um homicídio, bem como os que o ordenaram ou estiveram nele implicados, devem, todos eles, sofrer a morte” [MC-DD, A 201 (334); trad. port. p. 213]. Entretanto, em relação ao naufrágio que toma para si a prancha que estava na posse de outro naufrágio, o autor afirma que, em tal caso, a pena de morte não se aplica, “pois a ameaça de

recurso da violência para salvar a sua própria vida não pode ser julgado como inocente, pois infringiu o Direito, embora possa ser tratado como um caso “não punível (*impunibile*) e esta isenção subjetiva da pena é tomada, em virtude de uma assombrosa confusão dos jurisconsultos, como objetiva (como licitude)”¹⁰². Trata-se, portanto, também de um caso de Direito em *sentido amplo*, pois o Direito *estrito* carece de parâmetros objetivos para solucionar o caso em questão: “a existir este direito, a doutrina do Direito conteria uma contradição consigo própria [...], caso em que a recomendação de moderação (*moderamen*) não releva sequer do Direito, mas unicamente da Ética, mas de uma violência permitida contra alguém que não exerceu contra mim violência alguma”¹⁰³. Isso significa que Kant não nega o direito de necessidade, mas nega a validade jurídica desse direito, pois compreende que não pode tornar-se lícito o que é desconforme ao Direito¹⁰⁴. Segundo Kant, se existe alguma recomendação de moderação em relação ao *direito de necessidade*, essa pode ser proveniente da Ética, mas não do Direito em sentido *estrito*¹⁰⁵.

Conforme Kant, no *direito de equidade* e no *direito de necessidade* os equívocos dos juízos jurídicos surgem em razão da confusão que se faz entre os elementos subjetivos e elementos objetivos do exercício do direito. No caso do *direito de equidade*, o que alguém com boas razões reclama para si como justo, não encontra fundamento algum no Direito. No caso do *direito de necessidade*, o que alguém reclama para si como injusto (ser morto mesmo sem ter agredido alguém), encontra indulgência no mesmo tribunal¹⁰⁶.

Não obstante a definição do Direito em *sentido amplo*, no qual “a faculdade de coerção não pode ser determinada por nenhuma lei”¹⁰⁷, a posição kantiana em relação aos deveres jurídicos é de precisão, ou seja, o que é um dever jurídico deve ser cumprido rigorosamente independentemente das circunstâncias

um mal, que ainda é incerto (a ameaça de morte por efeito de sentença judicial), não pode prevalecer sobre o medo de um mal que é certo (quer dizer, morrer afogado)” [MC-DD, A 41-2 (235); trad. port. p. 51]. Conforme o autor, cabe ao tribunal da justiça fazer o balanço da justiça orientado sempre pelo princípio da retribuição. No caso de roubo, a retribuição pelo mal cometido consistirá no ladrão ceder “ao Estado as suas forças para os trabalhos que a este aprover (trabalho forçado ou penitenciário), com o que cai num estatuto de escravatura, seja temporariamente, seja, de acordo com as circunstâncias, perpetuamente” [MC-DV, A 199 (333); trad. port. p. 211]. Portanto, a atribuição das penas por parte do tribunal de justiça deve ter sempre como parâmetro o princípio da retribuição.

¹⁰² MC-DD, A 42 (236); trad. port. p. 52.

¹⁰³ MC-DD, A 41 (235); trad. port. pp. 50-1.

¹⁰⁴ Cf. MC-DD, A 42 (236); trad. port. p. 52.

¹⁰⁵ Cf. MC-DD, A 41 (235); trad. port. pp. 50-1.

¹⁰⁶ Cf. MC-DD, A 42 (236); trad. port. p. 52.

¹⁰⁷ MC-DD, A 38 (233); trad. port. p. 48.

concretas das ações: "a doutrina do direito quer determinar a cada um (com precisão matemática) o que é seu, coisa que não pode esperar-se na doutrina da virtude" ¹⁰⁸. Isso fica bastante claro pelas discussões relativas ao *direito de equidade* e ao *direito de necessidade*. Em relação ao primeiro caso, Kant é categórico ao afirmar que a reparação da desigualdade, provocada pela desvalorização da moeda, não encontra amparo no Direito *estrito* e, portanto, não há como juiz algum determinar objetivamente a diferença reclamada. É por isso que se trata de um direito sem coerção, pois de fato existe a desigualdade, mas essa não encontra amparo no Direito *estrito* para ser reparada, uma vez que não estava prevista no contrato feito entre o empregado e o patrão. Kant reconhece que no *direito de equidade* a divisa é que "o Direito mais estrito constitui a maior injustiça" ¹⁰⁹, mas afirma que este mal não pode ser remediado pelo viés do Direito *estrito* e que, se é possível algum tipo de reparação, essa cabe unicamente ao *tribunal da consciência* (*Gewissensgericht*) ¹¹⁰.

Em relação ao *direito de necessidade*, a solução kantiana reforça mais ainda sua precisão em relação aos deveres jurídicos, pois, segundo ele, "não pode haver necessidade que torne lícito aquilo que é desconforme ao Direito" ¹¹¹. Também aqui o Direito baseado em princípios *a priori* é apresentado como critério único de determinação daquilo que é justo ou injusto, ou seja, a definição do justo ou injusto independe das circunstâncias históricas, sociais e psicológicas ações. Conforme visto acima, na solução do problema do naufrago, Kant diz não ser possível considerar como inculpável (*inculpabile*) o sujeito que salvou sua própria vida por meio do recurso à violência, mas que se trata simplesmente de um ato não punível (*impunibile*) ¹¹². Com base no Direito *estrito*, o sobrevivente, que fez uso do recurso da violência para salvar sua vida, deveria ser punido de acordo com os rigores da lei pública, pois fere a lei universal do direito que manda agir de tal modo que o uso livre do meu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal ¹¹³. O Direito *estrito*, portanto, não abre possibilidade alguma para exceções ao dever, independentemente das circunstâncias concretas das ações. Isso não significa que no Direito em *sentido amplo* exista a possibilidade de

¹⁰⁸ MC-DD, A 37-8 (233); trad. port. p. 47.

¹⁰⁹ MC-DD, A 40 (235); trad. port. p. 49.

¹¹⁰ Cf. MC-DD, A 40 (235); trad. port. pp. 49-50.

¹¹¹ MC-DD, A 42 (236); trad. port. p. 52.

¹¹² Cf. MC-DD, A 42 (235-6); trad. port. pp. 51-2

¹¹³ Cf. MC-DD, A 34 (231); trad. port. p. 44.

exceções ao dever tendo em vista as circunstâncias concretas das ações, mas que pelo menos nos casos de *direito de equidade* e *direito de necessidade* não pode haver coerção determinada por lei.

Assim, com base no que foi exposto acima, pode-se afirmar que o pensamento jurídico de Kant exige precisão e que qualquer concessão ao *direito de equidade*, bem como ao *direito de necessidade*, não passa de um *direito equívoco*, que não tem sustentação alguma no Direito *estricto* ao qual está intrínseca a faculdade de coerção. Qualquer solução diferente ao *direito de equidade* e ao *direito de necessidade* só é possível, segundo Kant, no âmbito do *tribunal da consciência* (*Gewissensgericht*), que remete o exame do caso ao âmbito da Ética, que é o âmbito dos deveres de obrigação lata e da coerção interna. É o que se mostrará na sequência.

3.4. A doutrina da virtude e os deveres de obrigação lata

Na *Doutrina da Virtude*, Kant afirma que “a Ética não dá leis para as ações (pois que isto fá-lo o *Ius*), mas tão somente para as máximas das ações”¹¹⁴. Isso é importante, pois significa que a doutrina da virtude não determina com precisão o que se deve fazer em cada caso particular de ação, mas, de acordo com o princípio supremo da razão prática pura, apenas ordena que devemos agir de tal maneira que nossas máximas de ação possam se converter em ou valer como leis universais. Nesse sentido,

se a lei somente pode ordenar a máxima das ações e não as próprias ações, isto é um sinal de que deixa uma margem (*latitudo*) ao livre arbítrio para o cumprimento (a observância), quer dizer, não pode indicar com precisão como e com que grau de intensidade se deve realizar a ação com vista ao fim que é simultaneamente dever¹¹⁵.

Isso significa que os deveres de virtude são deveres amplos, de obrigação lata, que não definem com precisão quais máximas de ação preenchem a condição de valerem também como lei universal: “Quanto mais lato é o dever, mais imperfeita é, pois, a obrigação que o homem tem de agir”¹¹⁶.

¹¹⁴ MC-DV, A 18 (388); trad. port. p. 297.

¹¹⁵ MC-DV, A 20 (390); trad. port. p. 298.

¹¹⁶ MC-DV, A 21 (390); trad. port. p. 299.

Algo diferente acontece com os deveres jurídicos, que são deveres de obrigação estrita. Segundo Kant, "a doutrina do Direito quer determinar a cada um (com precisão matemática) o que é seu, coisa que não pode esperar-se na doutrina da virtude, que não pode recusar um certo espaço às exceções (*latitudinem*)" ¹¹⁷. Nesse sentido, como a doutrina da virtude só ordena como devemos cumprir as máximas das ações (por dever) e não estabelece os conteúdos ou objetos das próprias ações, a consequência disso é a de que ela deixa uma margem ao livre arbítrio para que se escolha a ação a ser realizada para que se cumpra o dever (*lei moral*). Isto quer dizer que, seja qual for a ação que minha máxima subjetiva oriente para ser realizada, se ela for passível de ser querida também como uma lei universal, ela terá validade objetiva por alcançar a mesma universalidade da lei, exigindo assim que a ação seja cumprida por dever. Segundo Kant, a força da intenção no cumprimento do dever é que determinará se a ação foi ou não realizada com mérito moral ¹¹⁸, isto é, se é uma ação *por dever* (*moralidade*) ou se é uma ação simplesmente *conforme ao dever* (*legalidade*).

A partir do exposto fica fácil compreender a razão pela qual Kant chama os deveres jurídicos de *deveres perfeitos* e os deveres éticos de *deveres imperfeitos* ¹¹⁹. Os deveres jurídicos são deveres perfeitos, pois são de obrigação estrita, isto é, determinam com precisão as ações a serem realizadas sem margem para outras possíveis alternativas de ação. Os deveres éticos, por sua vez, são deveres imperfeitos (deveres *latos*) por deixarem uma margem ao livre arbítrio para a escolha de uma determinada ação com vistas a um fim que é simultaneamente um dever. O fim que é simultaneamente um dever consiste em cumprir a própria legislação moral, ou seja, realizar a ação por dever.

A distinção entre deveres perfeitos e deveres imperfeitos já foi feita por Kant também na *Fundamentação* ¹²⁰. Nesse texto pode-se ler: "entendo aqui por dever perfeito aquele que não permite exceção alguma em favor da inclinação" ¹²¹. Segundo a interpretação de H. Paton, se os deveres perfeitos não admitem exceção alguma em favor da inclinação, pode-se inferir que os deveres imperfeitos são aqueles que admitem exceções ou, pelo menos, permitem que, em função das

¹¹⁷ MC-DD, A 37-8 (233); trad. port. p. 47.

¹¹⁸ Cf. MC-DV, A 21 (390); trad. port. pp. 299.

¹¹⁹ Cf. MC-DV, A 20-1 (390); trad. port. pp. 298-9.

¹²⁰ FMC, BA 52-3 – nota; trad. port. p. 59 – nota.

¹²¹ FMC, BA 52 – nota; trad. port. p. 59 – nota.

circunstâncias empíricas das ações, possam se realizar exceções arbitrárias ¹²². Para sustentar essa ideia, H. Paton faz uma distinção entre *princípios morais* (formais), *leis morais* (materiais) e *regras morais*. Por *princípios morais* entende os princípios morais fundamentais (formais), que não admitem exceções. Por *leis morais* (materiais), entende aquelas leis fundamentadas no princípio moral fundamental (formal), como é o caso de "*Eles não devem matar*". Segundo H. Paton, não pode haver exceções *arbitrárias* a essa lei, mas sustenta que pode haver exceções *necessárias* que se impõem por um princípio de equidade em situações particulares. Vejamos a argumentação do intérprete:

Não pode haver exceções *arbitrárias* a essa lei [*Eles não devem matar*]; e se por *exceção* nós queremos dizer *exceção arbitrária*, então não pode haver exceção alguma. Se, por outro lado, nós assegurarmos – como Kant certamente deve ter assegurado – que em algumas situações, tais como aquela do executor e do soldado, deve ser nossa obrigação agir contrariamente a essa lei, nós podemos legitimamente expressar isso dizendo que pode haver exceções até mesmo para uma lei moral. Nós devemos, contudo, acrescentar que essas exceções não são arbitrárias, mas *necessárias* ou *devido* a exceções, as quais são impostas a nós em situações particulares por um princípio de equidade ¹²³.

Na interpretação de H. Paton, portanto, há a possibilidade de se falar de exceções aos deveres (leis morais materiais) fundamentados no princípio da razão prática pura. O mesmo sustenta em relação ao que denomina *regras morais*, dado que essas não são válidas universalmente, apenas para determinado grupo de pessoas. Não obstante isso, embora Kant de fato tenha afirmado na *Fundamentação* que os deveres perfeitos são aqueles que não abrem exceções em favor da inclinação ¹²⁴, isso não nos parece uma autorização para que se possa em algumas circunstâncias dar ouvidos à sensibilidade (inclinações) no âmbito de sua filosofia moral.

A determinação dos deveres morais universais, ao que H. Paton chama de *leis morais* (materiais), deve ser estabelecida de modo *a priori*, isto é, com absoluta independência das inclinações, pois, em caso contrário, não será a razão prática pura que estará determinando a nossa vontade, ou seja, não será uma causalidade segundo as leis da liberdade (causalidade inteligível), mas sim uma causalidade segundo as leis da natureza (causalidade fenomênica). Essa nossa

¹²² PATON, 1953, p. 192.

¹²³ PATON, 1953, p. 191.

¹²⁴ Cf. FMC, BA 52 – nota; trad. port. p. 59 – nota.

interpretação aparece n' *A Metafísica dos Costumes* quando o autor apresenta a distinção entre deveres de obrigação lata (deveres imperfeitos) e deveres de obrigação estrita (deveres perfeitos). Ao afirmar que os deveres de obrigação lata não determinam com precisão quais ações devem ser realizadas ¹²⁵, Kant não está com isso abrindo a possibilidade de exceções em favor das inclinações em situações particulares, mas deixando ao livre arbítrio a *escolha* da ação necessária a ser realizada com vistas ao fim que é simultaneamente dever ¹²⁶.

Como o princípio supremo da razão prática pura apenas ordena que nossas máximas subjetivas de ação devem também poder valer como leis universais, mas não determina com precisão quais ações particulares devem ser realizadas, cabe ao sujeito agente escolher aquelas cujas máximas satisfazem a condição formal da validade incondicional como lei moral universal. Kant alerta para o fato de que por *dever lato* não se deve entender "uma permissão para introduzir exceções à máxima das ações, mas só a limitação de uma máxima do dever por outra (por exemplo, o amor universal ao próximo pelo amor paternal), com o que, na realidade se alarga o campo da prática da virtude" ¹²⁷. Nesse sentido, com base na *lei moral* e nos *fins* da razão prática pura cabe ao próprio sujeito agente determinar a ação cuja máxima atenda a forma legisladora universal.

Fazendo uma análise das máximas que orientam a busca da perfeição própria e da felicidade alheia como fins que são por sua vez deveres, Kant conclui que se trata de deveres de obrigação lata ¹²⁸. A determinação do que vem a ser a perfeição própria e a felicidade alheia não se dá de modo preciso como se poderia esperar que fosse, conforme já se argumentou acima ¹²⁹. Em relação à busca da perfeição própria, no que diz respeito à *perfeição física*, Kant afirma que o cultivo das faculdades anímicas e corporais é para todos os homens um dever, mas "a diversidade de situações em que os homens podem encontrar-se torna muito arbitrária a eleição do modo de ocupação para o qual cada um deva cultivar o seu talento" ¹³⁰. Algo semelhante o autor afirma em relação ao *cultivo da moralidade em nós*. A lei não prescreve a ação a ser realizada, apenas prescreve que temos que cumprir o dever e precisamente por dever: "a lei prescreve aqui também apenas a

¹²⁵ Cf. MC-DV, A 20 (390); trad. port. p. 298.

¹²⁶ Cf. MC-DV, A 20 (390); trad. port. p. 298.

¹²⁷ Cf. MC-DV, A 20-1 (390); trad. port. p. 299.

¹²⁸ Cf. MC-DV, A 23 ss. (391 ss.); trad. port. pp. 301 ss.

¹²⁹ Cf. acima Seção 3.2.

¹³⁰ MC-DV, A 24 (392); trad. port. p. 302.

máxima da ação, a saber, buscar o fundamento da obrigação não nos impulsos sensíveis (vantagens ou inconvenientes), mas inteiramente na lei – não prescreve, portanto, a própria ação" ¹³¹.

A busca da felicidade alheia também é, segundo Kant, um fim que é por sua vez um dever, mas a determinação precisa do que vem a ser a felicidade alheia e até que ponto devo sacrificar parte do meu bem-estar para promovê-la, carece de limites claros para o cumprimento desse dever ¹³². Nesse sentido, é um dever meu sacrificar em favor de outros uma parte do meu bem-estar visando promover a felicidade alheia, mas "é impossível assinalar limites precisos até onde se possa chegar no sacrifício. Depende, em grande medida, do que seja para cada um, segundo o seu modo de sentir, verdadeira necessidade, devendo ser deixado a seu cargo que seja ele próprio a determiná-lo" ¹³³. O dever de promover a felicidade alheia, portanto, constitui-se num dever lato, pois não há elementos objetivos para determinar com precisão seus limites. Com base nisso, Kant conclui que "a lei vale só para máximas, não para ações específicas" ¹³⁴, o que faz com que a lei moral não determine ações particulares a serem realizadas, mas que se aja apenas segundo máximas de ação que levem ao cumprimento do dever por dever.

Os deveres imperfeitos, isto é, os deveres de obrigação lata são, segundo Kant, deveres de virtude. "O cumprimento desses deveres constitui mérito (*meritum*) [...], mas infringi-los não constitui demérito (*demeritum*) [...], apenas falta de valor moral" ¹³⁵. Dentro dessa perspectiva, a virtude é definida como sendo a força da intenção no cumprimento do dever: "A virtude é a força da máxima do homem no cumprimento do dever" ¹³⁶. Conforme o autor, a infração ao dever de virtude não constitui propriamente um vício, mas ausência de virtude ou simplesmente falta de força moral; por vício, compreende a transgressão deliberada ao dever e que se converteu em princípio ¹³⁷. Nesse sentido, quanto maior o esforço no cumprimento do dever, mais virtuosa será a ação. A força no cumprimento do dever é "reconhecida pelos obstáculos que é capaz de superar" ¹³⁸. No caso da virtude, diz Kant, os obstáculos são as inclinações naturais que podem entrar em

¹³¹ MC-DV, A 25 (392); trad. port. p. 302.

¹³² Cf. MC-DV, A 26-7 (393); trad. port. p. 304.

¹³³ MC-DV, A 26-7 (393); trad. port. p. 304.

¹³⁴ MC-DV, A 27 (393); trad. port. p. 304.

¹³⁵ MC-DV, A 21 (390); trad. port. p. 299.

¹³⁶ MC-DV, A 28 (394); trad. port. p. 305.

¹³⁷ Cf. MC-DV, A 21 (390); trad. port. p. 299.

¹³⁸ MC-DV, A 28 (394); trad. port. p. 305.

conflito com a intenção de cumprir o dever por dever ¹³⁹. Daí que conservar a própria vida não se constitui em si numa ação virtuosa, mas será uma ação com mérito moral (ação virtuosa) quando faço todo o esforço possível para mantê-la frente ao desgosto e às adversidades que a vida me traz ¹⁴⁰.

Dado que "todos os deveres contêm o conceito de coerção pela lei" ¹⁴¹, os deveres éticos coenvolvem uma coerção interna, isto é, uma autocoerção que leva ao cumprimento do dever pelo puro respeito à lei. Nesse sentido, a conservação da própria vida frente às adversidades físicas ou psicológicas do cotidiano constitui-se numa ação com mérito moral apenas quando o *móbil* para cumprimento do dever for interno, não externo. Nesse caso, por *móbil* deve-se entender a força moral empregada para o cumprimento do dever. Os deveres jurídicos, por sua vez, coenvolvem uma coerção externa e, por isso, o cumprimento do dever sob o ponto de vista jurídico jamais pode constituir uma ação virtuosa, pois o *móbil* do cumprimento do dever é externo, não interno ¹⁴².

Kant esclarece que a virtude "diz respeito somente ao aspecto formal das máximas, enquanto que o dever de virtude diz respeito à matéria das máximas, a saber, a um fim que é pensado simultaneamente como dever" ¹⁴³. Isso significa que a *virtude*, enquanto conformidade da vontade com o dever, é única, enquanto que os *deveres de virtude*, que dizem respeito à matéria das máximas (fins que são por sua vez deveres), podem ser vários. A lei moral não determina que ações particulares devem ser realizadas, apenas ordena que se aja "de acordo com uma máxima dos fins tal que assumi-los possa ser para cada um uma lei universal" ¹⁴⁴. Kant acrescenta que, segundo este *princípio supremo da doutrina da virtude*, "o homem é fim tanto para si mesmo como para os demais" ¹⁴⁵, o que está em plena conformidade com a terceira fórmula do imperativo categórico, tal como expresso na *Fundamentação*. O *princípio supremo da doutrina da virtude* não determina quais são os fins legítimos, apenas exige que a máxima dos fins possa assumir a forma de lei universal e, por isso, podem existir diferentes fins, denominados por Kant de *deveres de virtude*:

¹³⁹ Cf. MC-DV, A 28 (394); trad. port. p. 305

¹⁴⁰ Cf. FMC, BA 9-10; trad. port. pp. 27-8.

¹⁴¹ MC-DV, A 28 (394); trad. port. p. 306.

¹⁴² MC-DV, A 28 (394); trad. port. p. 306.

¹⁴³ MC-DV, A 29 (394-5); trad. port. p. 306.

¹⁴⁴ MC-DV, A 29 (395); trad. port. p. 307.

¹⁴⁵ MC-DV, A 29 (395); trad. port. p. 307.

Atendendo ao fim das ações, quando esse fim é simultaneamente dever, isto é, atendendo àquilo a que devemos propor-nos como fim (ao que é material), pode haver mais virtudes e a obrigação em relação à máxima respeitante a um tal fim chama-se dever de virtude, podendo existir, portanto, muitos deveres de virtude ¹⁴⁶.

A Ética, diferentemente do Direito, se ocupa com os deveres de obrigação lata, isto é, que não determinam com precisão o que se deve efetivamente fazer para que se cumpra o dever:

A Ética, em razão da margem de indeterminação que é inerente aos seus deveres imperfeitos, conduz inevitavelmente a questões que reclamam da faculdade do juízo que estabeleça como há de aplicar-se uma máxima nos casos particulares [...] e, deste modo, desemboca numa casuística, da qual a doutrina do Direito nada sabe ¹⁴⁷.

Em função da margem de indeterminação, própria dos deveres de virtude, Kant introduz, na *Doutrina da Virtude*, uma *Metodologia Ética* com o objetivo de ensinar como a virtude pode ser alcançada e o modo de ensino da prática da virtude ¹⁴⁸. Kant divide a *Metodologia Ética* em uma parte teórica e uma parte prática. A parte teórica (chamada *catequética* ou *didática*) constitui a primeira parte e consiste em fazer uma reflexão com o interlocutor sobre o que ele já sabe sobre o conceito de dever empregando, para tal, o método dialógico (socrático), pois parte do pressuposto que este conhecimento já está presente no interlocutor de modo natural e só necessita ser desenvolvido. A parte prática (chamada *ascética*) ensina como se pode cultivar e pôr em prática a virtude na luta contra os impulsos naturais em busca da moralidade ¹⁴⁹.

Ao contrário da *Doutrina da Virtude*, a *Doutrina do Direito* não necessita de uma *metodologia*, pois trata dos deveres estritos que determinam com precisão matemática ações a serem realizadas. De acordo com as palavras Kant, a *Doutrina do Direito* por "ser rigorosamente determinante (precisa), não necessita, tal como o não necessita a matemática pura, de um receituário universal (método) sobre como deve proceder-se ao julgar, certificando, ao invés, o seu método pela sua atuação" ¹⁵⁰. Portanto, a *Doutrina do Direito* não necessita de um método que mostre como se deve proceder para determinar o que é certo ou errado, justo ou injusto,

¹⁴⁶ MC-DV, A 29 (395); trad. port. pp. 306-7.

¹⁴⁷ MC-DV, A 56 (411); trad. port. pp. 332-3.

¹⁴⁸ Cf. MC-DV, A 57 (411-2); trad. port. p.334.

¹⁴⁹ Cf. MC-DV, A 56-7, A 163 ss. (411-2, 477 ss.); trad. port. pp. 333-4, 435 ss.

¹⁵⁰ MC-DV, A 56 (411); trad. port. p. 332.

pois há uma definição precisa da ação a ser realizada para que se cumpra o dever sob o ponto de vista da legislação jurídica. O mesmo não acontece em relação à *Doutrina da Virtude*. Como ela trata dos deveres de obrigação lata, que envolvem "questões que reclamam da faculdade do juízo que estabeleça como há de aplicar-se uma máxima nos casos particulares" ¹⁵¹, tal discussão desemboca numa *casuística*.

A *casuística*, segundo Kant, não é uma ciência nem faz parte da ciência da Ética, apenas está ligada à Ética de modo fragmentado, pois, por consistir num "exercício sobre como deve a verdade ser indagada" ¹⁵², não se ocupa com o estabelecimento dos princípios da razão pura, mas em como se pode alcançar a prática da virtude ¹⁵³. Dado que não é ciência, é arte ou técnica resultante de exercício e, por isso, passível de aperfeiçoamento. Nesse sentido, a *Metodologia Ética* e, com ela, a *casuística* desempenham um papel importante no âmbito da *Doutrina da Virtude*, pois, por meio da discussão de diversos deveres de virtude, Kant mostra que a Ética não se ocupa com a determinação das ações a serem realizadas em cada situação particular, apenas mostra como se deve agir para agir virtuosamente independentemente das circunstâncias sociais, históricas e psicológicas das ações. É o que será mostrado na sequência.

3.5. Deveres de obrigação lata e a casuística

Conforme já exposto, a *Doutrina da Virtude* se ocupa com deveres de obrigação lata, isto é, com deveres nos quais existe margem de indeterminação em relação à ação a ser realizada para se agir por puro respeito à lei da razão prática pura. Na *Doutrina Ética Elementar* (primeira parte da *Doutrina da Virtude*), Kant se ocupa com a discussão de diversos deveres, que podem ser classificados em *deveres de virtude do homem para consigo mesmo* e *deveres de virtude do homem para com os outros*. Para ilustrar o que Kant entende por casuística e mostrar que os deveres de virtude são deveres de obrigação lata, apresentaremos apenas dois dos exemplos do autor, a saber, o do *suicídio* e da *mentira*. Ambos os exemplos referem-se aos *deveres de virtude do homem para consigo mesmo*, sendo que o *suicídio*

¹⁵¹ MC-DV, A 56 (411); trad. port. pp. 332-3.

¹⁵² MC-DV, A 56 (411); trad. port. p. 333.

¹⁵³ Cf. MC-DV, A 56 (411); trad. port. p. 333.

atenta contra o dever de virtude da autoconservação física ¹⁵⁴, enquanto que a *mentira* é um crime contra o dever de virtude da autoconservação moral ¹⁵⁵.

Entre os vícios que atentam contra a integridade física e, conseqüentemente, também contra a integridade moral do homem, está o *suicídio* ¹⁵⁶. O suicídio, segundo Kant, pode ser considerado também como uma infração do dever para com os outros homens (por exemplo, de um dos cônjuges para com o outro, dos pais para com os filhos etc.), mas, enquanto *fim em si mesmo*, a conservação da vida é primeiramente um dever do homem para consigo mesmo. A terceira formulação do imperativo categórico, qual seja, a da *humanidade como fim em si mesmo*, trata exatamente disso. O homem que atenta contra sua própria vida, dispõem de si próprio como simples meio para um fim qualquer e por isso desvirtua a humanidade na sua própria pessoa. Portanto, temos o dever de conservar a nossa própria vida ¹⁵⁷.

Em relação ao suicídio, Kant apresenta diversas questões casuísticas que instigam a reflexão no que diz respeito à autoconservação física como um dever de virtude: pode considerar-se como suicídio o lançar-se a uma morte certa para salvar a pátria ou constitui-se num ato heróico o martírio voluntário pelo qual alguém sacrifica a sua própria vida para salvar a humanidade? Pode considerar-se como suicídio o fato de um grande monarca usar um veneno de ação rápida para não vir a ser obrigado a aceitar condições de resgate que poderiam ser prejudiciais ao seu Estado no caso de vir a ser feito prisioneiro de guerra? Age injustamente o homem que comete suicídio por ser portador de uma doença infecto-contagiosa da qual não se tem notícias de cura e que pode evoluir para o nível de pandemia? ¹⁵⁸. Essas e outras questões relativas ao suicídio são levantadas, mas não recebem tratamento

¹⁵⁴ Além do *suicídio*, Kant apresenta também o *uso antinatural da inclinação sexual* e o *gozo imoderado dos prazeres da mesa* como vícios que se contrapõem ao dever do homem para consigo mesmo no que diz respeito à integridade física [cf. MC-DV, A 68 (420); trad. port. pp. 343-4].

¹⁵⁵ Além da *mentira*, Kant apresenta também a *avareza* e a *falsa humildade* como vícios que se contrapõe ao dever do homem para consigo mesmo considerado sob o ponto de vista moral [cf. MC-DV, A 68 (420); trad. port. p. 344].

¹⁵⁶ Cf. MC-DV, A 72-3 (422-3); trad. port. pp. 346-7.

¹⁵⁷ Kant fala também de um suicídio *parcial*, que consiste em “desfazer-se de uma parte integrante como órgão (mutilar-se), por exemplo, dar ou vender um dente para que seja implantado no maxilar de alguém ou deixar-se castrar para poder viver mais comodamente como cantor, etc. [...]” [MC-DV, A 73 (423); trad. port. p. 348]. Segundo o autor, não são considerados como crimes contra a própria pessoa a retirada de parte de um membro do corpo, amputando-o, por estar necrosado, visando salvar a vida da pessoa, ou quando se corta o cabelo e unhas que não constituem órgãos do corpo [cf. MC-DV, A 73 (423); trad. port. p. 348].

¹⁵⁸ Cf. MC-DV, A 74-5 (423-4); trad. port. pp. 348-9.

conclusivo por parte do autor, pois em relação à autoconservação física, como dever de virtude, é impossível determinar-se de modo *a priori* qual a ação particular a ser realizada em cada uma das situações apresentadas. O fato é que, nas diferentes situações hipotéticas apresentadas por Kant, a realização do suicídio não encontra lugar numa possível legislação universal, portanto, é contrário ao dever. Assim, cabe ao livre arbítrio de cada um determinar a ação e a força moral que irá empregar para cumprir o dever. Por *força moral* deve-se compreender não a força física ou resistência à dor, mas a força na determinação do caráter, ou seja, da vontade visando o cumprimento do dever. A autoconservação física é um dever moral universal e, por isso, empregar toda força moral possível contra os obstáculos da natureza (inclinações sensíveis) visando seu efetivo cumprimento é o que constitui uma ação virtuosa, isto é, uma ação com mérito moral, uma ação por puro respeito à lei da razão prática pura.

Dentre os vícios que atentam contra a integridade moral e que ferem o *dever do homem para consigo mesmo*, Kant apresenta a *mentira*. Ela é, segundo autor, a maior violação do dever do homem para consigo próprio no que diz respeito a sua autoconservação moral ¹⁵⁹. A mentira pode ser externa ou interna: “por via daquela, aquele que mente converte-se em objeto de desprezo aos olhos dos outros, mas por via desta converte-se em objeto de desprezo aos olhos de si próprio, o que é pior, e viola a dignidade da humanidade na sua própria pessoa” ¹⁶⁰. A mentira, segundo o autor, é a destruição da própria dignidade do homem, pois quem mente e comunica intencionalmente o contrário daquilo que pensa ou sabe renuncia à finalidade natural da faculdade humana de se comunicar com os outros por meio de palavras.

Kant define a mentira como qualquer declaração deliberadamente falsa, mesmo que não provoque prejuízo algum a terceiros ou que tenha sido realizada por motivos humanitários, pois considera a mentira como um “delito do homem contra a sua própria pessoa” ¹⁶¹. O homem que mente usa seu interlocutor como meio para alcançar determinado fim e com isso viola a dignidade da humanidade na sua própria pessoa. Portanto, o homem tem, para consigo próprio, a obrigação da veracidade e “a falta de sinceridade é simplesmente uma falta de

¹⁵⁹ Cf. MC-DV, A 83-4 (429); trad. port. pp. 358-9.

¹⁶⁰ MC-DV, A 83-4 (429); trad. port. p. 358.

¹⁶¹ Cf. MC-DV, A 85 (430); trad. port. p. 359.

consciência, isto é, de integridade na confissão perante o seu juiz interior, que é pensado como outra pessoa”¹⁶². A falta de integridade nas declarações, segundo o autor, merece a mais séria das reprovações, pois, a partir de uma tal situação corrompida, o mal da falta de veracidade vai se alastrando também aos outros homens¹⁶³.

Kant levanta também diversas questões casuísticas em relação à mentira¹⁶⁴: pode uma falsidade dita por mera cortesia considerar-se como uma mentira, dado que ninguém é com isso enganado?¹⁶⁵ Devo sempre dizer a verdade ou posso usar de cortesia e falsidade para emitir o meu parecer sobre a obra de um amigo que me interpela pessoalmente e solicita uma apreciação minha sobre sua obra? Dado que a mínima vacilação na resposta constitui, desde logo, uma ofensa para o autor, pode-se então usar de uma falsidade ou deve-se lhe falar com toda a sinceridade?¹⁶⁶ Ainda, devo responsabilizar-me por todas as conseqüências que resultarem de uma mentira em assuntos sérios?

Por exemplo, o dono da casa ordenou que se uma certa pessoa perguntasse por ele dissessem que não estava em casa. O criado procedeu assim; mas, com isso, dá lugar a que aquele se escape e cometa um grande delito, que, caso contrário, teria sido impedido pela guarda enviada contra ele. Sobre quem recai aqui a culpa (segundo princípios éticos)?¹⁶⁷.

A essa questão Kant responde que a culpa recai também sobre o criado que violou um dever para consigo próprio mediante a mentira e que, sob o ponto de vista da prática da virtude, a sua consciência moral lhe imputará as

¹⁶² MC-DV, A (430); trad. port. p. 360. Sobre a consciência moral como um tribunal dotado de um juiz interior tratar-se-á na seção 3.6.

¹⁶³ Cf. MC-DV, A 86 (430-1); trad. port. pp. 360-1.

¹⁶⁴ Cf. MC-DV, A 87-8 (431); trad. port. pp. 361-2.

¹⁶⁵ Como exemplo, Kant menciona o uso da expressão “seu mais fiel servidor”, que pode aparecer no final de uma carta. O remetente usa tal expressão por mera cortesia, mas pode ter, ao mesmo tempo, plena consciência de sua falsidade, até pelo fato de se encontrar distante do endereçado e não conseguir ser efetivamente seu mais fiel servidor. O próprio Kant, em sua carta dedicatória da *Crítica da Razão Pura* ao Ministro de Estado do Rei, Barão de Zedlitz, usa a expressão “servidor muito obediente e humilde” (cf. CRP, B VI; trad. port. p. 2). Na *Dissertação de 1770* o autor também usou expressão semelhante ao dedicar sua obra ao “augustíssimo, sereníssimo e poderosíssimo” senhor Frederico, Rei da Prússia e se declarou “obedientíssimo servo” (cf. DI, dedicatória; trad. port. p. 29). Em cartas dedicatórias, expressões como as usadas por Kant têm um sentido apenas de modéstia e cortesia por parte do remetente, mas não revelam necessariamente um significado real daquilo que expressam. Não obstante isso, mesmo que com isso ninguém seja enganado, para Kant toda e qualquer mentira é contrária ao dever, pois fere a forma legisladora universal e trata a humanidade como meio e não como fim em si [cf. MC-DV, A 85 (430); trad. port. p. 359].

¹⁶⁶ Cf. MC-DV, A 87 (431); trad. port. pp. 361-2.

¹⁶⁷ MC-DV, A 88 (431); trad. port. 362.

consequências sobre seu modo de agir ¹⁶⁸. Conforme será mostrado na seção seguinte, a consciência moral consiste num tribunal interior que julga o sujeito agente pelo cumprimento ou não do dever com o poder de absolvê-lo ou condená-lo.

Observa-se, pois, que em relação à mentira, bem como em relação a todos os deveres de virtude, muitas questões casuísticas podem ser levantadas. Contudo, as inclinações sensíveis e as circunstâncias históricas, sociais e psicológicas da ação não podem ser o fundamento do agir, pois a matéria das inclinações sensíveis não se coaduna com a forma legisladora universal exigida pelo princípio supremo da moralidade. Onde as inclinações sensíveis são o fundamento de determinação do agir moral, a vontade não será livre, pois não será determinada por uma causalidade inteligível, mas sim por uma causalidade sensível: "um ato de liberdade não pode deduzir-se e explicar-se (como se fosse um efeito físico) segundo a lei natural da conexão do efeito com a sua causa, que são, todos eles físicos" ¹⁶⁹. A vontade só será autônoma e, portanto, livre se determinar para si mesma o agir com base nos princípios da razão prática pura, isto é, com absoluta independência das inclinações sensíveis. Essa determinação da vontade com absoluta independência das inclinações sensíveis é o alvo da crítica de V. Hösle a Kant, pois, segundo o intérprete, a teoria moral que não consegue explicar racionalmente a necessidade de exceções ao dever em função das circunstâncias das ações é uma teoria moral "absurda e até imoral" ¹⁷⁰. Conforme já foi exposto ¹⁷¹, a crítica de Hösle se amparou em grande parte na argumentação kantiana desenvolvida no texto *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade* (1797). Contudo, levando em conta as especificidades de uma *metafísica dos costumes*, mostraremos na sequência que a crítica de Hösle carece de sentido.

3.6. O dever incondicional de *não mentir* e a crítica de insensibilidade

No texto *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade*, Kant toma por objeto de discussão a tese de B. Constant de que é um erro dizer a verdade sempre, inclusive a um assassino (*Mörder*) que me pergunta se um amigo

¹⁶⁸ Cf. MC-DV, A 88 (431); trad. port. p. 362.

¹⁶⁹ MC-DV, A 87 (431); trad. port. p. 361.

¹⁷⁰ Cf. HÖSLE, 2003, p. 105.

¹⁷¹ Cf. Capítulo segundo, Seção 2.5.

meu, a quem ele tem interesse em matar, se refugiou em minha casa. Em nota de rodapé, Kant esclarece que a crítica de B Constant, exposta no escrito *A França no ano de 1797, Sexta parte, nº 1: Das Reações Políticas*, não foi dirigida expressamente a ele, mas a um *filósofo alemão*. Kant reconhece ter dito algo semelhante em algum lugar, mas afirma não se lembrar precisamente em que ocasião isso se deu ¹⁷². Não obstante isso, toma para si a crítica de B. Constant e procura dar uma resposta ao suposto direito de mentir por amor à humanidade.

A posição de B. Constant é a de que “o princípio moral é *um dever dizer a verdade*, se se tomasse incondicionalmente e de um modo isolado, tornaria impossível qualquer sociedade” ¹⁷³. Sustenta ainda que “dizer a verdade é um dever, mas apenas em relação àquele que tem direito à verdade. Nenhum homem, porém, tem o direito a uma verdade que prejudica o outro” ¹⁷⁴. Isso significa que, segundo a sua compreensão, só temos a obrigação de dizer a verdade àquele que, tendo acesso à verdade, não visa com isso prejudicar outra pessoa. Com base nisso e levando em conta o contexto histórico do exemplo hipotético apresentado, B. Constant sustenta a tese de que a mentira, por amor à humanidade, poderia ser realizada ¹⁷⁵.

Contra a tese de B. Constant, Kant parte da concepção de que a mentira é *sempre* prejudicial a outrem, independentemente de se ela foi proferida com boas ou más intenções: o dever de veracidade “é um dever incondicionado, que vale em todas as condições” ¹⁷⁶. Segundo Kant, os juristas definem a mentira como uma declaração não verdadeira, feita a outro homem, com a intenção clara de prejudicá-lo: “*mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius*” [“A mentira é declaração falsa em prejuízo de outrem”] ¹⁷⁷. Kant entende, porém, que a mentira consiste numa declaração intencionalmente não verdadeira feita a outro homem, independentemente de se tal ação foi executada com a intenção de prejudicar ou não a um terceiro, pois “ela prejudica sempre outrem, mesmo se não é um homem determinado, mas sim a humanidade em geral, ao inutilizar a fonte do direito” ¹⁷⁸.

¹⁷² Cf. DM, A 302 – nota; trad. port. p. 173 – nota.

¹⁷³ CONSTANT apud DM, A 303; trad. port. p. 174.

¹⁷⁴ CONSTANT apud DM, A 303; trad. port. p. 174.

¹⁷⁵ Cf. CONSTANT apud DM, A 301; trad. port. p. 173.

¹⁷⁶ DM, A 311; trad. port. p. 177.

¹⁷⁷ DM, A 305; trad. port. p. 175.

¹⁷⁸ DM, A 305; trad. port. p. 175.

Na compreensão de Kant, qualquer transgressão ao dever jurídico, por mais bem intencionada que seja, pode ser objeto de penalidade segundo as leis civis ¹⁷⁹. Isso significa que aquele que mente, por melhor que seja sua intenção, pode ser responsabilizado juridicamente por todas as conseqüências resultantes desse ato. Como ilustração dessa tese, Kant retoma o exemplo de B. Constant sobre a mentira ao assassino (*Mörder*) que me pergunta se meu amigo está se refugiando em minha casa. Meu dever, segundo Kant, é sempre dizer a verdade, mesmo nesse contexto, pois “se te ativeres fortemente à verdade, a justiça pública nada pode contra ti em contrário, por mais imprevistas que sejam as conseqüências” ¹⁸⁰. Assim, aquele que mente, com a única intenção de salvar a vítima que está refugiada em sua casa, é responsável por toda e qualquer conseqüência que daí resultar ¹⁸¹. Tal é o caso em que, segundo Kant, o refugiado, percebendo a aproximação do assassino (*Mörder*), pula a janela dos fundos da residência, crente de que o dono da casa irá cumprir o dever de sempre dizer a verdade. Se o dono da casa fornecer uma informação mentirosa (falsa) sobre o paradeiro da vítima com a intenção de protegê-la e o assassino, acreditando nessa informação falsa, for embora e encontrar sua vítima logo adiante e a matar, o dono da casa poderia, com razão, ser acusado como co-autor da morte ¹⁸². Eis as palavras de Kant:

Quem, pois, *mente*, por mais bondosa que possa ser a sua disposição, deve responder pelas conseqüências, mesmo perante um tribunal civil, e por ela se penitenciar, por mais imprevistas que possam ser essas conseqüências; porque a veracidade é um dever que tem de considerar-se como a base de todos os deveres a fundar num contrato e cuja lei, quando se lhe permite também a mínima exceção, se torna vacilante e inútil ¹⁸³.

Portanto, dizer a verdade é, conforme Kant, um dever incondicional. Qualquer mentira, por melhor que possa ser a intenção unida à mesma, requer responsabilidade e disposição para assumir perante um tribunal civil todas as conseqüências que resultarem dessa ação. Essa argumentação relativa à responsabilidade jurídica sobre as conseqüências da mentira revela, segundo o

¹⁷⁹ Cf. DM, A 306; trad. port. p. 175.

¹⁸⁰ DM, A 306; trad. port. p. 175.

¹⁸¹ Cf. DM, A 306; trad. port. p. 175.

¹⁸² Cf. DM, A 307; trad. port. pp. 175-6.

¹⁸³ DM, A 307; trad. port. pp. 175-6.

nosso modo de compreender, que a resposta de Kant ao problema levantado por B. Constant é uma resposta com base em fundamentos jurídicos ¹⁸⁴.

Contudo, por mais que no texto em questão Kant apresente uma argumentação jurídica para sustentar a tese de que a veracidade é um dever incondicionado da razão e que não admite limitação por quaisquer conveniências ¹⁸⁵, tal tese não deve ser compreendida apenas sob o ponto de vista jurídico, mas também sob o ponto de vista da Ética. Compreender a incondicionalidade do dever de *não mentir* no referido texto também sob o ponto de vista da Ética é, inclusive, a base da crítica V. Hösle à teoria moral de Kant. Conforme já citado ¹⁸⁶, para esse intérprete, "a pessoa que não mente ao assassino que bate à sua porta prefere a pureza imaculada da própria alma à vida do outro e, por isso, não passa de um egoísta narcisista" ¹⁸⁷. Na compreensão de V. Hösle, seguindo a tese de B. Constant, o contexto histórico do exemplo hipotético apresentado seria motivo suficiente para sustentar a tese de que o dever moral, nesse caso, é mentir: "Concordo com todas as pessoas que crêem que a teoria de Kant de que jamais deveríamos mentir, mesmo que pudéssemos, somente por meio dessa mentira, salvar um inocente de seu assassino, é absurda e até imoral" ¹⁸⁸. Com base nessa compreensão, afirma que "toda filosofia moral que queira ser levada a sério precisa explicar racionalmente a necessidade de exceções" ¹⁸⁹.

Levando em conta a distinção kantiana entre deveres de obrigação estrita (deveres jurídicos) e deveres de obrigação lata (deveres de virtude), à primeira vista parece haver uma possibilidade de exceções aos deveres definidos de modo *a priori* pela razão prática pura. Essa hipótese parece corroborar-se pela afirmação de Kant de que "a doutrina do Direito quer determinar a cada um (com precisão matemática) o que é seu, coisa que não pode esperar-se na doutrina da virtude, que não pode recusar um certo espaço às exceções (*latitudinem*)" ¹⁹⁰. Compreendendo, porém, a especificidade dos deveres de obrigação estrita e dos deveres de obrigação lata, percebe-se que de acordo com teoria moral de Kant não

¹⁸⁴ Essa é também a compreensão de H. Paton (1953, pp. 194-5), O. Höffe (2005, p. 213) e A. Durão (2000, p. 150).

¹⁸⁵ Cf. DM, A 307; trad. port. p. 176.

¹⁸⁶ Conforme Seção 2.5.

¹⁸⁷ HÖSLE, 2003, p. 112.

¹⁸⁸ HÖSLE, 2003, p. 105.

¹⁸⁹ HÖSLE, 2003, p. 105.

¹⁹⁰ MC-DD, A 37-8 (233); trad. port. p. 47.

há espaço para exceções aos deveres da razão prática pura em função das circunstâncias históricas, sociais ou psicológicas da ação, como quer V. Hösle.

Se estamos certos quanto à interpretação de que no texto *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade* Kant dá uma resposta jurídica ao dever de não mentir, isso porém não quer dizer que sob o ponto de vista da Ética a posição de Kant seja diferente. De acordo com a filosofia moral de Kant, não mentir é um dever incondicional tanto sob o ponto de vista jurídico quanto ético. Isso significa que independentemente das circunstâncias das ações, seja por necessidade ou por motivos humanitários, não mentir é o dever a ser cumprido. Se sob o ponto de vista do Direito *não mentir* é um dever estrito e, por conseguinte, não abre margem para qualquer outra possibilidade de ação, sob o ponto de vista da Ética (doutrina da virtude) *não mentir* consiste num dever de obrigação lata. Como tal, o dever prescrito pela doutrina da virtude não determina com precisão a ação a ser realizada para que se cumpra o dever, apenas ordena que se aja de acordo com uma máxima tal que possa também ser aceita como lei universal. A ação de mentir não satisfaz o exigido pela primeira formulação do imperativo categórico (*Fórmula da lei universal*), pois, sem grandes dificuldades, percebe-se que a respectiva máxima de ação jamais poderia ser querida como lei universal sem contradições. De acordo com essa formulação, se alguém pratica tal ação prejudicando a terceiros, deve também admiti-la como válida para si, o que implica uma contradição do sujeito para consigo mesmo. A admissão do princípio da mentira como máxima de conduta fere frontalmente também a determinação da terceira formulação do imperativo categórico (*Fórmula do homem como fim em si mesmo*). Por meio dessa fórmula compreende-se que toda declaração não verdadeira, realizada intencionalmente, mesmo que tenha sido realizada com o objetivo de proteger alguém contra a fúria de um assassino, é sempre prejudicial, pois toma a outra pessoa (por exemplo, o assassino), e por meio dela a humanidade como um todo, simplesmente como meio e não como fim em si. Em tal caso, a matéria da máxima não é um fim que é simultaneamente um dever (o homem como fim em si), mas um fim sensível (vantagens pessoais), o que impede à máxima de alcançar a forma legisladora universal.

Com base no princípio da razão prática pura, *não mentir* constitui um dever tanto jurídico quanto um dever de virtude. Por um lado, constitui um dever jurídico na medida em que posso ser forçado (por coação externa) a cumprir o dever

de *não mentir* de modo a evitar que o meu livre arbítrio não seja um impedimento ao arbítrio de outrem segundo a lei universal da liberdade ¹⁹¹. Em relação ao dever jurídico de não mentir, tenho que prestar contas por meus atos e suas consequências perante um tribunal civil. Por outro lado, *não mentir* constitui um dever de virtude na medida em que me devo sentir coagido internamente (por autocoeção) a cumprir o dever pelo puro respeito à lei da razão prática pura. Enquanto tal, *não mentir* constitui um dever de obrigação lata, pois a lei da razão prática pura não determina o que deve ser feito em cada caso particular de ação, apenas ordena que devo agir de modo que minha máxima de ação possa também valer como lei universal. Nesse sentido, meu dever é não mentir com absoluta independência em relação às minhas inclinações, desejos ou paixões e tenho que assumir a responsabilidade pelo cumprimento desse dever perante um tribunal interior, que é a minha própria consciência moral (*Gewissen*).

A consciência moral (*Gewissen*) é definida por Kant como sendo um tribunal interior no homem perante o qual suas ações são julgadas; ela consiste num princípio subjetivo de imputação que "julga com força de lei se a ação se realizou ou não como ato (como ação que se encontra sob a alçada da lei)" ¹⁹². Considerando que "todo o conceito de dever contém uma coerção objetiva da lei" ¹⁹³, os deveres de virtude, diferentemente dos deveres jurídicos, dependem de um princípio subjetivo de imputação. Isso significa que o cumprimento dos deveres de virtude não depende de uma coerção externa, mas de uma coerção interna imposta pela própria consciência moral do sujeito agente.

Segundo Kant, "todo o homem tem consciência moral e encontra-se em observação por um juiz interior [*innere Richter*], que o ameaça e em geral, o mantém em respeito (respeito associado ao temor)" ¹⁹⁴. Isso significa que a consciência moral (*Gewissen*) não é algo que se possa adquirir, mas algo inato no homem. Ela funciona como um tribunal interior que julga o homem em relação ao cumprimento ou não do dever, com o poder de absolvê-lo ou condená-lo ¹⁹⁵. Conforme Kant, "o homem pode chegar até, numa depravação extrema, a não fazer

¹⁹¹ Cf. MC-DD, A 33 (230); trad. port. p. 43.

¹⁹² MC-DV, A 99 (438); trad. port. p. 372.

¹⁹³ MC-DV, A 98 (437); trad. port. p. 372.

¹⁹⁴ MC-DV, A 99 (438); trad. port. pp. 372-3.

¹⁹⁵ Cf. MC-DV, A (400); trad. port. p. 314.

qualquer caso dela, mas não pode evitar ter de a ouvir" ¹⁹⁶, pois ela existe originariamente no homem moral sendo despertada pela consciência da lei moral em si ¹⁹⁷.

A consciência moral, compreendida como tribunal interior (*Gewissengericht*) por meio do qual o todo homem se encontra em observação por um juiz interior (*innere Richter*), tem como característica peculiar o fato de se tratar de uma tarefa do homem para consigo próprio, mas este também se vê "obrigado pela sua razão a desempenhá-la como se fosse por ordem de outra pessoa" ¹⁹⁸. Kant observa, porém, que "representar o acusado pela sua consciência moral como uma e mesma pessoa que o juiz é uma forma absurda de representar um tribunal; pois que então o acusador perderia sempre" ¹⁹⁹. Para evitar uma contradição da razão consigo mesma, o autor afirma que é preciso compreender a consciência moral como se fosse um outro homem em geral (uma pessoa real ou meramente ideal) que julga sua conduta como juiz das suas ações ²⁰⁰. Conforme Kant, esse outro homem, distinto de si mesmo e juiz autorizado da consciência moral, tem de satisfazer algumas condições: a) "tem de ser escrutinador de corações", pois trata-se de um tribunal interior ao qual não está atrelada a ideia de uma punição exterior (física); e b) "tem de ser alguém que obriga sempre", ou seja, tem de ser alguém segundo o qual é possível pensar como se todos os deveres em geral fossem mandados seus, ou seja, leis ou mandamentos a serem cumpridos ²⁰¹. Com base nisso, Kant conclui que esse outro, que deve ocupar a tarefa de juiz no âmbito do tribunal interior da consciência moral, só pode ser Deus (*Gott*) e é a *Ele* que devemos prestar contas de nossos atos:

Ora, dado que um tal ser moral tem de ter simultaneamente todo o poder (no céu e a terra), pois que, caso contrário, não poderia proporcionar às suas leis a eficácia que lhe corresponde [...], e, dado que se chama Deus a um ser moral onipotente, a consciência moral terá, deste modo, de ser concebida como princípio subjetivo de uma responsabilidade dos próprios atos perante Deus ²⁰².

¹⁹⁶ MC-DV, A 99 (438); trad. port. p. 373.

¹⁹⁷ Cf. MC-DV, A 35 (398); trad. port. p. 312.

¹⁹⁸ MC-DV, A 100 (438); trad. port. p. 373.

¹⁹⁹ MC-DV, A 100 (438); trad. port. p. 373.

²⁰⁰ Cf. MC-DV, A 100 (438); trad. port. p. 373.

²⁰¹ Cf. MC-DV, A 101 (439); trad. port. p. 374.

²⁰² MC-DV, A 101-2 (439); trad. port. p. 374-5.

Segundo Kant, Deus (*Gott*) é um conceito que está sempre contido na consciência moral do sujeito agente ²⁰³. A consciência moral consiste num tribunal interior mediante o qual o sujeito agente assume o papel de réu de suas próprias ações perante o juiz interior, que é Deus compreendido como ser moral superior, transcendente e onipotente.

Conforme Kant, o tribunal interno pode ser representado antes da realização de um ato ou mesmo após a consumação de um ato. Anteriormente à realização de um ato, o homem representa-se uma consciência moral que o adverte sobre o conceito de dever (algo moral em si); após a realização de um ato, a consciência moral constituir-se-á num tribunal interior no qual o réu (o próprio sujeito agente) é julgado por um juiz interior (Deus) que, por sua vez, profere o veredito absolvendo-o ou condenando-o ²⁰⁴. Dado o poder desse juiz interior, quando o réu submete suas ações ao exame do tribunal interior, deve comparecer ao julgamento “tremendo perante a barra do tribunal” ²⁰⁵. Após o julgamento, “o juiz interior, como pessoa com poder para tal, profere o veredito de felicidade ou de miséria, como consequências morais do ato” ²⁰⁶. A felicidade pode ser entendida aqui como uma espécie de recompensa, isto é, um sentimento moral de satisfação pelo fato de o sujeito agente ter cumprido plenamente o dever. No caso da consciência moral antes da realização de um ato, não há veredito, o juiz interior apenas *adverte* sobre a necessidade do cumprimento do dever. Nesse caso, o juiz interior “não pode decretar uma recompensa (*praemium*), um ganho de algo que não era seu, mas coenvolve somente a satisfação de ter escapado ao perigo de ser considerado culpado” ²⁰⁷.

Kant afirma que o homem não se encontra objetivamente autorizado nem obrigado pela ideia de Deus, pois “esta ideia não lhe é dada objetivamente pela razão teórica, mas tão somente subjetivamente pela razão prática, que se obriga a si mesma a agir em conformidade com ela” ²⁰⁸. Isso quer dizer que conceber Deus como juiz interior a quem devemos prestar conta de nossos atos não significa concebê-lo objetivamente com existência real pela razão teórica, mas apenas subjetivamente pela razão prática pura à medida que nos sentimos obrigados por

²⁰³ Cf. MC-DV, A 102 (439); trad. port. p. 375.

²⁰⁴ MC-DV, A 102 (440); trad. port. pp. 375-6.

²⁰⁵ MC-DV, A 100 – nota (439 – nota); trad. port. p. 374 – nota.

²⁰⁶ MC-DV, A 100 – nota (439 – nota); trad. port. p. 374 – nota.

²⁰⁷ MC-DV, A 103 (440); trad. port. p. 376.

²⁰⁸ MC-DV, A 102 (439); trad. port. p. 375.

esta ideia com base na nossa própria consciência moral. Segundo Kant, "não podemos fazer-nos intuir a obrigação (a coerção moral) sem, com isso, pensar num outro e na sua vontade [...], quer dizer em Deus" ²⁰⁹. A ideia de Deus, portanto, é um *postulado* da razão prática pura, isto é, uma necessidade da razão prática pura ²¹⁰ que faz com que o homem se sinta coagido pela ideia de um juiz interior (Deus) a realizar somente ações que estejam em conformidade com a lei moral.

Na *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790) Kant mostra que o ateu virtuoso não tem nenhuma razão subjetiva para viver conforme o dever e que sem a concepção da possibilidade da existência de Deus sua ação virtuosa pode esbarrar numa falta de sentido, o que pode levá-lo ao domínio da prática de ações não virtuosas. Segundo o autor, para o cumprimento da lei moral, o ateu virtuoso não exige "qualquer vantagem para si, nem neste, em noutro mundo; sobretudo e de modo desinteressado o que ele quer é somente fundar o bem, para o qual aquela lei sagrada oferece todas as suas forças", mas este "seu esforço é limitado" ²¹¹. Nesse sentido, afirma Kant, se o ateu virtuoso quiser pensar conseqüentemente sob o ponto de vista moral, "ele tem que aceitar a *existência* de um autor *moral* do mundo, isto é, de Deus [...] para ao menos ter um conceito da possibilidade do fim terminal que moralmente lhe está prescrito" ²¹². Assim, a crença na existência de Deus evita a falta de sentido da prática de ações virtuosas.

Retomando agora a crítica de V. Hösle à incondicionalidade do dever de *não mentir*, pode-se afirmar que a especificidade dos deveres latos não implica uma possibilidade para exceções em função das circunstâncias históricas, sociais ou psicológicas das ações. Segundo Kant, "a natureza e a inclinação não podem dar leis à liberdade" ²¹³ e, portanto, não podem exercer qualquer influência na determinação da vontade que se compreenda como livre. A latitude dos deveres de virtude permite sim que cada um determine para si, vigiado pela voz do juiz interior ou pela consciência moral, a ação que melhor atende o cumprimento do dever, mas isso não significa que a própria determinação do dever possa se dar com a influência de princípios empíricos, isto é, com a subtração da prescrição da teoria. Daí o sentido da tese de Kant, apresentada no escrito *Sobre a expressão corrente*:

²⁰⁹ MC-DV, A 181 (487); trad. port. p. 451.

²¹⁰ Cf. CRPr, A 223 ss.; trad. port. pp.143 ss.

²¹¹ CJ, B 427; trad. port. p. 292.

²¹² CJ, B 428-9; trad. port. pp. 292-3.

²¹³ TP, A 231; trad. port. p. 72.

isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática (1793), de que tudo o que vale na teoria vale também na prática, pois não há condição empírica que possa pôr em dúvida o que é correto sob o ponto de vista da teoria ²¹⁴.

A indeterminação das ações a serem realizadas para que se cumpra o dever de obrigação lata (dever de virtude) não significa que na filosofia moral de Kant haja espaço para exceções aos deveres morais universais em função das circunstâncias históricas, sociais ou psicológicas das ações. Os deveres de virtude, que consistem nos deveres de obrigação lata, constituem apenas um modo próprio de cumprir o dever, não por coação externa, mas por uma coação interna segundo a qual o sujeito agente sente-se obrigado a cumpri-lo por uma exigência de sua própria consciência moral.

Com o exposto, pode-se afirmar que a crítica de Höhle a Kant carece de sentido, pois o objetivo de Kant foi o de estabelecer uma filosofia moral, isto é, uma *metafísica dos costumes* e não uma antropologia moral ²¹⁵. Uma *metafísica dos costumes* que pretenda servir de base segura para a determinação de deveres morais universais não pode estar assentada em bases empíricas. Assim, abrir exceções ao dever em função das circunstâncias históricas, sociais ou psicológicas das ações e que isso tenha que fazer parte de uma fundamentação *apriorística* da Ética, como quer V. Höhle, é algo que contraria a proposição de uma filosofia moral pura, isto é, uma *metafísica dos costumes*. Portanto, a crítica de insensibilidade de V. Höhle não cabe à filosofia moral de Kant, pois a proposta deste último é justamente elaborar uma filosofia moral totalmente abstraída de tudo aquilo que é empírico. A exigência da possibilidade de exceções ao dever em função das circunstâncias históricas, sociais e psicológicas das ações só pode ser pensada no âmbito de uma *antropologia moral*. Cabe observar aqui que a obra *Antropologia Sob um Ponto de Vista Pragmático* (1798), na qual Kant se ocupou com o conhecimento acerca da natureza humana como parte do conhecimento do mundo (*Weltkenntnis*)

²¹⁴ Cf. TP, A 201-84; trad. port. p. 57-102.

²¹⁵ A. Heller (1984), R. Loudon (2000; 2002) e A. Hahn (2010) defendem a tese de que Kant elabora uma *antropologia moral* e que essa se encontra presente de modo especial n' *A Metafísica dos Costumes* e no conjunto das obras kantianas dedicadas à *filosofia da história, religião, política e educação*. N' *A Metafísica dos Costumes* [cf. MC-DD, A 11 (217); trad. port. p. 24], bem como na *Fundamentação* (cf. FMC, BA V-VII; trad. port. pp. 14-5), Kant de fato fala que a aplicação dos princípios *a priori* da moral à realidade empírica constitui objeto de uma *antropologia moral*, mas deixa claro que isso não é papel de uma filosofia moral (*metafísica dos costumes*). Pelo que mostramos ao longo da presente tese, Kant segue rigorosamente sua proposta de elaborar uma filosofia moral totalmente destituída de tudo o que é empírico e que isso é mantido em suas obras dedicadas à moral, inclusive n' *A Metafísica dos Costumes*.

²¹⁶, tem um sentido bem distinto do que o autor entende por *antropologia moral* e sobre o que não publicou obra alguma.

Com o exposto acerca d' *A Metafísica dos Costumes*, bem como sobre toda a filosofia moral de Kant, pode-se afirmar que, ao contrário do que V. Höhle defende, as inclinações sensíveis não podem exercer qualquer influência na determinação dos deveres morais universais. Não obstante isso, se é possível falar-se de uma *estética* no âmbito da filosofia moral de Kant, isso se dá apenas na medida em somos afetados pelo conceito de dever (*lei moral*). É o que se mostrará na seção seguinte.

3.7. A filosofia moral de Kant e a estética dos costumes

Segundo Kant, existem certas predisposições estéticas (qualidades morais) que se encontram naturalmente no homem e que não estão na base da moralidade como condições objetivas, mas que são "condições subjetivas da receptividade para o conceito de dever" ²¹⁷. São condições subjetivas, pois as condições objetivas são dadas pelos princípios morais universais, próprios de uma *metafísica dos costumes*. Conforme o autor, "uma estética dos costumes não é, decerto, uma parte da metafísica dos costumes, mas sim uma exposição subjetiva dessa mesma metafísica" ²¹⁸. As condições subjetivas são "predisposições (*praedispositio*) do espírito de tipo estético" que nenhum homem é obrigado a tê-las, mas que todo homem como ser moral as possui e por força das quais pode ser obrigado ²¹⁹. De acordo com Kant, "a consciência destas predisposições não é de origem empírica; pelo contrário, pode apenas resultar da consciência de uma lei moral, como efeito desta sobre o espírito" ²²⁰. Na *Fundamentação* Kant já trata do sentimento de respeito à lei como "um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão" ²²¹, isto é, sem qualquer influência de natureza sensível. Dentre as predisposições estéticas de receptividade do conceito de dever,

²¹⁶ Cf. A, A III; trad.port. p. 21.

²¹⁷ MC-DV, A 35 (399); trad. port. p. 312.

²¹⁸ MC-DV, A 48 (406); trad. port. p. 324.

²¹⁹ Cf. MC-DV, A 35 (399); trad. port. p. 312.

²²⁰ MC-DV, A 35 (399); trad. port. p. 312.

²²¹ FMC, BA 16 – nota; trad. port. p. 32 – nota.

o autor apresenta o sentimento moral, a consciência moral, a filantropia (amor ao próximo) e o respeito por si próprio (auto-estima).

O sentimento moral é, segundo Kant, "a receptividade para o prazer ou o desprazer, que surge meramente da consciência da concordância ou discrepância da nossa ação com a lei do dever" ²²². Isso significa que o sentimento moral de prazer ou desprazer só pode resultar da consciência da lei moral. Nenhum homem é o obrigado a tê-lo, mas, "ao contrário, todo homem (como ser moral) tem-no originariamente em si; a obrigação limita-se a cultivá-lo, e, inclusivamente, a fortalecê-lo, por via da admiração da sua origem imperscrutável" ²²³. Em síntese, o sentimento moral é uma condição subjetiva de receptividade do dever (lei moral) pela qual o homem se deixa mover pelas determinações da razão prática pura e não por estímulos sensíveis ²²⁴.

De acordo com Kant, "a consciência moral é a razão prática [pura] mostrando ao homem o seu dever em cada caso concreto de uma lei, absolvendo-o ou condenando-o" ²²⁵. A consciência moral também é uma condição subjetiva de receptividade do conceito de dever, pois, sem ele, o homem não poderia imputar-se-lhe nada como conforme ou como contrário ao dever ²²⁶. A consciência moral não é algo que se possa adquirir, pois já está presente originariamente em todo homem como ser moral, mas temos o dever de cultivá-la, aguçar a atenção à voz do juiz interior e fazer todo esforço para poder ouvir sua voz ²²⁷. Segundo Kant, "uma consciência moral errônea é um absurdo", pois "não posso enganar-me no juízo subjetivo sobre se procedi à confrontação com a minha razão prática (que é aqui julgadora) para emitir aquele juízo" ²²⁸. Isso mostra que a consciência moral é uma condição subjetiva de receptividade do conceito de dever, pois, sem ele, não haveria julgamento subjetivo nem juiz interior que pudesse proferir seu veredito acerca do cumprimento ou não do dever.

O amor, segundo Kant, é coisa do sentimento e não da vontade, e por isso um dever de amar é um absurdo ²²⁹. Contudo, afirma que a benevolência, isto é, o amor aos outros homens "pode, enquanto ação, estar submetida a uma lei do

²²² MC-DV, A 35-6 (399); trad. port. p. 312.

²²³ MC-DV, A 36 (399); trad. port. pp. 312-3.

²²⁴ Cf. MC-DV, A 37 (400); trad. port. p. 313.

²²⁵ MC-DV, A 37-8 (400); trad. port. p. 314.

²²⁶ Cf. MC-DV, A 38 (400); trad. port. p. 314.

²²⁷ Cf. MC-DV, A 39 (401); trad. port. p. 315.

²²⁸ MC-DV, A 38 (401); trad. port. p. 315.

²²⁹ Cf. MC-DV, A 39 (401); trad. port. p. 316.

dever" ²³⁰. Embora não possamos ser coagidos externamente a fazer o bem aos outros homens, podemos nos sentir coagidos internamente por uma lei do dever a praticar a benevolência. Nesse sentido, "fazer o bem a outros homens na medida das nossas possibilidades é um dever, amemo-los nós ou não" ²³¹. Assim, a benevolência também é uma condição subjetiva da receptividade do dever. Somente como seres morais submetidos a uma lei da razão prática pura podemos nos sentir obrigados a praticar a benevolência.

E, por último, Kant apresenta ainda o respeito por si próprio (auto-estima) como uma condição subjetiva de receptividade do conceito de dever. O respeito é "algo meramente subjetivo, um sentimento de natureza peculiar e não um juízo sobre um objeto relativamente ao qual existe o dever de o produzir ou de o promover" ²³². De acordo com Kant, a lei presente no homem "o força inevitavelmente ao respeito pelo seu próprio ser, e este sentimento (que é de natureza peculiar) é um fundamento de determinados deveres" ²³³. Nesse sentido, não se pode falar num dever de auto-estima (respeito por si mesmo), pois, para poder conceber um dever em geral, o homem tem de primeiro ter respeito pela lei que se encontra em si próprio ²³⁴. A auto-estima (respeito por si mesmo), portanto, também é uma condição subjetiva de receptividade do conceito de dever, pois não se pode falar em respeito por si mesmo sem o respeito pela lei moral universal que se encontra em si mesmo.

Esse é, segundo Kant, o conjunto das predisposições estéticas de receptividade dos conceitos de dever em nosso espírito (ânimo). São predisposições que existem de modo *a priori* no nosso espírito, ou seja, todo homem as tem em si, mas apenas são despertadas pela consciência da lei moral. São predisposições do tipo estético, mas são imprescindíveis para que os princípios morais possam efetivamente vigorar no agir humano. Segundo a interpretação de Dekens, "essas qualidades morais não entram na constituição da moralidade propriamente dita, mas unicamente na sua aplicação" ²³⁵. Nesse sentido, a filosofia moral de Kant constitui efetivamente uma *metafísica dos costumes* cujo fundamento se encontra totalmente *a priori* na razão prática pura, mas contém também predisposições estéticas

²³⁰ MC-DV, A 39 (401); trad. port. p. 316.

²³¹ MC-DV, A 40 (402); trad. port. p. 316.

²³² MC-DV, A 41 (402); trad. port. pp. 317-8.

²³³ MC-DV, A 41-2 (402-3); trad. port. p. 318.

²³⁴ Cf. MC-DV, A 42 (403); trad. port. p. 318.

²³⁵ DEKENS, 2008, p. 115.

indispensáveis à aplicação da lei moral no agir humano. Essas predisposições estéticas não são condições objetivas e, portanto, não são elementos necessários de uma filosofia moral pura, mas são "ao menos marginalmente integráveis a uma metafísica dos costumes" ²³⁶. São condições subjetivas, mas qualidades morais necessárias para que o ser humano possa ser submetido à obrigação proveniente do dever moral.

A consciência dessas qualidades morais não é de origem empírica, pois a consciência delas resulta do efeito da lei moral sobre nós, mas são qualidades morais estéticas (sensíveis) pelo fato de permitirem à lei moral um acesso real e concreto ao espírito humano. São condições subjetivas da filosofia moral de Kant, porém são condições imprescindíveis para que o conceito de dever possa se manifestar no espírito humano. É nesse sentido que Kant afirma que temos o dever de cultivá-las, fortalecê-las e aguçá-las, pois são condições que favorecem o cumprimento e a efetividade do dever moral: "os sentimentos que acompanham a força constrictiva da lei moral tornam sensível aquela sua eficácia (por exemplo, a repugnância, o horror etc., que dão uma dimensão sensível à aversão moral) com vista a tomar a dianteira perante os estímulos meramente sensíveis" ²³⁷. Sem essas condições subjetivas de receptividade do dever no espírito humano a lei moral (causa numênica) não teria efeito algum no mundo sensível (mundo dos fenômenos), que é o mundo no qual o homem efetivamente se encontra e age. Segundo a interpretação de O. Dekens, temos um dever indireto de cultivar as predisposições estéticas, pois elas permitem "obter do livre-arbítrio o que apenas a representação racional do dever não teria podido obter" ²³⁸.

Assim, com o exposto no decorrer da presente tese, pode-se afirmar que a teoria moral de Kant constitui-se efetivamente numa *metafísica dos costumes*. Toda a sua teoria moral segue a risca o objetivo de fundar uma *metafísica dos costumes* totalmente livre de tudo o que é sensível ²³⁹. Contudo, a aplicação dessa teoria moral ao espírito humano depende de predisposições estéticas, que são as condições subjetivas de receptividade do conceito de dever. São qualidades morais que não integram a filosofia moral pura, mas que são imprescindíveis para mostrar a efetividade da lei moral. Mesmo que Kant não tenha desenvolvido uma antropologia

²³⁶ DEKENS, 2008, p. 115.

²³⁷ MC-DV, A 48 (406); trad. port. p. 325.

²³⁸ DEKENS, 2008, p. 118.

²³⁹ Cf. FMC, BA IX-X; trad. port. pp. 16-7.

moral, ele é profundo conhecedor da natureza humana e essas predisposições estéticas mostram a possibilidade de se tornar factível o cumprimento do imperativo categórico pelo ser humano finito. Assim, a aplicação da lei moral no espírito humano se manifesta por meio dessas predisposições estéticas, mas isso, conforme mostrado acima, de modo algum põe abaixo ou ameaça a pureza da teoria moral de Kant.

CONCLUSÃO

Com o exposto no decorrer da presente tese mostrou-se que a filosofia moral de Kant manteve firme seu propósito de apresentar uma *metafísica dos costumes* totalmente livre de tudo o que é sensível. O estabelecimento do princípio supremo da moralidade, ou seja, o imperativo categórico, se deu com base na razão prática pura e serve de critério para se avaliar quais princípios subjetivos (máximas) de ação satisfazem a condição da forma legisladora universal. As máximas de ação que se subsumem à regra da forma legisladora universal fundam deveres morais universais. Esses deveres são estabelecidos de modo *a priori* e qualquer exceção implica uma contradição da razão prática pura consigo mesma. Nesse sentido, afirma Kant, os deveres morais fundados no princípio supremo da moralidade são incondicionais de modo que não admitem qualquer exceção reclamada em função das circunstâncias históricas, sociais ou psicológicas das ações. Essa incondicionalidade do dever motivou a crítica de insensibilidade de V. Hösle à filosofia moral de Kant. Dentro dessa perspectiva, o objetivo geral que norteou o desenvolvimento da presente tese consistiu em averiguar se na filosofia moral de Kant há algum espaço para a sensibilidade ou se ela fica absolutamente afastada de toda e qualquer relação com a sensibilidade.

Para dar conta desse objetivo, no primeiro capítulo nos ocupamos com a exposição do conceito de liberdade com base nas discussões da *Crítica da Razão Pura*, pois tal conceito está na base do desenvolvimento da filosofia prática de Kant. Mostrou-se que, por mais que no mundo dos fenômenos todas as coisas estejam regidas pela necessidade mecânico-causal das leis naturais, nesse mesmo mundo podemos perceber os efeitos de uma causalidade inteligível (causalidade pela liberdade) na medida em que o homem é capaz determinar sua própria vontade com base na razão prática pura, isto é, com absoluta independência de toda e qualquer influência sensível. Enquanto determina seu agir afetado pelas inclinações sensíveis o homem não é livre e se encontra determinado pelas leis da causalidade natural. Contudo, quando determina para si mesmo a sua vontade seguindo unicamente as determinações da razão prática pura o homem age em conformidade com as leis da causalidade inteligível e, como tal, é efetivamente livre.

No segundo capítulo apresentamos os principais elementos constitutivos da filosofia moral de Kant. Mostramos que a preocupação do autor consistiu no estabelecimento de um princípio supremo da moralidade a partir do qual se possa determinar uma vontade absolutamente boa. Tal princípio é o imperativo categórico, que funciona como uma regra a partir da qual se pode avaliar quais máximas (princípios subjetivos) de ação se subsumem ou não à forma legisladora universal da regra. Trata-se de um princípio da razão prática pura e, enquanto tal, ordena incondicionalmente, isto é, com absoluta independência de tudo o que é empírico. Segundo Kant, somente quando o homem determina sua vontade com absoluta independência de toda e qualquer influência sensível é que ele efetivamente torna-se livre. Essa concepção levou V. Hösle a criticar a filosofia moral de Kant. Segundo o intérprete, uma filosofia moral que queira ser levada a sério precisa abrir um espaço para exceções ao dever em razão das circunstâncias históricas, sociais e psicológicas das ações.

No terceiro capítulo mostramos que uma resposta a crítica de V. Hösle parecia ter sido antecipada pelo próprio Kant ao afirmar que "a doutrina do Direito quer determinar a cada um (com precisão matemática) o que é seu, coisa que não pode esperar-se na doutrina da virtude, que não pode recusar um certo espaço às exceções" ¹. Essa hipótese parecia reforçar-se com a distinção kantiana entre deveres de obrigação estrita (deveres jurídicos) e deveres de obrigação lata (deveres de virtude) onde fica claro que esses últimos deixam uma margem de escolha ao livre arbítrio para que se cumpra o dever ². Não obstante isso, mediante um exame pormenorizado das especificidades da doutrina do direito e da doutrina da virtude, mostramos que na filosofia moral de Kant de fato não há espaço para exceções ao dever reclamadas em razão das circunstâncias históricas, sociais e psicológicas das ações. Os deveres morais universais fundados no princípio supremo da razão prática pura são incondicionais e, portanto, independentemente das circunstâncias empíricas das ações, tais deveres devem ser cumpridos sempre.

Mostramos que a *doutrina do direito* visa assegurar o uso externo da liberdade na relação dos arbítrios entre si mediante o uso do poder da coação externa. A *doutrina da virtude* (Ética), por sua vez, visa assegurar o uso interno da liberdade mediante o recurso do poder da coação interna (autocoação). Enquanto a

¹ MC, 233; trad. port. p. 47.

² Cf. MC, 390; trad. port. p. 298.

doutrina da direito determina com precisão as ações a serem realizadas para que se cumpra o dever, a *doutrina da virtude* apenas exige que se aja segundo máximas tais que se coadunam com a forma legisladora universal. Daí a explicação para o fato dos deveres de virtude serem imprecisos e deixarem uma margem de escolha ao livre arbítrio para determinar qual ação e com que intensidade deve ser realizada para que se cumpra o dever. A força moral da intenção empregada no cumprimento do dever é que determina se a ação foi realizada simplesmente em conformidade com o dever ou se ela foi realizada também por dever, isto é, com mérito moral. Quanto maior a força moral da intenção no cumprimento do dever, mais virtuosa será a ação. Quanto menor a força moral da intenção no cumprimento do dever, menor o mérito moral da ação podendo inclusive a mesma chegar a ser totalmente isenta de qualquer valor moral. Dentro dessa perspectiva, mostrou-se que os deveres jurídicos e os deveres de virtude não se distinguem tanto pelo seu conteúdo, mas pelo modo de obrigação. Trata-se de um dever de virtude quando cumpro o dever por obrigação interna (autocoação). Trata-se, porém, de um dever jurídico quando cumpro o dever por obrigação externa.

Com a discussão acerca do texto *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade* mostramos que o dever de *não mentir* consiste num dever incondicional fundado no princípio supremo razão prática pura. Enquanto tal, não admite qualquer exceção mesmo que seja com a intenção benevolente de salvar a vida de um inocente das mãos de um assassino. Se cumpro o dever por uma coação interna, estou frente a uma ação virtuosa, isto é, com mérito moral. Se cumpro o dever por uma coação externa, estarei agindo dentro da *legalidade* (ação conforme ao dever), mas não dentro da *moralidade*, ou seja, a ação não terá mérito moral algum. Contra a crítica de V. Höslle mostramos que qualquer exceção ao dever de *não mentir* consiste, de acordo com Kant, numa determinação da vontade, não de acordo com os princípios da razão prática pura, mas atendendo a impulsos sensíveis. Abrir exceções ao dever moral universal, é conduzir-se por influências empíricas e isso implica uma contradição da vontade do sujeito agente com a lei da liberdade (lei moral) e, portanto, ele não é livre. Ao contrário disso, o sujeito agente é livre quando determina sua vontade com base no princípio supremo da razão prática pura, ou seja, quando age segundo as leis da causalidade inteligível (leis da liberdade) e determina sua vontade com absoluta independência de qualquer influência sensível.

Se a filosofia moral de Kant mantém distância de tudo o que é empírico para determinar os deveres morais universais, isso não significa, porém, que ela também se mantém absolutamente distante da sensibilidade como se as leis da liberdade fossem uma simples quimera da razão prática pura e, portanto, inaplicáveis na prática. Por mais que o autor reconheça que "é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação [...] se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever"³, afirma que existem diversas predisposições estéticas da receptividade do conceito de dever que provam o efeito da lei moral em nosso espírito. Dentre elas, Kant apresenta o sentimento moral, a consciência moral, o amor ao próximo (filantropia) e o respeito por si próprio (auto-estima). Essas predisposições são, conforme o autor, qualidades morais que existem originariamente em nós, mas das quais só temos consciência na medida em que somos afetados ou constrangidos pela lei moral. Por meio do cultivo e do fortalecimento dessas predisposições estéticas temos as condições auxiliares da possibilidade do efeito das leis da razão prática pura em nosso espírito.

Cabe observar que essas predisposições estéticas da receptividade do conceito de dever em nosso espírito de modo algum se contrapõem ao formalismo e à pureza da filosofia moral de Kant. São na verdade uma prova de que a lei moral, fundada na razão prática pura, efetivamente coage e dá uma dimensão sensível à causalidade pela liberdade. Os sentimentos que acompanham a força coercitiva da lei moral não significam uma aplicação da lei moral a casos particulares, pois isso, segundo o autor, é tarefa de uma antropologia moral, mas revela que as leis da razão prática pura (leis da liberdade) podem "tomar a dianteira perante os estímulos meramente sensíveis"⁴. Assim, se por um lado a sensibilidade foi absolutamente excluída para o estabelecimento dos fundamentos da moralidade na filosofia moral de Kant, as predisposições estéticas revelam-se úteis para provar a possibilidade da efetividade da vigência da lei moral no espírito humano.

³ FMC, BA 26; trad. port. p. 40.

⁴ MC, 406; trad. port. p. 325.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Obras de Immanuel Kant

Dissertatio: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis [1770]. In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, Band III.

Kritik der reinen Vernunft [A = 1781, B = 1787]. In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, Band II.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik [1783]. In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, Band III.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1785]. In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, Band IV.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft [1786]. In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, Band V.

Kritik der praktischen Vernunft [1788]. In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, Band IV.

Kritik der Urteilskraft [A=1790, B= 1793]. In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, Band V.

Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee [1791]. In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, Band VI.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft [1793]. In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, Band IV.

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis [1793]. In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, Band VI.

Die Metaphysik der Sitten [1797]. In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, Band IV.

- Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* [1797]. In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, Band IV.
- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798]. In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, Band VI.
- Dissertação de 1770: acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*. Tradução, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.
- Crítica da razão pura* [A = 1781, B = 1787]. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Marujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- Prolegómenos a toda a metafísica futura* [1783]. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.
- Fundamentação da metafísica dos costumes* [1785]. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.
- Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* [1786]. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.
- Crítica da razão prática* [1788]. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.
- Crítica da faculdade do juízo* [1790]. Trad. de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodiceia* [1791]. Trad. de Rogelio Rovira. *Revista de Filosofía*, Madrid, pp. 239-57, enero-junio 1981.
- A religião nos limites da simples razão* [1793]. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* [1793]. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, pp. 57-102.
- A Metafísica dos Costumes* [1797]. Trad. de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* [1797]. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, pp. 173-9.
- Antropologia de um ponto de vista pragmático* [1798]. Trad. de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

b) Literatura secundária

- ALLISON, Henry E. *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Prólogo y traducción de Dulce Maria Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.
- ALMEIDA, Guido Antônio de. Crítica, dedução e facto da razão. *Analytica*, v. 4, n. 1, pp. 57-84, 1999.
- ARAMAYO, Roberto Rodríguez. La cara oculta del formalismo ético [Introducción]. In: KANT, Immanuel. *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica, 1988, pp. 7-34.
- ARAMAYO, Roberto Rodríguez. Kant ante la razón pragmática: una excursión por los bajos del deber ser [Estudio preliminar]. In: KANT, Immanuel. *Antropología práctica*. Madrid: Tecnos, 1990, pp. IX-XXVII.
- ARAMAYO, Roberto Rodríguez. Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant [Estudio preliminar]. In: KANT, Immanuel. *Teoría y práctica*. Trad. de Juan Miguel Palácios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1993, pp. IX-XXXIX.
- ARAMAYO, Roberto Rodríguez. Mendacidad y rebelión en Kant. *Revista Philosophica*, Lisboa, n. 12, pp. 97-127, 1998.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Cury. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 2001.
- AZAIS, Suzanne Islãs. El descubrimiento del problema de la libertad en el proyecto filosófico de Kant. *Studia Kantiana*, Santa Maria – RS, v. 6/7, pp. 193-206, mar. 2008.
- BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1980.
- BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. de Alfredo Fait. 2. ed. Brasília: UNB, 1992.
- BONELLA, Alcino Eduardo. A ética de Kant. *Educação e Filosofia*, 10 (20), pp. 37-50, jul./dez. 1996.
- BORGES, Maria de Lourdes. Psicologia empírica, antropologia e metafísica dos costumes em Kant. *Kant e-Prints*, v. 2, n. 1, pp. 1-10, 2003.
- BRAGA JÚNIOR, Marcos. Immanuel Kant, o iluminismo e a antropologia. *Phrónesis*, Campinas, v. 8, n. 2, pp. 157-76, jul./dez. 2006.
- BRANDT, Reinhard. *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*. Trad. de Gustavo Leyva e Luis Felipe Segura. México: Plaza y Valdés, 2001.

- CAFFARENA, José G. La coherencia de la filosofía moral kantiana. In: MUGUERZA, Javier; ARAMAYO, Roberto Rodríguez (Eds.). *Kant despues de Kant – en el bicentenario de la Crítica de la razón Práctica*. Madrid: Tecnos, 1989, pp. 43-63.
- CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Trad. de Wenceslao Roges. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. Vol. II.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. de Álvaro Cabral; revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CORTINA, Adela. Estudio preliminar de *La metafísica de las costumbres*. In: KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1994, pp. XV-XCI.
- CORTINA, Adela. Dignidad y no precio: más allá del economicismo. In: GUIÁN, Esperanza (Coord.). *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 140-66.
- DALBOSCO, Cláudio Almir. Círculo vicioso e idealismo transcendental na *Grundlegung*. *Studia Kantiana*, Santa Maria – RS, v. 6/7, pp. 207-35, mar. 2008.
- DALBOSCO, Cláudio Almir. *O idealismo transcendental de Kant*. Passo Fundo: Ediupf, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. de Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.
- DEKENS, Olivier. *Compreender Kant*. Trad. de Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008.
- DIETRICHSON, Paul. When is a Maxim Fully Universalizable? *Kant-Studien*, 55, pp. 143-70, 1964.
- DURÃO, Aylton Barbieri. Comentários à *Sobre um suposto direito de mentir por filantropia* de Kant. In: CENCI, Ângelo V. (Org.). *Temas sobre Kant: metafísica, estética e filosofia política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, pp. 127-65.
- ESTEVES, Julio. A dedução do imperativo categórico na Fundamentação III. *Studia Kantiana*, n. 5, pp. 79-103, 2004.
- FAGGION, Andréa. A doutrina do fato da razão no contexto da filosofia crítica kantiana. *Studia Kantiana*, Santa Maria – RS, v. 6/7, pp. 237-64, mar. 2008.
- FIGUEIREDO, Vinícius de. A reconstituição da moral na *Crítica da razão pura*. *Discurso*, São Paulo, n. 34, pp. 87-107, 2004.

- GARCÍA, Ramón Rodríguez. El formalismo ético como lógica de la consciência moral. In: MUGUERZA, Javier; ARAMAYO, Roberto Rodríguez (Eds.). *Kant despues de Kant – en el bicentenário de la Crítica de la razón Practica*. Madrid: Tecnos, 1989, pp. 76-86.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Kant, Schopenhauer e o direito de mentir. *Em Tempo*, Marília-SP, v. 3, n. 1, pp. 103-9, 2001.
- GILLESPIE, Norman. Exceptions to the Categorical Imperative. *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*. Herausgegeben von Gerhart Funke. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1974, pp. 525-33.
- GRÜNEWALD, Bernward. Veracidade, direito e mentira. Trad. de Geraldo Miniuci. *Studia Kantiana*, Santa Maria – RS, v. 6/7, pp. 180-92, mar. 2008.
- GUARIGLIA, Osvaldo. *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- HAHN, Alexandre. *A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant*. 2010. 245 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso? In: HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre la moralidad y eticidad*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Barcelona: Paidós, 1991, pp. 97-130.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad. de Manuel Jimenez Redondo. 4. ed. Madrid: Cátedra, 2001.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. de Orlando Vitorino. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes: 2003.
- HELLER, Ágnes. La *primeira* y la *segunda* ética de Kant. In: *Crítica de la ilustración: las antinomias morales de la razón*. Trad. de Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. Barcelona: Península, 1984, pp. 21-96.
- HERRERO, Francisco Xavier. *Religião e história em Kant*. Trad. de José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.
- HÖFFE, Otfried. El imperativo categorico de Kant como criterio de lo moral. Trad. de Gustavo D. Gorbi. *Ethos*, Buenos Aires, n. 10/11, p. 183-214, 1982/3.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HOFMEISTER, H. E. The Ethical Problem of the Lie in Kant. *Kant-Studien*, 63, pp. 353-368, 1972.

- HÖSLE, Vittorio. Grandeza e limites da filosofia prática de Kant. *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n. 1, pp. 99-119, mar. 2003.
- IRIARTE, Candido Aniz. Processo evolutivo hacia la *Crítica de la razón práctica*. *Estudios Filosóficos*, Salamanca, vol. XXXVII, pp. 9-43, enero-abril/1988.
- KLAUDAT, André. Os princípios de aplicação da metafísica dos costumes de Kant. *Ethic@*, Florianópolis, v. 9, n. 1, pp. 77-87, jun. 2010.
- KÖRNER, Stephan. *Kant*. Trad. de Ignacio Zapata Tellechea. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- LAMEGO, José. A Metafísica dos Costumes: a apresentação sistemática da filosofia prática de Kant. In: KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, pp. IX-XXXIII.
- LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant*. Tradução de José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Edusp/Illuminuras, 1993.
- LEBRUN, Gérard. Uma escatologia para a moral. Tradução de Renato Janine Ribeiro. In: KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003. pp. 69-105.
- LOPARIC, Zeljko. O fato da razão: uma interpretação semântica. *Analytica*, v. 4, n. 1, pp. 13-55, 1999.
- LOPARIC, Zeljko. Kant e o pretense direito de mentir. *Kant e-prints*, Campinas, v.1, n. 2, pp. 57-72, jul./dez. 2006.
- LOPARIC, Zeljko. As duas metafísicas de Kant. *Kant e-prints*, Campinas, v. 2, n. 5, pp. 1-10, 2003.
- LOUDEN, Robert B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2000.
- LOUDEN, Robert B. A segunda parte da moral: a antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes. *Ethic@*, Florianópolis, v. 1, n. 1, pp. 27-46, jun. 2002.
- MARZOA, Felipe Martínez. Analítica y dialéctica en la *Razón (práctica) kantiana*. In: MUGUERZA, Javier; ARAMAYO, Roberto Rodríguez (Eds.). *Kant despues de Kant – en el bicentenario de la Crítica de la razón Práctica*. Madrid: Tecnos, 1989, pp. 64-75.
- MOLINER, Fernando Montero. Libertad y experiéncia: La fundamentación de la libertad moral em la *Crítica de La razón pura*. In: MUGUERZA, Javier; ARAMAYO, Roberto Rodríguez (Eds.). *Kant despues de Kant – en el*

- bicentenário de la Crítica de la razón Practica*. Madrid: Tecnos, 1989, pp. 23-42.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. A Study of Kant's Moral Philosophy. London: Hutchinson, 1971.
- PATON, H. J. An Alleged Right to Lie. A Problem in Kantian Ethics. *Kant-Studien*, 45, pp. 190-203, 1953.
- PAVÃO, Aguinaldo. O papel das inclinações na filosofia moral de Kant. *Veritas*, Porto Alegre, v. 53, n. 1, pp. 7-12, mar. 2008.
- RAWLS, John. Kant. In: *História da filosofia moral*. Trad. de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 165-372.
- ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant – seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1986.
- SANTOS, Paulo R. Licht dos. Algumas observações sobre a *Dialética Transcendental*: o fim da *Crítica da Razão Pura*. *Studia Kantiana*, Santa Maria – RS, v. 6/7, pp. 135-79, mar. 2008.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Apresentação [da *Dissertação de 1770*]. In: KANT, Immanuel. *Dissertação de 1770*. Tradução, apresentação e notas de. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, [199-?], pp. 11-25.
- SCHILLER, Friedrich. *Sobre Graça e Dignidade*. Trad. de Ana Rezende. Porto Alegre: Movimento, 2008.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SILVEIRA, Denis Coitinho. A fundamentação da ética em Kant. *Filosofazer*, Passo Fundo, ano 13, n. 24, pp. 9-34, 2004-I.
- SINGER, Marcus George. *Verallgemeinerung in der Ethik*: zur Logik moralischen Argumentierens. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.
- STURMA, Dieter. Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person. In: HEIDEMANN, Dieter H.; ENGELHARD, Kristina. *Warum Kant heute?* Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004, pp. 264-85.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Trad. de Róbson Ramos dos Reis et al. Petrópolis: Vozes 1997.
- VAZ, Henrique C. de Lima. A estrutura da ética kantiana. In: *Escritos de Filosofia IV*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006 pp. 325-48.

- VICÉN, Felipe Gonzáles. El derecho de resistencia en Kant. In: MUGUERZA, Javier; ARAMAYO, Roberto Rodríguez (Eds.). *Kant despues de Kant – en el bicentenário de la Crítica de la razón Practica*. Madrid: Tecnos, 1989, pp. 13-21.
- WEBER, Thadeu. Formalismo e liberdade em Kant. *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, n. 164, pp. 671-79, dez. 1996.
- WEBER, Thadeu. A razão teórica e a razão prática em Kant. *Veritas*, Porto Alegre, v. 42, n. 4, pp. 913-21, dez. 1997.
- WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- WIMER, Reiner. *Universalisierung in der Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- WOOD, Allen W. *Kant*. Trad. de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.