

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

ITANIELSON SAMPAIO COQUEIRO

MORALIDADE E FELICIDADE:
uma análise da teleologia moral kantiana

Fortaleza
2011

ITANIELSON SAMPAIO COQUEIRO

MORALIDADE E FELICIDADE:
uma análise da teleologia moral kantiana

Dissertação apresentada ao Curso
de Mestrado em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará
para obtenção do título de Mestre
em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Kleber
Carneiro Amora.

Fortaleza

2011

"Lecturis salutem"

Ficha Catalográfica elaborada por
Telma Regina Abreu Camboim – Bibliotecária – CRB-3/593
tregina@ufc.br
Biblioteca de Ciências Humanas – UFC

C792m

Coqueiro, Itanielson Sampaio.

Moralidade e felicidade [manuscrito] : uma análise da teleologia moral kantiana / por Itanielson Sampaio Coqueiro. – 2011.

141f. ; 31 cm.

Cópia de computador (printout(s)).

Dissertação(Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza(CE),12/04/2011.

Orientação: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora.

Inclui bibliografia.

1-KANT,IMMANUEL,1724-1804 – CRÍTICA E INTERPRETAÇÃO.2-ÉTICA.
3-FELICIDADE.4-TELEOLOGIA.5-LIBERDADE – FILOSOFIA. I-Amora, Kleber Carneiro, orientador. II-Universidade Federal do Ceará. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III-Título.

CDD(22ª ed.) 193

49/11

ITANIELSON SAMPAIO COQUEIRO

MORALIDADE E FELICIDADE: uma análise da teleologia
moral kantiana

Dissertação apresentada ao curso
de Mestrado em Filosofia da
Universidade federal do Ceará para
obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

Aprovada em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora (Orientador)
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha (Examinador)
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Konrad Cristoph Utz (Examinador)
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Ceará

À minha mãe e meu pai que sempre, na medida do possível, permitiram-me chegar aqui. A Ethy e Mary por terem compartilhado os momentos iniciais deste projeto. À minha querida Profa. e amiga Zilmara, pelo carinho, atenção e crença que sempre tivera em mim. À Thallyta, que possa ver, em meu exemplo, a necessidade constante de estarmos sempre aprendendo e crescendo.

AGRADECIMENTOS

À Deus, Esta força esplendorosa do universo que nos auxilia por todos os meios, mãos, vozes e pensamentos a continuarmos num progresso constante rumo ao bem Supremo.

Ao nobre professor Kleber que me orientou como pai a um filho.

Ao amigo Claudio Coaracy que sempre me apoiou de todas as maneiras possíveis.

À minha amiga Ilka Roberta por ter dedicado algumas horas de seus dias a digitar comigo os manuscritos deste trabalho.

À Samila e Alexandra pela amizade, força e apoio em todos os momentos que precisei delas.

Aos amigos da turma 2010, em especial a Zila, a Judikael e a Adriano que permitiram sentir-me, em uma terra nova, como em casa.

À todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da desta Universidade que sempre me trataram com respeito, carinho e dignidade. Em especial aos professores Odílio, Aparecida e Manfredo.

Às minhas queridas amigas Kiane e Albina pelas horas gastas comigo e meu trabalho.

À todos os meus ex-alunos da UFMA que estiveram comigo no início deste projeto.

“Para chegar a ser moralmente bom não basta apenas deixar que se desenvolva sem obstáculos o germen do bem implantado na nossa espécie, mas importa também combater uma causa antagônica do mal que em nós se encontra [...]”

Kant (RL)

RESUMO

O presente texto faz uma análise da teleologia moral kantiana enfatizando a relação existente entre *moralidade e felicidade*. Destaca-se a importância que tem a felicidade na consecução do Soberano Bem que é, por sua vez, a harmonia existente naquela relação. Além disso, afirma que em tal relação a moralidade tem a primazia sobre a felicidade, não sendo esta, portanto, o *bem supremo* de todo e qualquer agir humano, como pensara Aristóteles. O presente trabalho está dividido em três momentos. Por tal sistemática, busca-se delimitar o próprio objeto de estudo, com o fito de não se adentrar em problemas, que por si só, são passíveis de trabalhos específicos, como a *história* e a própria *religião*. E enfatiza-se a relação Natureza e Liberdade na qual destacamos que a filosofia prática de Kant está alicerçada no chão de sua filosofia teórica. E tal alicerce afirma que a ação humana, ação do sujeito que se pretende valorado enquanto um ser moral, não tem como princípio e fundamento, uma lei de natureza, visto que esta mesma exige o efeito sempre que for dada a causa. No segundo momento, intitulado Moralidade e Liberdade, destaca-se os principais conceitos da filosofia prática de Kant com o objetivo claro de demonstrar que *sem liberdade não há moralidade*. Já no terceiro capítulo, intitulado Moralidade e Felicidade, analisa-se o *télos* da moral kantiana. Para isso, percorre-se o caminho que o próprio filósofo fizera em suas obras básicas de ética, Crítica da Razão Prática, Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Metafísica dos Costumes (especificamente a Introdução e a segunda parte do texto intitulado Doutrina da Virtude) e A Religião nos Limites da Simples Razão. Tal caminho nos faz perceber a religião como o *fim* ao qual a moral nos conduz necessariamente. Agora, abordando as questões metodológicas de nossa pesquisa destaca-se que o presente trabalho fora realizado, neste aspecto específico, em três momentos. Primeiramente realizou-se o estudo sistemático das obras clássicas, do filósofo em questão (já citadas), realizando-se anotações, fichamentos e resumos; no segundo momento fez-se a pesquisa bibliográfica acerca da literatura secundária ou dos comentadores do referido filósofo; após tal processo de levantamento e pesquisa bibliográfica adentramos, já no terceiro momento, na construção deste texto dissertativo, que agora vos apresentamos.

Palavras-Chaves: Teleologia. Moralidade. Felicidade. Liberdade. Ética. Filosofia Kantiana.

RÉSUMÉ

Ce texte présente une analyse de la téléologie morale de Kant en soulignant le rapport entre moralité et bonheur. Il met en relief, en cette relation, l'importance de la bonheur pour la réalisation du Souverain Bien que signifie, à son tour, l'harmonie de telle relation. Il dit encore que, en cette relation, la moralité a primauté sur le bonheur, mais tel bonheur n'est pas le Bien suprême de tout et quelque action humaine, comme a pensé Aristote. Ce travail est divisé en trois moments. Avec cette division nous avons défini notre objet d'étude en visant montrer des problèmes qui sont passifs de travaux spécifiques, comme l'histoire et la religion elle-même. Pour cela, au premier moment, nous avons insisté sur le rapport entre la nature et la liberté dans laquelle nous avons souligné que la philosophie de Kant est fondée sur le paralogisme de sa philosophie théorique. Et tel fondation dit que l'action humaine, l'action de l'objet valorisé comme un être moral n'a pas comme un principe et fondation une loi de la nature, parce qu'elle-même exige un effet lorsqu'il avait donnée la cause. Au deuxième moment, intitulé « moralité et liberté », nous avons souligné les principaux concepts de la philosophie morale de Kant avec un objectif clair de démontrer que sans liberté il y a aucune moralité. Au troisième chapitre, intitulé « moralité et de bonheur », nous avons examiné *télos* de la morale de Kant. Pour cette raison, nous avons fait la même chose que le philosophe lui-même avait fait dans ses œuvres éthiques fondamentales – *Critique de la Raison Pratique*, *Fondamentations de la Métaphysique des Mœurs* et *Métaphysique des Mœurs* (spécifiquement l'introduction et la deuxième partie du texte intitulé *Doctrine de la vertu*) et *La Religion dans les Limites de la Simple Raison*. De cette façon, nous avons compris la religion comme la fin de la morale qui nous amène nécessairement. Maintenant, en examinant les questions méthodologiques de notre recherche, nous avons souligné que ce travail avait été effectué, dans cet aspect spécifique, en trois moments. Premièrement, nous avons fait une étude systématique des œuvres classiques du philosophe en question (déjà mentionnées), en effectuant des annotations et résumés. Ensuite, nous avons effectué la recherche bibliographique à propos de la littérature secondaire ou de commentateurs du philosophe, après, déjà au troisième moment, nous avons parlé de la construction de ce texte argumentatif que nous avons présenté à vous.

Mots-clés : Téléologie. Moralité. Bonheur. Liberté. Éthique. Philosophie kantienne.

LISTA DE ABREVIATURAS

CRP – Crítica da Razão Pura

CRPr – Crítica da Razão Prática

DV – Doutrina da Virtude

FMC – Fundamentação da Metafísica dos Costumes

MC – Metafísica dos Costumes

RL – A Religião nos Limites da Simples Razão

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO	12
2.	NATUREZA E LIBERDADE	17
2.1	Conhecimento Puro e Conhecimento Empírico.....	17
2.2	Juízos Analíticos e Juízos Sintéticos.....	20
2.3	As Intuições Puras da Sensibilidade: espaço e tempo.....	23
2.3.1	As categorias do entendimento e suas funções	25
2.4	Fenômeno e Noumeno	27
2.5	A Ilusão transcendental.....	31
2.5.1	A Razão é a Morada da Ilusão Transcendental.....	32
2.6	Das Ideias da Razão.....	34
2.6.1	A Psicologia Racional.....	35
2.6.2	A Cosmologia Racional: <i>as antinomias da razão</i>	37
2.6.3	A Terceira Antinomia: ou o conflito Liberdade <i>versus</i> Natureza	38
2.7	As Ideias regulativas	45
3.	MORALIDADE E LIBERDADE	49
3.1	Vontade e Dever	50
3.2	O Sentimento Moral.....	57
3.3	O Imperativo Categórico.....	58
3.4	A lei Moral.....	63
3.5	Autonomia e Liberdade	69
3.6	Os objetos da razão pura prática	72

		11
3.7	A liberdade e suas categorias	75
3.8	Os móveis da Razão Pura Prática	78
4.	MORALIDADE E FELICIDADE	82
4.1	Da felicidade empírica	83
4.1.1	O dever de ser feliz: ou a felicidade e os deveres morais	87
4.1.2	Dos deveres para consigo mesmo	92
4.1.3	Dos deveres perfeitos para consigo mesmo	93
4.1.4	Dos deveres imperfeitos de um ser humano para consigo mesmo	97
4.1.5	Dos deveres para com os outros	98
4.2	O Soberano Bem	101
4.2.1	A antinomia da razão prática	105
4.2.2	Dos postulados da alma e de Deus	108
4.3	O fim do caminho moral: A Religião	114
4.3.1	O <i>Mal Radical</i> na natureza humana	116
4.3.2	A propensão para o Mal na natureza humana	117
4.3.3	Da disposição para o Bem	121
4.3.4	A humanidade plenamente moral personifica a Ideia do Bem	125
4.3.5	A fundação de um Reino de Deus na terra: ou o papel da religião na moralidade e a formação de uma comunidade ética.	129
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
	REFERÊNCIAS	137

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho faremos uma análise da teleologia moral do filósofo alemão Immanuel Kant. Para tanto, este texto, fruto de nossa pesquisa mestral, está dividido em três momentos. No primeiro, expomos alguns dos principais conceitos da filosofia crítica de Kant com o intuito de mostrar que sua filosofia prática se define em função da reforma profunda que Kant realiza na *Metafísica*, reforma esta que se expressa na sua filosofia teórica. Neste sentido, a análise dos conceitos de *espaço e tempo*, *fenômeno e noumeno*, dos *juízos sintéticos e analíticos* e as *ideias da razão* é de fundamental importância para a sustentação adequada dos fundamentos da moralidade que Kant defende. Tais fundamentos serão identificados no segundo momento deste trabalho.

Porém, convém ressaltar, ainda sobre o primeiro capítulo, que se intitula “Natureza e Liberdade” que o mesmo objetiva demonstrar que é na crítica feita pela razão pura a si mesma, que encontraremos a necessidade da razão teórica em se voltar completamente a “prática”, à ação moral; isto quer dizer que o interesse da razão pura está totalmente voltado para o aspecto prático. E neste sentido, esta mesma razão (pura) nos mostrará que a antinomia, na qual ela chega, só ocorre por um equívoco de tomada de posição. Desta forma, tal equívoco será resolvido mediante a correta compreensão dos conceitos de *noumeno e fenômeno*. Será na análise da terceira *antinomia da razão pura* que estaremos contemplando, por assim dizer, o cerne deste capítulo. Essa análise tratará da possibilidade da ação do sujeito agente por meio causal ou livre e nos permitirá identificar o critério *sine qua non* à fundamentação da moralidade.

Kant, ao fazer tal análise, identifica o sujeito agente como um ser dotado de um duplo caráter: um empírico e outro inteligível. Com isso, este sujeito se põe fora da contradição exposta pela razão. Pelo *caráter* inteligível, o sujeito agente moral é livre, autônomo; senhor de suas decisões e ações. Diferentemente, o *caráter* sensível o põe como um ser a mais no mundo natural regido por leis causais das quais não se pode fugir quando dadas. E, se toda ação humana fosse regida por determinações empíricas, não teríamos uma autonomia, mas sim, uma heteronomia. Este par de conceitos (autonomia e heteronomia) é de fundamental importância na análise dos fundamentos da moral kantiana, pois, a moralidade para Kant não pode, em hipótese alguma, sustenta-se na heteronomia, mas somente na autonomia.

No segundo momento deste trabalho exporemos os principais conceitos da moralidade kantiana. Tais como: *vontade e dever, respeito, imperativo categórico, liberdade, lei moral*, entre outros.

Nossa ação, e a de todo e qualquer ser que possua nossa racionalidade, tem como elemento impulsivo a vontade; essa nossa capacidade de querer um certo objeto, material ou não é o que nos faz caminhar na direção do ato, ou dito de outro modo, é a vontade que nos faz tomar a atitude de agir no intuito de atingirmos nosso objetivo. E no caso da moralidade, servir-nos-á apenas uma boa vontade.

O segundo conceito desta fundamentação moral encontra-se intimamente ligado ao exposto anteriormente. É o conceito de dever. Por tal, entende Kant, ser a ação que realizamos em estrita conexão com uma lei. Mas que lei é essa? Esta só pode ser a *lei moral*, que tem sua gênese na própria razão. Porém, antes de adentrarmos propriamente na questão da lei moral, é mister dizer que o dever é uma *necessidade* que se tem em agir única e exclusivamente pelo sentimento de respeito por aquela lei. Ora, veremos que Kant, exclui toda e qualquer possibilidade de sentimentos na influência da decisão do ato moral. Todavia, o respeito é identificado pelo filósofo como um sentimento oriundo, não do coração humano, mas sim, da razão. Razão esta que percebe a necessidade de fundamentar o agir que se pretende moral, apenas sobre a referida lei.

Ainda nesta fundamentação moral, Kant identifica o critério de validação da máxima que se pretende moral. Todo agir está pautado em máximas que são, por sua vez, o princípio subjetivo do querer do agente. Assim sendo, todo agir que se pretende valorado enquanto moral deve ter sua máxima de ação determinada pela razão. E a identificação de tal determinação é realizada pelo *imperativo categórico*, que é a fórmula que procede à análise e ao julgamento de tais máximas. E o critério principal do imperativo quando de sua ação, é a *universalidade*. O que quer dizer que, se a máxima for válida universalmente, ela será considerada moral, caso contrário, não.

Na parte que trata sobre a lei moral identificar-se-á que é ela apenas que deverá servir como critério de determinação de todo e qualquer agir que se pretende moral. E nessa análise ainda está presente o *imperativo categórico* enquanto critério máximo de validação da lei moral. E neste ponto identificaremos que é por meio de tal imperativo que avaliamos e determinamos nossas escolhas e, com isso, podemos perceber se nossa ação fora realizada de modo livre ou não. Ao se falar em ação livre, afirmamos que é na liberdade que se sustenta a moral kantiana. É moral, apenas o ato realizado livremente. Kant nos mostrará que ele compreende o conceito *liberdade* tanto

de como negativo quanto positivamente. E, além disso, que é preciso se fundamentar a liberdade para que se tenha a moralidade, com o risco do contrário, não se ter a esta última. Para tanto, Kant afirma que uma vontade livre é igualmente a uma vontade submetida à lei moral.

Ainda no segundo momento, abordaremos os *objetos da razão prática*; estes nos darão a compreensão da dificuldade que tem o ser humano em identificar o que pode torná-lo feliz. Analisaremos também as *categorias da liberdade* que estão dispostas no mesmo sentido das categorias da razão teórica; e os *móviles*, ou seja, elementos que podem influenciar nossa vontade, mas que deverão está sob a égide da *razão pura prática*. E também no que tange o desejo de tais *móviles* serem considerados e valorados enquanto morais, identificar-se-á que só há um único *móvil* que se coaduna à razão pura e prática; a lei moral.

Após esses dois momentos fundantes chegaremos ao terceiro capítulo que tratará do cerne desta pesquisa que é a análise da relação *moralidade e felicidade*.

O primeiro ponto de análise neste último capítulo é a felicidade empírica. Por esta, entende Kant, o desejo de todo ser humano em estar bem consigo mesmo e com o mundo. Para tanto, este mesmo ser humano busca identificar uma série de elementos que ele acredita que o fazem feliz. Todavia, afirma Kant, que não sabemos verdadeiramente o que nos torna felizes. E como essa espécie de felicidade está alicerçada em elementos externos a nós e, principalmente, por possuir um poder de determinação muito forte sobre nossa vontade, não terá condições de justificar, ou melhor, de fundamentar qualquer ato moral que seja.

O segundo ponto desta temática irá tentar responder à pergunta: *a qual fim visa nossa ação?* Veremos na análise que, contrariamente a Aristóteles, não é à felicidade que toda e qualquer ação nossa visa. Isto porque não se pode atribuir como dever e como tal, valorá-lo enquanto moral; um objetivo que todos temos já como pré-disposição. Isto é, o desejo de ser feliz é inato; já está em cada ser humano, portanto, não é passível de obrigação. Porém, será tido por Kant como *dever moral*, a promoção da felicidade do outro e a melhora de cada um.

Analisaremos também os deveres que Kant entende enquanto morais, e entre esses está os *para consigo mesmo*. E nesse grupo a felicidade não está presente. Entretanto, verificaremos que temos o dever de preservar nossa vida, não importa a situação que nos acometa. Temos também, o dever de sempre dizer a verdade e, neste

aspecto específico, mostraremos que o dever de não mentir está posto numa discussão que se faz em dois âmbitos distintos, a saber, o prático e o jurídico.

Perceberemos que, dentre os deveres supracitados, Kant caracteriza os imperfeitos e os perfeitos. Em relação aos primeiros, por exemplo, reconheceremos que a própria perfeição de cada um será um dever, porém, imperfeito, porque não há neste tipo de dever a expressa indicação do tipo de ação que se deve fazer. É o limite dela, da ação, que permite que a escolha seja determinada pelo livre arbítrio, e este possui a tendência a preferir as influências sensíveis.

Após tal análise concordaremos com Kant ao concluirmos que a felicidade empírica não possui condições de fundamentar moralmente uma ação, e chegaremos à necessidade da junção entre a moralidade e a felicidade. Sim! Veremos que, para Kant, apesar da negativa, à felicidade enquanto fundamento da moral, a mesma é necessária naquilo que ele chamou de *Soberano Bem*. Este é diferente do bem supremo, que é a moralidade. Aquele é, justamente, a junção harmoniosa entre este bem supremo, a moralidade, e a felicidade. Mostraremos ainda que Kant busca no *epicurismo* e no *estoicismo* exemplos claros do equívoco maior de todos os filósofos de até então, quando da tentativa de fundar a moral.

Verificaremos, também, que assim como na razão teórica nos apareceu uma antinomia, na razão prática também irá aparecer, e Kant irá desmontá-la, utilizando-se praticamente do mesmo mecanismo e percorrendo o mesmo caminho que já percorrera para resolver o referido conflito que surgira na primeira Crítica. Desta análise, concluiremos que, na construção do *Soberano Bem*, a felicidade é necessária, todavia, ela não é o elemento mais importante. E Kant, apontando para a lei moral em conexão com a felicidade, afirma tal conexão como *santa*, ou seja, perfeita. Neste sentido, Kant abre espaço para melhor explicar os conceitos de alma e de Deus, introduzindo, com isto, o conceito de *religião* em sua ética.

Kant nos afirmará que tanto a imortalidade da alma quanto a própria existência de Deus são postulados da razão. E, neste sentido, esses postulados são *necessários para se pensar a própria moralidade*. Nesta linha de pensamento, a religião adentrará a moralidade como o ideal maior de perfeição que a nossa razão tem como alcançar e mesmo pensar.

Entretanto, na análise da religião, enquanto elemento eminentemente moral, Kant encontrará a maior dificuldade para a realização do *Soberano Bem*, a saber, o *mal radical*. Este é entendido por Kant como uma característica inata no ser humano, porém,

é bem delimitada; diz respeito especificamente à liberdade deste ser, capacidade de realizar escolhas. Sendo assim, tem o homem uma propensão para o mal, ou seja, para escolher máximas contrárias à moralidade. Todavia, apesar desta *propensão* natural ao mal, ele tem consigo uma *disposição* para o bem. Disposição esta que nos deixa a esperança de que, apesar do mal inato em nós, ainda assim, temos a capacidade de retornarmos e escolhermos o bem.

Os dois últimos pontos deste capítulo são: a *humanidade plenamente moral personifica a ideia do Bem e a fundação de um reino de Deus na terra: o papel da religião na moralidade e a fundação de uma comunidade ética*. No primeiro, mostraremos que Kant tem uma real preocupação com a ideia de humanidade que se faz presente em nós. Nesta seção também veremos a necessidade da constante busca pela perfeição moral e a noção de um presente progresso moral, este apontando para o infinito. No último ponto, buscaremos mostrar que o ganho do ser humano neste mundo é a liberdade. Neste sentido, Kant aborda a necessidade de se construir relações harmoniosas que se concretizarão numa comunidade ética. Esta comunidade será reconhecida mediante o conceito de *igreja*. E tal irá representar o reino moral de Deus sobre a terra.

A exposição da presente pesquisa se encerra com algumas considerações, que o fazemos apoiados na leitura do texto de Kant, *Doutrina da Virtude*. Destacamos a importância que Kant ressalta da necessidade de uma educação moral. Esta, mister se faz já na compreensão que o filósofo tem de virtude; algo que se aprende, que se adquire, pois não se nasce virtuoso. Além disso, destacamos que Kant não aniquila a sensibilidade, mas sim, domina-a mediante um constante exercício pedagógico moral. Enfatizamos, encerrando, que Deus é uma Ideia da razão humana e a ética deve estar nos limites mesmos dos deveres dos seres humanos.

2 NATUREZA E LIBERDADE

O presente capítulo tem por objetivo apresentar de modo sintético os principais conceitos da filosofia teórica e como eles se articulam com a filosofia prática kantiana. Para isto, o título indica que a moralidade surge no âmbito da discussão sobre o *que* ou *quem* determina a vontade do ser humano em suas tomadas de decisões. E, também, se estas são tomadas via causalidade ou se há outro elemento determinante, que não seja a lei de causalidade, para que tal tomada de decisão ocorra. A questão é saber: o homem é determinado ou se autodetermina? Suas ações são fruto de relações causais ou ele age única e exclusivamente por influência de sua liberdade?

Antes de identificarmos a resposta ao problema, apontaremos alguns conceitos que surgem na filosofia teórica. Tais conceitos serão também importantes para a filosofia prática de Kant com o fito de mostrar que sua ética está alicerçada nas bases de sua filosofia crítica, significando com isso que a teoria moral de Kant é produto de um longo processo analítico. Kant, por meio do mesmo, buscou identificar o princípio fundamental de todo e qualquer agir que tenha a intenção de ser valorado como moral.

Para tanto, abordaremos a relação entre os juízos sintéticos e analíticos, os conceitos de espaço e tempo, a diferença entre um objeto numênico e outro fenomênico; diferença esta necessária em muitos momentos para a manutenção da coerência argumentativa de Kant. Falaremos sobre a ilusão transcendental e sua morada, a própria razão, até chegarmos às ideias transcendentais. Abordaremos ainda os conflitos da razão consigo mesma que nos permitirão identificar, bem de perto, a relação entre *natureza* e *liberdade*. E, para darmos início, trataremos da relação entre os dois tipos básicos de conhecimento, a saber: o puro e o empírico.

2.1 Conhecimento Puro e Conhecimento Empírico

Todo processo de aquisição de conhecimento pelo ser humano tem seu início na experiência. É esta que, segundo Kant, desperta a faculdade de conhecimento para o seu efetivo início. Todavia, apesar de ter início, o nosso conhecimento, com a experiência, nem todo ele “se origina justamente *da* experiência.”¹ Nesta tomada de posição, Kant deixa claro que concorda em parte com o empirismo de Hume, porém,

¹ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 53 (Grifos do autor)

sustenta que há um espaço, no que diz respeito à produção de saber, para o conhecimento produzido simplesmente pela e na razão e que recebe o nome de conhecimento puro ou *a priori*. Este é como Kant nos diz, “independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos.”² Resumindo, o conhecimento que tem seu início na experiência é o saber empírico e este é *a posteriori*. Já o que afasta de si toda e qualquer influência da experiência é o conhecimento puro ou *a priori*: “*absolutamente* independente de toda a experiência.”³

Kant identifica duas características que são *sine qua nom* em todo e qualquer saber puro *a priori*, a saber: a *necessidade* e a *universalidade*. Ora, o conhecimento empírico não nos pode fornecer universalidade e necessidade. Trata-se de um conhecimento de alcance particular e contingente, nessa medida, apenas o que é anterior à experiência, isto é, *a priori*, pode apresentar-se como tal. Como as ciências – Matemática pura e Física pura – assentam-se em proposições universais e necessárias (denominadas por Kant de juízos sintéticos *a priori*), obviamente a experiência não pode satisfazer tais condições. Dessa forma, é necessário, segundo Kant, pensar o conhecimento tanto sobre a perspectiva da forma quanto da matéria.

Para Kant, o conhecimento se inicia com a experiência, uma vez que a matéria é intuída empiricamente, mas é somente através das intuições puras da sensibilidade, a saber, do *espaço* e do *tempo*, que o organizamos, isto é, damos forma ao múltiplo da sensibilidade que nos é fornecido. Por isso, o fenômeno é não apenas matéria, mas também forma. Além disso, por meio da ação espontânea do entendimento (através das suas categorias) sintetizamos as representações dos fenômenos sob a forma de juízos, produzindo efetivamente conhecimento científico, posto que, os juízos aí construídos são ao mesmo tempo *sintéticos*, pois ligam representações diferentes e ao fazê-lo ampliam o conhecimento universal e necessário, uma vez que são *a priori*.

Devemos observar que o entendimento não trata diretamente do fenômeno, pois, não é uma faculdade intuitiva, não obstante a estes, refere-se mediatamente, já que liga as representações sensíveis, sendo estas o conteúdo do entendimento, de tal modo que, se isolássemos suas categorias, nada mais seriam do que formas vazias. É, portanto, ao condicionado, por assim dizer, ao fenomênico que o entendimento se refere

² KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 53

³ *Ibid.*, p. 54 (Grifos do autor)

para legislar sobre a natureza e, fora desse âmbito, isto é, extrapolando-o, enveredando pelo supra-sensível, produz somente ilusões e sofismas.

Dessa forma, Kant afirma que:

Certos conhecimentos abandonam mesmo o campo de toda a experiência possível e parecem estender o âmbito dos nossos juízos acima de todos os limites da experiência mediante conceitos aos quais em parte alguma pode ser dado um objeto correspondente na experiência.⁴

Isso é o que ocorre quando a razão tenta empreender um conhecimento das coisas em si mesmas que, não sendo fenomênicas, mas oriundas da tendência da razão para unificar as condições da experiência no incondicionado, não podem levar a cabo tal intento⁵. E neste constante querer acaba por enveredar por caminhos que o saber que ela (a razão) julga deter, não tem como ser analisado pela experiência “e justamente nestes últimos conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, onde a experiência não pode dar nem guia nem correção, residem as investigações de nossa razão”⁶. Os objetos que a razão busca conhecer e dar “solução” são: *Deus, liberdade* e a *imortalidade da alma*. E estes são denominados de os três objetos da metafísica e é esta ciência que busca dar conta de tais saberes.

A metafísica foi, até a sua época (de Kant), necessariamente dogmática. Enquanto tal, parece-nos que Kant, na primeira crítica, não irá promover o seu fim, ou dito sombriamente, a sua morte, mas tão somente a sua reposição, ou colocá-la no seu lugar adequado para que ela possa falar sem ser constrangida pela sensibilidade que exige a comprovação de suas afirmações mediante a experiência sensível.

É da própria razão, enquanto opera especulativamente, tirar conclusões antes de realizar investigações acerca do que sustenta tais conclusões. Kant entende que a razão tem como grande função *operacionalizar* o desmembramento⁷ de conceitos, estes já detidos por nós, sujeitos no processo de conhecer. O que esse desmembrar nos propicia, segundo o próprio Kant, são mais elucidações⁸ acerca do objeto que já fora

⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 56

⁵ Cabe a ressalva de HAMM, Christian, sobre o reconhecimento da experiência possível enquanto último limite para razão especulativa no que tange ao conhecimento científico. Diz ele: “o reconhecimento da existência de barreiras, nas ciências, não contradiz de modo nenhum a idéia de uma ampliação ilimitada do conhecimento e de um permanente progresso científico, mas significa apenas que tal ampliação ou progresso podem ser projetados e realizados somente dentro do seu próprio campo de ação, ou seja, no campo dos fenômenos, da intuição sensível”. (Sobre o Direito da Necessidade e o Limite da Razão. *Studia kantiana*, v. 4, n. 1, p. 61-84. 2003. p. 71)

⁶ KANT, loc. cit.

⁷ KANT, Op. cit., p. 57

⁸ KANT, loc. cit.

inclusive pensado. Isto na verdade não afirma conteúdo novo, entretanto, quanto à forma,⁹ pode ser entendido como um acréscimo de conteúdo, um novo conhecimento. Kant observa que todo este processo possibilita “um efetivo conhecimento *a priori*”¹⁰. A razão, segundo ele, apoiada neste proceder, acaba por admitir de modo totalmente proibido¹¹ conclusões afirmadas apressadamente e que, além disso, são acréscimos de conteúdos, quando na verdade o que se tem não passa de derivação¹² do já conhecido e, este mesmo, fora adquirido de modo *a priori*.

Vemos aqui que a razão, por seus próprios meios e sem investigá-los e sem proceder a uma crítica severa do método que utiliza para adquirir um novo conhecimento, aventura-se na primeira trilha encontrada com o intuito de sempre adquirir saber. Por isso, ela, a razão, aceita como realidade efetiva, Deus, por exemplo, que é tão somente uma ideia (como veremos mais adiante) e não um saber efetivo, verdadeiro e provável (suscetível de prova). Todavia, para Kant, a própria razão não é capaz de fornecer seguramente o caminho percorrido por ela até tal saber. Ela não consegue, sem realizar a crítica necessária, expor os fundamentos de seu saber mediante desmembramentos, saber analítico; e, tampouco, o saber que adquire de modo sintético *a priori*. É neste ponto da distinção entre um saber adquirido analiticamente e este segundo modo, ou seja, pela junção da experiência com a aprioricidade que Kant distingue entre os juízos analíticos e sintéticos, dos quais passaremos a tratar a seguir.

2.2 Juízos Analíticos e Juízos Sintéticos

Em todo juízo proferido há sempre uma relação entre um sujeito e um predicado. A relação existente entre estes elementos revela que o predicado pertence, ou seja, já está contido no sujeito ou então, este mesmo predicado, apesar de manter uma relação com aquele sujeito, está inteiramente fora dele. Quando no juízo o predicado se apresenta na primeira configuração, tem-se um juízo analítico, isto é, a relação aqui é de identidade. Resta, portanto, compreender que quando o juízo possui o predicado ligado ao sujeito de modo accidental, ele é sintético. Nos termos de Kant, os juízos analíticos “[...] são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito for pensada

⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 57

¹⁰ Ibid.

¹¹ Porque não se permite o crivo da experiência.

¹² Apenas desmembramento de conceitos ou simplesmente deduções.

por identidade”¹³ e os juízos sintéticos são os que realizam tal conexão sem essa relação de identidade, ou seja, os juízos sintéticos acrescentam um predicado, um conteúdo efetivo ao sujeito de tal juízo. Nos termos de Kant, os juízos sintéticos “acrescentam ao conceito do sujeito um predicado que de modo algum era pensado nele, nem poderia ter sido extraído dele por desmembramento algum.”¹⁴

A grande questão é identificarmos que os juízos analíticos não se relacionam à experiência. Enquanto que os juízos sintéticos, necessariamente, precisam relacionar-se de alguma forma com a mesma, visto que, conforme Kant, “juízos de experiência como tais, são todos sintéticos.”¹⁵ Kant também diz ser inaceitável fundar um juízo analítico nas vias da experiência, pois, que tal juízo é auto-explicativo, não necessitando mais do que uma simples análise dos seus conceitos para revelar as suas relações intrínsecas entre sujeito e predicado e, além disso, a própria experiência não tem valor ou função necessária para tal.

Kant está nesta discussão sobre a fundamentação dos juízos sintéticos e analíticos com o objetivo de defender a existência de um novo tipo de juízo para a ciência, a saber, o juízo sintético *a priori*. Isto porque, até então, para quase toda a ciência e para todo modo de proceder na formulação de conhecimento, existiam apenas dois tipos de juízos: os analíticos; que são necessariamente *a priori* e os sintéticos; que são necessariamente *a posteriori*. O problema que Kant trata é como fundamentar o juízo que “enuncia” a *síntese* entre o predicado (sensível) e o sujeito (conceito racional ou do entendimento) sem recorrer à experiência para tal fim. Esse é o primeiro problema a ser elucidado pela *Crítica da Razão Pura*, isto é, responder à pergunta “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”¹⁶. Em sua defesa inicial, Kant afirma que os juízos da Matemática, da Geometria e da própria Física (newtoniana) são sintéticos *a priori*. Mas qual a razão de “tamanho” interesse de Kant em tais juízos? Kant busca o local adequado da metafísica e, para tanto, é preciso demonstrar que são possíveis e validáveis as sentenças (especulativas) da metafísica e, que se assim não se fizer, não se terá como garantir a produção e aquisição de conhecimento por meio daquelas. Em seus termos: “Ora, sobre tais princípios sintéticos, isto é, princípios de

¹³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 58

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid. (Grifos do autor)

¹⁶ Ibid., p. 62 (Grifos do autor)

ampliação, repousa todo o objetivo último de nosso conhecimento especulativo *a priori*”.¹⁷

O último ponto que abordamos sobre os juízos analíticos e sintéticos trata do princípio supremo de cada um desses juízos, da *conditio sine qua nom* de cada um deles. Com relação aos juízos analíticos, o princípio supremo é o “*princípio de não-contradição*”¹⁸. Este princípio permite que seja posta à mostra a verdade das sentenças de modo suficiente. Este movimento acontece tanto em sentido negativo (eliminar o erro e equívoco, ou como diz Kant, a falsidade¹⁹ na estrutura do juízo), quanto em positivo (possibilita conhecer a verdade). No tocante aos juízos sintéticos, seu princípio determinante (supremo) não está, conforme Kant, assentado na lógica formal, mas sim, numa lógica transcendental que determina a “origem, o âmbito e a validade objetiva”²⁰ dos conhecimentos puros do entendimento – *a priori*. Ela ocupa-se exclusivamente “com as leis do entendimento e da razão, mas unicamente na medida em que é referida *a priori* a objetos”²¹ que têm a condição de poder determinar “o âmbito e os limites do entendimento puro”²². Nos juízos sintéticos *a priori*, é preciso a saída de um conceito para que se possa pensar a possibilidade de outro objeto totalmente diferente a ele, podendo relacionar-se com o mesmo. É preciso, para isto, proceder a uma comparação sintética que produza aquela ligação. Para tal, é preciso um elemento (um terceiro termo) que possibilite essa ligação, já que estes elementos são diversos um do outro.

O termo “médio” que proporcionará essa síntese é, segundo Kant, “um conjunto em que estão contidas todas as nossas representações, a saber, o sentido interno e sua forma *a priori*, o tempo”²³. Ainda segundo Kant, “a síntese das representações repousa na capacidade de imaginação, mas a sua unidade sintética (requerida para o juízo), na unidade da apercepção²⁴”. Kant quer nos dizer que é nesta unidade – que possibilita uma representação pura que ele denomina de eu penso²⁵ e que deve ter a capacidade de “[...] acompanhar todas as minhas representações, pois, do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser

¹⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 59

¹⁸ Ibid. (Grifos do autor)

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., p. 94

²¹ Ibid., p. 94-5

²² Ibid., p. 152

²³ Ibid., p. 153

²⁴ Ibid. (Cf. as págs. 121-127, sobre a apercepção transcendental, ou o eu penso kantiano. E sobre a imaginação neste processo sintético, Cf. as págs. 130-134)

²⁵ Ibid., p. 121

pensado”²⁶ – que se deve buscar a possibilidade dos juízos sintéticos. A questão aqui é mais ou menos neste sentido: para que um conhecimento tenha realidade objetiva é preciso que o objeto seja dado de alguma forma e, esse *se dar* é tão somente fazer referir a representação do objeto à experiência²⁷. Desse modo, Kant aponta o princípio supremo de todos os juízos sintéticos, a saber, a experiência. Em seus termos, “a possibilidade da experiência é, portanto, o que dá realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos *a priori*.”²⁸ É a experiência, porque a esta “[...] subjazem princípios da sua forma *a priori*, a saber, regras universais da unidade na síntese dos fenômenos cuja realidade objetiva, como condições necessárias, pode ser sempre mostrada na experiência, antes mesmo, na possibilidade desta.”²⁹ Se não tivermos a experiência como este termo médio para a efetivação da síntese dos conceitos e, portanto, que possibilite na realidade objetiva do que é afirmado no juízo sintético, tampouco poderemos enunciar tais juízos. Concluindo, conforme Kant, “[...] o princípio supremo de todos os juízos sintéticos é que todo objeto está sob as condições necessárias da unidade sintética do múltiplo da intuição numa experiência possível.”³⁰

2.3 As Intuições Puras da Sensibilidade: espaço e tempo

A pergunta que identifica o problema, Kant a faz de alguns modos:

Que são, porém, espaço e tempo? São entes reais? Ou apenas determinações ou também relações das coisas, tais, porém que dizem respeito às coisas em si, mesmo que não fossem intuídas? Ou são determinações ou relações inerentes apenas à forma da intuição e, por conseguinte, à natureza subjetiva da nossa mente, sem a qual tais predicados não podem ser atribuídos a coisa alguma?³¹.

Estas indagações que se resumem na primeira, justificam-se na medida em que Kant busca fundamentar o novo tipo de juízo para a ciência e, para tanto, é preciso deixar bem demarcado a função e o alcance de cada elemento que compõe o processo de conhecer, neste caso específico, a sensibilidade. E é sobre esta que trata a *Estética Transcendental*: “denomino [diz Kant] *estética transcendental* uma ciência de todos os

²⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 121

²⁷ Ibid., p. 153

²⁸ Ibid. (grifos do autor)

²⁹ Ibid., p. 153-4

³⁰ Ibid., p. 154

³¹ Ibid., p. 73

princípios da sensibilidade *a priori*.³² *Espaço* e o *tempo* são as duas formas puras da intuição *a priori* que restam, segundo Kant, após o proceder do isolamento da sensibilidade, identificando nela tudo o que for possível de ser pensado (pelo entendimento por meio de seus conceitos) com o fito de deixar apenas a intuição empírica. E quando restar apenas esta última dar-se-á também o procedimento de isolar todo elemento que seja ligado, necessário e exclusivamente, à sensação já com o objetivo de se obter apenas, conforme Kant, “a intuição pura e mera forma dos elementos”.³³ Segundo ele, essas são as únicas coisas possíveis de serem fornecidas pela sensibilidade de modo *a priori*.

Kant, para tratar de ambos os conceitos, utiliza-se de duas exposições, uma metafísica e uma transcendental³⁴. A primeira busca demonstrar o conceito “enquanto dado *a priori*”³⁵, ou seja, a exposição metafísica dos conceitos de espaço e tempo tem por finalidade provar que ambos têm sua gênese *a priori* na razão humana e não mediante ou após a um processo sintético ou *a posteriori* de conhecer. Já a exposição transcendental busca provar que espaço e tempo são, além disso, princípios; elementos essenciais para a compreensão de outros conhecimentos sintéticos *a priori*³⁶. Isto porque, espaço e tempo são “[...] duas fontes de conhecimento dos quais se pode tirar *a priori* diferentes conhecimentos sintéticos”³⁷.

O espaço dito de modo metafísico não pode ser tirado de qualquer experiência externa, pois, segundo Kant, para determinadas sensações é preciso que a representação *espaço* já se faça presente *em nossa* “estrutura mental” por assim dizer, pois, sem tal, não poderíamos assimilar e compreender aquela sensação. E conforme o próprio Kant “a representação do espaço não pode ser tomada emprestada, mediante a experiência das relações do fenômeno externo, mas, esta própria experiência externa é

³² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 72 (Grifos do autor)

³³ Ibid.

³⁴ Kant se utiliza dessa diferença de investigação para afirmar que seu método de análise não tem por *fim* apenas clarear um dado conceito investigado, identificando os seus elementos constituintes, mas sim, que busca reconhecer o princípio que fundamenta tal conceito e, partindo disso, identificar e reconhecer outros conceitos sem a necessidade de se recorrer à experiência para tanto. Portanto, uma exposição metafísica de um conceito realiza a análise de tal conceito com o fito de identificar seus elementos constituintes; já a transcendental busca demonstrar que tal conceito é também um princípio pelo qual se pode compreender como são possíveis outros objetos de conhecimento que são sintéticos e de modo *a priori*.

³⁵ KANT, Op. cit., p. 73

³⁶ Ibid., p. 74

³⁷ Ibid., p. 81

primeiramente possível mediante somente a referida representação.³⁸” Em segundo lugar, o espaço é necessariamente uma representação *apriorística* que se faz presente antes de toda e qualquer intuição externa, sensível. Com isso, Kant afirma que o espaço é “a condição da possibilidade dos fenômenos e não uma determinação dependente destes”.³⁹

Pela exposição transcendental do conceito *espaço*, Kant busca provar a geometria como uma ciência sintética, mas, que possui seus conceitos produzidos de modo *a priori*. O ponto de discussão aqui é que *espaço* não é um conceito, pois, este não permite que se extraia de si proposições que vão além de si mesmo, ou seja, do próprio conceito. E, Kant salienta que isso na Geometria facilmente ocorre, entretanto, essa intuição não pode ser sensível, mas, tão somente subjetiva. E concluindo, Kant afirma que *espaço* em hipótese alguma “representa uma propriedade de coisas em si”⁴⁰, ou seja, não pertence a nenhum objeto enquanto característica inerente a si próprio. O espaço é para ele “a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade unicamente sob a qual nos é possível intuição externa”.⁴¹

Com relação ao *tempo*⁴², este conceito é também demonstrado com praticamente as mesmas palavras utilizadas para o conceito espaço, logo ele também é demonstrado tanto metafísica quanto transcendentalmente. E suas conclusões acerca do conceito *tempo* coadunam-se com as do primeiro conceito. Veremos a seguir, sucintamente, as categorias do entendimento e suas funções a fim de melhor vislumbrarmos o processo de conhecimento humano.

2.3.1 As Categorias do Entendimento e suas Funções

As categorias, do modo como Kant as expõe na *Analítica dos conceitos*, representam a totalidade dos conceitos puros que, partindo destes, o entendimento produz todos os seus conceitos. Para Kant, o entendimento é a faculdade de julgar⁴³, o

³⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 73

³⁹ Ibid., p. 74

⁴⁰ Ibid., p. 75

⁴¹ Ibid.

⁴² Cf. Sobre a função organizativa tanto do espaço quanto do tempo, no que tange a aquisição de conhecimento o artigo *Aspectos do problema da causalidade em Kant* de PINTO, Marguti (Síntese, v. 27, n° 87, 2000, p. 17-32)

⁴³ KANT, Op. cit., p. 103

que significa que é no entendimento que ocorre a síntese do múltiplo, das várias possibilidades que se tem para proporcionar a unificação da grande variedade de elementos que compõe o real. É assim que se afirma que todo ato de pensar é igual ao ato de julgar. E isto significa que se processa ou se estabelece diversas relações entre as representações dadas pela sensibilidade ao entendimento. E está no juízo a unificação deste múltiplo.

Segundo Kant, as funções dos juízos são a *quantidade*, a *qualidade*, a *relação* e a *modalidade*. Todas estas têm consigo três elementos que nos ajudam a compreender cada uma daquelas funções. Por exemplo, a função *quantidade* tem sua determinação no momento no qual o predicado do juízo inclui e só pode incluir, *todos*, *alguns*, ou apenas *um* dos sujeitos. A segunda função, a de *qualidade*, faz a indicação de como o predicado poderá ser referido ao sujeito que, desse modo, será *afirmativo* ou *negativo*, ou então *infinito*. A função de *relação* indica o modo como o predicado do juízo proferido poderá ser confrontado com seu sujeito e, neste sentido, poderá ser de modo *categórico*, *hipotético* ou *disjuntivo*. E a última função é a de *modalidade* pela qual se expõe a própria relação que o juízo mantém com o pensamento mediante as condições deste. Neste caso, o juízo será *problemático*, *assertórico* ou *apodítico*.

Kant, após proceder esta análise dos juízos e estabelecer a tábua acima resumida, passa a fazer a relação de um juízo com sua síntese, o que lhe permite conceitos que darão unidade a uma síntese pura⁴⁴, concedendo-o agora todas as possibilidades para reconhecer e apreender o real enquanto lhe é permitido. Ele tem a possibilidade, diante de tal síntese, de uma objetividade em geral.

Kant afirma:

A mesma função que *num juízo* dá unidade às diversas representações também, dá *numa intuição*, unidade à mera síntese de diversas representações: tal unidade, expressa de modo geral, denomina-se o conceito puro do entendimento. Assim o mesmo entendimento, e isto através das mesmas ações pelas quais realizou em conceitos a forma lógica de um juízo mediante a unidade analítica, realiza também um **conteúdo** transcendental em suas representações mediante a unidade sintética do múltiplo na intuição em geral. Por esta razão, tais representações denominam-se conceitos puros do entendimento que se referem *a priori* a objetos, coisa que a lógica geral não pode efetuar⁴⁵.

⁴⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 107

⁴⁵ *Ibid.*, p. 108 (Itálicos do autor e negrito nosso). Diante de tal citação, percebe-se também que a lógica transcendental busca analisar não a forma, mas o conteúdo da sentença proferida.

Nesta relação que origina as categorias, tem-se o correspondente a todos os atos ou ações básicas dos juízos que são classificados por Kant do mesmo modo que ele fizera com os juízos. Desse modo, teremos as categorias da *quantidade* e com estas, três componentes que são: a *unidade*, a *pluralidade* e a *totalidade*. O segundo grupo das categorias é o da *qualidade* que traz consigo os elementos *realidade*, *negação* e *limitação*, os quais, assim como os do primeiro grupo de categorias, funcionam fazendo referenciar o juízo a objetos da intuição. Estas duas primeiras categorias são denominadas por Kant de matemáticas⁴⁶. As categorias de *relação* e da *modalidade* configuram o segundo grupo das categorias do entendimento e funcionam fazendo a referência do juízo a uma dada relação ou fazendo referência do juízo entre os objetos da intuição ou ainda que esta relação se dê entre os objetos da intuição e o próprio entendimento. Assim, como o primeiro grupo das categorias está destacado com o nome *matemáticas*, o segundo grupo também recebera, de Kant, uma identificação específica; elas são tidas por ele como *dinâmicas*.

Kant, com essas categorias pode determinar juízos empíricos, ou seja, por meio das categorias o pensamento pode dizer as coisas. Ele se direciona objetivamente a elas.

Por meio desta livre identificação e demonstração das categorias do entendimento podemos dizer que no processo de produção de conhecimento, o homem, ser racional finito, tem um papel importante, pois, é ele quem possibilita e quem dá sentido ao objeto. E isto ele o faz por meio do entendimento que “processa” as informações que lhes são dadas pela intuição (sensível). Por esta, os objetos nos são dados, pelo primeiro (o entendimento) eles são pensados⁴⁷. Entretanto, um objeto conhecido somente o é enquanto aquilo que toca a intuição sensível, ou seja, enquanto fenômeno, mas não enquanto *coisa em si mesma*⁴⁸. E será dessa distinção entre fenômeno e noumeno que falaremos agora.

2.4 Fenômeno e Noumeno

Kant, por meio da *Analítica transcendental*, obtém a certeza de que “tudo o que o entendimento tira de si mesmo, sem tomar emprestado da experiência, não o

⁴⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosbrugger. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 111

⁴⁷ Ibid., p. 91

⁴⁸ Ibid., p. 81

possui para nenhum outro fim, a não ser unicamente para o uso da experiência.”⁴⁹ O entendimento puro possui tão somente em seus princípios (constitutivos *a priori* ou regulativos – matemáticos e dinâmicos, respectivamente) o que Kant denomina de *esquema puro* no qual toda e qualquer experiência possível se realiza, se efetiva. Esta experiência se completa, enquanto efetividade, apenas mediante a *unidade sintética*⁵⁰ que o próprio entendimento concede de modo originário e espontâneo; “a síntese da capacidade de minha imaginação”⁵¹ que se relaciona diretamente com a *apercepção transcendental*.

O entendimento tem como fim único o seu uso empírico. Não analisa os fundamentos do conhecimento que produz mediante aquela síntese, todavia, acaba por adquirir algum conhecimento, ou seja, por este modo de proceder, obtém certo progresso. Porém, este mesmo entendimento, que progride por meio de uma síntese, não consegue identificar os limites de sua ação e reconhecer o que está dentro de seu *raio* de ação. Desta forma, o entendimento encontra-se sempre inseguro por essa incapacidade de delimitação de seu espaço de ação e de seus objetos. Portanto, segundo Kant, “o entendimento só pode fazer dos seus princípios *a priori* ou de todos os seus conceitos um uso empírico e jamais um uso transcendental”⁵². Desta conclusão, Kant destaca que o uso transcendental relaciona-se com as “*coisas em geral e em si mesmas*”⁵³ e, o, uso empírico, refere-se necessariamente a “[...] *fenômenos*, isto é, a objetos de uma *experiência* possível.”⁵⁴

Tal fato ocorre porque, segundo Kant, todo e qualquer conceito necessita da forma lógica e de um objeto para o qual o dado conceito se refere. Sem este objeto o conceito possui apenas a sua logicidade, ou seja, está isento de conteúdo. Aqui se recapitula que todo objeto só pode ser dado via intuição, porém, destaca Kant que, “embora uma intuição pura seja possível *a priori* ainda antes do objeto, ela mesma também só pode obter o seu objeto, por conseguinte a validade objetiva, mediante à intuição empírica da qual é a simples forma.”⁵⁵ A conclusão já a conhecemos: “todos os conceitos e com eles todos os princípios [...] referem-se à intuições empíricas, isto é, a

⁴⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 202

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., p. 203

⁵³ Ibid. (Grifos do autor)

⁵⁴ Ibid. (Grifos do autor)

⁵⁵ Ibid., p. 204

dados para a experiência possível.”⁵⁶ Isto significa que o conceito, neste sentido, é sempre produzido *a priori* conjuntamente com os princípios sintéticos. Todavia, é apenas na experiência que se pode e se deve procurar o uso e o modo de relacionar-se do conceito com o objeto, visto que o próprio conceito já traz consigo a possibilidade de modo *a priori*. E assim como se sucede com o conceito, o mesmo se confirma, segundo Kant, com todas as categorias e com os princípios que delas possam ser derivados. O fundamento de tal proposição é que não nos é permitido (possível) dizer realmente *in concreto* o que uma dada categoria é, mas sim, mostrar seu objeto real sem que se utilize da forma dos fenômenos, que são os objetos, as categorias, e que devem limitar estas últimas para que as mesmas tenham uma real significação. Dito nos termos de Kant:

Não podemos definir de modo real nenhuma categoria, isto é, tornar compreensível a possibilidade de seu objeto sem descer imediatamente às condições da sensibilidade, por conseguinte, à forma dos fenômenos aos quais, como seus únicos objetos elas devem consequentemente limitar-se porque se esta condição é eliminada desaparece toda significação, isto é, a relação com o objeto, e mediante nenhum exemplo podemos compreender que espécie de coisa é propriamente entendida com tais conceitos.⁵⁷

A conclusão de Kant a conferirmos em seus termos:

[...] os conceitos puros do entendimento já mais poderão ter um uso *transcendental*, mas *sempre* e somente um uso *empírico*, e que os princípios do entendimento puro somente em relação com as condições universais de uma experiência possível podem referir-se a objetos dos sentidos, jamais a coisas em si mesmas (sem tomar em consideração o modo como possamos intuí-las).⁵⁸

As categorias, por uma determinada análise, mostram-nos que (aparentemente) são passíveis de uso para além do que já ficou claramente demonstrado. Isto ocorre porque essas categorias não possuem o seu fundamento na sensibilidade, como ocorre com *espaço* e *tempo*, ou seja, com as formas da intuição. São as categorias tão-somente “formas do pensamento”⁵⁹. Por pensamento entende Kant, “a ação de referir uma intuição dada a um objeto”⁶⁰. Enquanto forma de pensamento tem consigo apenas a capacidade de “reunir em uma consciência *a priori* o

⁵⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 204

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., p. 206

⁵⁹ Ibid., p. 207

⁶⁰ KANT, loc. cit.

dado múltiplo na intuição”⁶¹. Se por ventura for retirada, nesta faculdade (entendimento), a intuição sensível (única possível a nós), as categorias passam a ter, então, uma significação muito mais inferior que *espaço* e *tempo*, já que estes nos possibilitam, ao menos, um dado objeto. Porém, segundo Kant,

[...] já está no nosso conceito que – quando denominamos certos objetos como fenômenos de entes dos sentidos (*phaenomena*), distinguindo o nosso modo de intuí-las de sua natureza em si – contrapomos a estes entes dos sentidos, quer os mesmos objetos em sua natureza em si (conquanto nela não os intuíamos), quer outras coisas possíveis que não sejam objetos do nosso sentido (enquanto objetos pensados apenas pelo entendimento chamando-os entes do pensamento – *noumena*)⁶².

Kant, assim, nos deixa claro que o conhecimento humano se fundamenta na sensibilidade. Porém, destaca que os objetos desse conhecimento estão em dois níveis distintos e que é preciso ter muito bem certo essa delimitação.

Já nos é claro que o fenômeno é tudo o que nos é dado via intuição sensível. Então, resta-nos saber o que vem a ser o *noumeno*. Por este último, é possível compreender algo em dois sentidos: o primeiro negativo, a saber; um dado ente que “*não é objeto de nossa intuição sensível*”⁶³ e, um segundo que é positivo; ocorre pela admissão, de nossa parte, da existência de uma intuição intelectual⁶⁴ e, neste sentido, o *noumeno* é entendido, então, como um objeto de uma tal intuição.

Aqui, na filosofia teórica, o *noumeno*, enquanto objeto de conhecimento, deve ser entendido negativamente, visto que para o positivo é exigida a presença de uma intuição que não é possível ao homem. *Noumeno*, entendido enquanto algo que não é objeto dos sentidos, só pode ser entendido enquanto objeto em si mesmo. Reconhecido desta forma por uma intuição intelectual, um entendimento puro não põe o processo de conhecimento em contradição, visto não ser possível afirmar a existência da

⁶¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 207

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., p. 208 (Grifos do autor)

⁶⁴ A *intuição intelectual* é admitida por Kant, porque, segundo ele há âmbitos do saber humano, no qual, é possível pensar um objeto não-passível de intuição (sensível) para nós, tampouco para si próprio, como a teologia. (Ibid., p. 89) Além disso, não há nada de contraditório em se afirmar um ente numênico como pensável somente por um entendimento puro, pois, “[...] não se pode afirmar que a sensibilidade seja o único modo possível de intuição. (Ibid., p. 208) Com isso podemos afirmar que a intuição intelectual possui a característica de se dar, criar o seu objeto de conhecimento. Isto se justifica na medida em que Kant afirma que esta intuição intelectual “[...] não é a nossa e da qual tampouco podemos entrever a possibilidade.” (Ibid.) Sendo assim, tal intuição é atribuída apenas ao intelecto criador; ao ser que, por si só, cria todas as coisas, Deus.

sensibilidade como “o único modo possível de intuição”⁶⁵. O conceito de *noumeno*, neste sentido, realiza um ato de limitação das próprias pretensões da intuição sensível que percebe não poder alcançar as coisas em si mesmas, já que estas são objetos de outra forma de intuição que em nada se assemelha àquela. Conforme o próprio Kant, “o conceito de um *noumenon* é simplesmente um *conceito limite* para restringir a pretensão da sensibilidade, sendo, portanto, de uso meramente negativo”⁶⁶.

Aqui, adiantamos que na doutrina moral, Kant se utilizará desta divisão entre objetos *fenomênicos* e *numênicos*, que por sua vez pertencem aos mundos, sensível e inteligível, respectivamente, para eliminar a aparente antinomia da razão prática no que toca a III Antinomia da Razão Teórica.

2.5 A Ilusão Transcendental

Descartes já afirmara que os sentidos nos enganam, devendo ser, portanto, apenas a razão, a única fonte segura de todo nosso conhecimento. Porém, Kant afirma que os sentidos não nos podem enganar ou mesmo errar, isto porque, segundo ele, “eles [os sentidos] não julgam de modo algum.”⁶⁷ Com isso, a conclusão explícita que a morada de toda verdade, erro e confusão de nossas conclusões acerca de um dado objeto, encontra-se em nossos juízos formulados, isto é, segundo Kant, “na relação do objeto com o nosso entendimento.”⁶⁸

Para Kant, nenhum dos dois meios de conhecimentos que possuímos erra por si mesmo, pois, se o entendimento opera necessariamente sob suas leis, não há como não haver, em consequência, o efeito, isto é, o proferimento de um juízo que irá concordar com aquelas leis. Em relação aos sentidos, Kant afirma que nestes, não existem juízos nem afirmativos nem negativos, falsos ou verdadeiros, pois não cabe aos sentidos julgar. O erro só será produzido, então, por meio de uma confusão que a própria razão proporciona a si mesma ao não perceber uma desnecessária influência dos sentidos sobre o entendimento, levando este último, a considerar objetivo o que era tão somente subjetivo. Nos termos de Kant: “[...] o erro somente atua sobre o entendimento mediante a influência despercebida da sensibilidade pela qual ocorre que

⁶⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 209

⁶⁶ Ibid., p. 210

⁶⁷ Ibid., p. 229

⁶⁸ Ibid.

os fundamentos subjetivos dos juízos se confundem com os fundamentos objetivos, fazendo estes desviarem-se de sua destinação.”⁶⁹

O erro, do qual Kant fala e trata não seção da *Dialética Transcendental*, é chamado de *ilusão transcendental* por se tratar de um erro que se baliza no uso do entendimento para além da esfera empírica. E também por afirmar um aumento, uma ampliação de conhecimento, quando toda esta ampliação, no âmbito da ciência, estende-se somente aos limites de toda experiência possível. Além deste erro transcendental, Kant reconhece um erro *transcendentalmente*⁷⁰ que consiste em buscar os princípios que impelem o entendimento a destruir todos os limites de nosso conhecimento que se funda em toda experiência possível.

Desta forma, Kant distingue entre princípios transcendentais e transcendentais⁷¹ de nosso conhecimento. Estes últimos se caracterizam, quanto ao erro, por apenas um equívoco na capacidade de julgar e, por isso, confundem subjetividade com objetividade. Enquanto os primeiros são, conforme Kant, “princípios que nos impelem a derrubar aquelas barreiras e a atrever-se a um terreno completamente novo que em geral, não conhece nenhuma demarcação. Por isso, *transcendental* e *transcendente* não são idênticos.”⁷² E terá a *Dialética Transcendental* a função tão somente de “descobrir a ilusão dos juízos transcendentais e ao mesmo tempo impedir que ela engane.”⁷³ Todavia, o erro ou ilusão transcendental é visto por Kant como natural, porquanto esta ilusão não desaparece e é inevitável, cabendo apenas reconhecer os seus princípios para que possamos sair dela o mais rápido possível.

2.5.1 A Razão é a Morada da Ilusão Transcendental

Segundo Kant, “todo o nosso conhecimento parte dos sentidos; vai daí ao entendimento e termina na razão, acima da qual, não é encontrado em nós nada mais

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 230

⁷⁰ Ibid., p. 230-1

⁷¹ Para Kant, todo princípio que admite ter ultrapassado os limites impostos pela experiência é tido por *transcendente*. Portanto, tais princípios estão sempre na intenção de avançar para além da sensibilidade, tendo plena consciência de tal limite, porém, não reconhecendo este como válido. O princípio *transcendental* se caracteriza por buscar identificar o modo de nosso conhecer os objetos que nos são dados *a priori*, ou seja, antes de qualquer experiência possível. Portanto, é transcendental o princípio que busca as condições *a priori* de um conhecimento possível.

⁷² KANT, Op. cit., p. 231

⁷³ Ibid.

alto para elaborar a matéria da intuição e levá-la à suprema unidade do pensamento.”⁷⁴ Isto nos indica que a razão é o espaço de *condensação* de todo o nosso processo de conhecer. É ela quem realiza toda síntese de todo esse múltiplo e variado processo, dando uma unidade necessária à compreensão e apreensão de todo saber. A razão possui dois momentos neste seu proceder à unidade. Primeiramente um estritamente lógico⁷⁵ e formal, quando opera por abstração todo e qualquer conteúdo do objeto de conhecimento; e um segundo que se baseia na capacidade que a própria razão tem de dar a si mesma alguns princípios e que, para isso, não precisará nem da sensibilidade, tampouco do entendimento.

O momento estritamente lógico⁷⁶ é explicado na passagem *Do uso lógico da razão* e nesta passagem da CRP, Kant nos indica que a capacidade lógica da razão nos passa despercebida por se tratar de ações de inferências. Ele nos que diz: “Que numa figura delimitada por três linhas haja três ângulos, é conhecido imediatamente; que, porém, esses três ângulos tomados em conjunto sejam iguais a dois retos, é apenas inferido.”⁷⁷ Não percebemos este movimento da razão porque o fazemos por necessidade constante. E é justamente por não termos esta percepção que muitas vezes entendemos como imediato algo que fora tão somente inferido.

Sobre o segundo momento, nos diz Kant que, o perceberemos se acaso isolarmos a razão. Apesar deste ato, a razão, ainda assim, produzirá conceitos e juízos. Isto porque para ele, quando a razão pura se refere a objetos, ela não tem, de modo algum, uma imediata relação pura com eles. A relação é com o entendimento e os juízos que este profere. Além disso, o que a razão busca é a condição de universalidade de seus juízos, isto é, a conclusão. Todavia, o mecanismo desta busca é o silogismo, que é tão somente “um juízo mediante a subsunção de sua condição sob uma regra geral (premissa maior).”⁷⁸ Kant destaca que, nesta linha de pensamento, chegar-se-á ao princípio da razão pura enquanto estritamente lógica que é encontrar o incondicionado

⁷⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 232

⁷⁵ A razão por meio das inferências – “em toda inferência há *uma* proposição que se encontra a fundamento, e uma outra, a saber, a consequência, que é tirada dessa, e finalmente a sucessão inferencial (consequência), segundo a qual a verdade da última proposição é inevitavelmente conectada com a verdade da primeira”(Ibid., p. 234) – tem o fito de reduzir ao mínimo possível de princípios a grande variedade de conhecimento produzido pelo entendimento.

⁷⁶ A razão, em seu uso puramente lógico, pode ser resumida assim: realiza a hierarquização de conhecimentos do entendimento, pondo cada conhecimento destes em sua ordem de classificação, do inferior ao superior; e também põe as regras de ordenamento do próprio entendimento e tais regras serão ordenadas conforme a mesma classificação.

⁷⁷ KANT, loc. cit.

⁷⁸ Ibid., p. 236

para o conhecimento condicionado do entendimento. Todavia, este princípio só pode ser admitido enquanto princípio da razão pura na medida em que se admitir o seguinte: “se o condicionado é dado, é também dada (isto é, é contida no objeto e na sua conexão) a série total das condições subordinadas em si, a qual é, por conseguinte, incondicionada.”⁷⁹

Para Kant “se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios.”⁸⁰ E, além disso, a razão se refere nesse processo apenas e de imediato ao entendimento para que este dê “aos seus múltiplos conhecimentos [os da razão], unidade *a priori* mediante conceitos a qual pode denominar-se unidade da razão e é de natureza completamente diferente da que pode ser produzida pelo entendimento.”⁸¹

2.6 Das Ideias da Razão

No entendimento, dá-se a síntese dos processos ocorridos na intuição sensível. Entretanto, a razão opera uma síntese; só que não se contenta com os limites impostos pela sensibilidade e busca para além desta, a saber, em conceitos que têm como fim a totalidade, a ampliação de seu saber. Pela própria nomenclatura de “conceito da razão [diz Kant], entretanto mostra já preliminarmente que ele [o conceito] não quer deixar-se limitar pelo âmbito da experiência”.⁸² E essa busca por uma unidade é feita mediante aquele uso lógico da razão por meio dos raciocínios e pelas inferências. A partir deste uso lógico, chega-se ao uso puro da razão que se processa pela busca daquilo que é incondicionado; total ausência da intuição sensível. E neste processo, Kant nomeia os conceitos puros da razão de *ideias transcendentais*⁸³. E para melhor expor sua compreensão sobre este conceito, ele retoma Platão, a quem chama de sublime filósofo⁸⁴.

A ideia ou ideias em Platão,⁸⁵ segundo Kant, “são arquétipos das próprias coisas e não como as categorias meramente chaves para experiências possíveis.”⁸⁶

⁷⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosbrugger. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 236

⁸⁰ *Ibid.*, p. 234

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 239

⁸³ *Ibid.*, p. 240

⁸⁴ *Ibid.*, p. 241

⁸⁵ A Ideia para Platão é, a essência das coisas; é o princípio originário dos objetos do mundo concreto. Como exemplo, os objetos cadeira, computador, casa, sapato etc., estão intimamente ligadas à Ideia

Todavia, não fora, conforme Kant, no âmbito teórico-especulativo e, principalmente no científico, que Platão encontrara suas ideias em total manifestação, mas sim, em tudo que diz respeito à liberdade, ou seja, no âmbito prático⁸⁷. Para Kant, se alguém quiser fundar na experiência os princípios da moral (por exemplo) e buscar que estes princípios se tornem válidos universalmente, apenas tornará a virtude, “um equívoco não-ente, variável segundo o tempo e as circunstâncias e imprestável como regra.”⁸⁸ E, ademais,

[...] relativamente à natureza a experiência fornece-nos a regra e é a fonte da verdade; porém, no que concerne às leis morais, a experiência é (infelizmente) a mãe da ilusão; e é sumamente reprovável tirar as leis sobre o que *devo fazer* daquilo que *é feito* ou querer limitar a primeira coisa pela segunda.⁸⁹

Kant se esmera para deixar clara a diferença entre os conceitos e as ideias. Estas últimas são conceitos também, mas transcendentais⁹⁰. Kant entende por ideia “um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente.”⁹¹ O simples conceito é tão somente o resultado da unidade do múltiplo produzida pelo entendimento que recebera aquele múltiplo da intuição sensível. Esta unidade é apenas o que basta ao entendimento e o que ele pode produzir.

Porém, a razão busca ir além da síntese dos dados dos sentidos. O simples conceito do entendimento é finito, limitado em sua abrangência. Já o conceito da razão ou ideia “[...] sempre refere-se apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e jamais termina senão no absolutamente incondicionado”.⁹² A ideia neste sentido aponta uma direção, um rumo a seguir. Conforme Kant,

[...] a razão relaciona-se somente com o uso do entendimento, e na verdade não enquanto este contém o fundamento da experiência possível (pois a totalidade absoluta das condições não é nenhum conceito utilizável em uma experiência, já que nenhuma experiência é incondicionada), mas somente para prescrever a tal uso uma direção rumo a uma certa unidade da qual o entendimento não possui nenhum conceito e que tende a recolher todas as ações do entendimento, com respeito, a cada objeto em um *todo absoluto*.⁹³

originária destes mesmos entes reais, que foram criadas pelo *demiurgo*, artífice criador do mundo concreto, que modela este conforme o mundo ideal, constituído de Ideias. As Ideias, neste sentido são o ponto de confronto de Platão com Parmênides, que afirma a unicidade das coisas e do mundo. E além disso, afirmam também que na multiplicidade há uma unicidade: uma ideia única e imutável que representa uma coletividade e mesmo pluralidade de formas de um mesmo objeto. Tais compreensões, acerca da noção do conceito Ideia em Platão podemos encontrar nos diálogos *A República*, *Timeu* e no *Parmênides*.

⁸⁶ KANT, loc. cit.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid., p. 243

⁹⁰ Ibid., p. 247

⁹¹ Ibid., p. 247

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid. (Grifos do autor)

O rumo que a razão aponta para o entendimento o faz levar às três relações possíveis e existentes mediante as ligações sintéticas incondicionadas que darão, portanto, três grupos de ideias transcendentais, a saber: do sujeito pensante, da série das condições do fenômeno e da condição de todos os objetos do pensamento em geral⁹⁴. E cada grupo desses se relaciona diretamente e respectivamente com a *psicologia racional*, com a *cosmologia* e com a *teologia racionais*. Destas, daremos ênfase no segundo grupo, detendo-nos um pouco mais no terceiro conflito denominado de *Terceira antinomia da razão pura*, o qual é importantíssimo para a fundamentação da liberdade e, por conseguinte, da moralidade.

2.6.1 A Psicologia Racional

O objeto da psicologia racional é o sujeito pensante. O fito dessa psicologia é nos permitir conhecer a natureza⁹⁵ de tal sujeito. O erro produzido aqui é denominado de *paralogismo*, isto é, “falsidade de um silogismo quanto à forma, seja qual possa ser de resto, o seu conteúdo.”⁹⁶ A característica de um paralogismo transcendental, portanto, é que a inferência produzida pela razão é totalmente falsa quanto à forma. Isto se dá, por exemplo, na confusão (no sentido exato de confundir) que se faz quando no processo de inferências acerca dos sentidos se atribui ao *eu*⁹⁷ pensante uma realidade objetiva como se adquirida via intuição sensível, quando na verdade (o eu penso) é apenas um pensamento⁹⁸. O paralogismo se funda num silogismo no qual a premissa maior trata o sujeito de um modo totalmente diverso do existente na premissa menor, o que leva a uma conclusão que não permite receber, em si, nenhum dos dois modos do sujeito.

Deste modo, não se pode querer que o *eu* transcendental seja o mesmo *eu* empírico nas mesmas condições. E neste aspecto, é preciso que compreendamos os objetos enquanto apenas objetos e o sujeito enquanto tão-somente sujeito⁹⁹. Nos termos de Kant,

⁹⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 251

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid., p. 256

⁹⁷ Ibid., p. 257

⁹⁸ Ibid., p. 256

⁹⁹ Ibid., p. 270

[...] a psicologia racional tem sua origem num simples equívoco. A unidade da consciência que subjaz às categorias é tomada aqui por uma intuição do sujeito enquanto objeto, aplicando-lhe a categoria da substância. A unidade da consciência, todavia, é somente a unidade no *pensamento*, pela qual não é dado nenhum objeto e à qual, portanto, não pode ser aplicada a categoria da substância, que pressupõe sempre uma intuição dada; tal sujeito, por conseguinte, não pode absolutamente ser conhecido.¹⁰⁰

Cabe apenas lembrar que esta primeira ideia diz respeito intimamente à ideia de imortalidade da alma que, pelo exposto, pode-se concluir que não há como se provar, via demonstração, tal existência eterna. Todavia, esta será um requisito necessário no âmbito prático. A existência da alma não pode ser afirmada como realidade efetiva por meio de um simples silogismo a partir do qual a conclusão afirma tal existência. A alma e sua substância existente efetivamente estão para além de nossa capacidade cognitiva de compreensão e apreensão o que, portanto, nos desautoriza a admitirmos a alma como realmente existente. Para Kant, a ideia de *alma* é tão somente um *requisito* formal para se pensar uma unidade na experiência. Porém, não cabe por meio do conceito de imortalidade da alma tentar provar a objetividade do sujeito, pois, segundo Kant, o fato de se pensar não garante a existência efetiva daquilo que é pensado.¹⁰¹

2.6.2 A Cosmologia Racional: *as antinomias da razão*

A segunda ideia que a razão afirma incondicionalmente é a da totalidade do mundo. Esta ideia levará a razão a cair em antinomia, isto é, em contradição. Esta é insolúvel porque, neste caso, às perguntas realizadas pela própria razão cabem duas respostas distintas e falsas.

A primeira antinomia das ideias da razão tenta provar a existência do mundo em sua totalidade, afirmando em sua tese que “o mundo tem um início no tempo e é também, quanto ao espaço, encerrado dentro de limites.”¹⁰² Já a antítese ou a tese contrária, diz que “o mundo não possui um início nem limites no espaço, mas é infinito tanto com respeito ao tempo quanto ao espaço.”¹⁰³ Analisando tese e antítese, verifica-se que ambas estão diretamente relacionadas com a categoria da quantidade¹⁰⁴, o que

¹⁰⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 267

¹⁰¹ Cf. A nota 1, da página 267, da CRP que aborda este problema da objetividade do eu penso.

¹⁰² Ibid., p. 285

¹⁰³ Ibid., p. 286

¹⁰⁴ Cf. CRP, p. 103-4

leva Kant a identificar se há ou não um limite na constituição do mundo quanto ao tempo e quanto ao espaço. A conclusão é que não se pode ter uma resposta satisfatória por meio destas, pois ambas (tese e antítese) são falsas, são contraditórias, já que consideram o próprio mundo como uma coisa em si mesma, quando na verdade é apenas um objeto *de nosso* conhecimento constituído por nós via intuição sensível, isto é, a razão toma para si, como verdade objetiva, o que é apenas fenômeno para nós na realidade efetiva e, por este proceder, acaba julgando como julga o entendimento.

A segunda antinomia afirma na tese que toda substância é composta de partes simples, já a antítese afirma que nada no mundo é composto de partes simples. A análise é a mesma e a conclusão também da primeira antinomia. Um último ponto sobre estas duas primeiras antinomias da razão pura é que estas mesmas são também denominadas de *antinomias matemáticas* e as demais (terceira e quarta antinomias) de *dinâmicas*.

2.6.3 A Terceira Antinomia: ou o Conflito Liberdade *versus* Natureza

O terceiro conflito da razão pura traz em sua tese a seguinte informação: “a causalidade segundo leis da natureza não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los, é necessário admitir uma causalidade mediante liberdade.¹⁰⁵” O que esta tese afirma é que não é possível haver, enquanto causalidade do mundo, apenas leis de natureza, pois, estas não permitem um primeiro começo indeterminado, quando elas também precisam de tal começo. “Logo, [nos diz Kant] a proposição segundo a qual toda causalidade é possível somente conforme a lei da natureza contradiz a si mesma em sua ilimitada universalidade e, por isso, não pode ser admitida como a única causalidade.”¹⁰⁶ A consequência é a necessidade de se admitir outra causalidade sem que esta esteja limitada pela relação causal, mas que tenha uma *espontaneidade absoluta*¹⁰⁷.

A antítese afirma justamente o oposto da tese: “não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza.”¹⁰⁸ A *liberdade transcendental* é uma espontaneidade absoluta;: capacidade de começar uma série de

¹⁰⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 294

¹⁰⁶ Ibid., p. 294-5

¹⁰⁷ Ibid., p. 295

¹⁰⁸ Ibid.

eventos a partir de si mesma sem a necessidade de uma causalidade anterior a si. Porém, tal liberdade, enquanto causalidade na natureza, entra diretamente em conflito com a lei de causalidade que exige um evento precedente a toda causalidade e requer um nexo causal em todo evento produzido na natureza. Nos termo de Kant, “a liberdade transcendental, portanto, opõe-se à lei causal e tal ligação dos estados sucessivos de causas eficientes – segundo a qual não é possível nenhuma unidade da experiência [...] é, por conseguinte, um vazio ente do pensamento.”¹⁰⁹ Ao se admitir a referida liberdade enquanto causa de eventos na natureza, admitiremos uma total “*libertação da coerção*, mas também do *fio condutor* de todas as regras.”¹¹⁰ Com isso, não é possível a admissão de leis da liberdade enquanto causa de eventos no mundo sensível.

Kant busca salvar a possibilidade e o próprio espaço ontológico da moralidade, pois, na medida em que ele concorde apenas com a causalidade natural para todo e qualquer evento na natureza, ele impossibilitará a fundação e fundamentação da própria moral no mundo natural, fenomênico (regido por leis de causalidade), como fruto de outra causalidade, a saber, pela liberdade, porquanto, a ação do homem racional finito é também um fenômeno que se dá naquele mesmo mundo fenomênico.

Segundo Kant, só há dois tipos de causalidade: “ou segundo a *natureza* ou a partir da *liberdade*.”¹¹¹ O primeiro diz respeito à conexão necessária de um evento precedente a outro para que aquele tenha realidade efetiva no mundo natural. Quanto ao segundo tipo, ele irá subdividi-lo em dois outros, a saber, o *cosmológico* e o *prático*. Pelo primeiro, entende Kant, “a faculdade de agir por *si mesmo* um estado cuja causalidade não está, por sua vez, segundo a lei da natureza, mas sob outra causa que a determinou quanto ao tempo.”¹¹² Aqui, liberdade significa uma ideia pura, pois, não sofre influência ou determinação de espécie alguma da experiência nem tampouco seu objeto é dado por ela. Esta ideia (de liberdade) é dada pela própria razão a si mesma. A outra forma de liberdade, a prática, está na base da primeira e é compreendida por ele como “independência do arbítrio da *coerção* por impulsos da sensibilidade.”¹¹³ Essa definição fica mais clara ao compreendermos que quando o meu ato de escolha, minha vontade de escolha (meu arbítrio) é motivado ou afetado por inclinações de ordem do mundo sensível, como sentimentos, paixões, inclinações, isto é, tendências a

¹⁰⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 295

¹¹⁰ Ibid. (Grifos do autor)

¹¹¹ Ibid., p. 338 (Grifos do autor)

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid., p. 339 (Grifo do autor)

determinado lado da possível escolha, tenho um arbítrio sensível. Quando a escolha é feita rechaçando toda e qualquer dessas influências, a mesma é feita de modo livre.

Segundo Kant, o homem tem uma vontade de escolha que se relaciona diretamente com o sensível, porém, ele se caracteriza, entre outras coisas, por ser dotado de capacidade de agir e escolher de modo livre e independente, ou seja, o arbítrio do homem é sensível sim, porém, livre. Em suas palavras: “O arbítrio humano é na verdade um *arbitrium sensitivum*, mas não *brutum* e *sim liberum*, pois ao homem é inerente uma faculdade de determinar-se por si mesmo, independentemente da coerção por impulsos sensíveis.”¹¹⁴

Parece-nos que a compreensão mais correta das teses que Kant levanta é: se tivéssemos somente como determinante de nossas ações na natureza (de nossos atos no mundo fenomênico), leis naturais. Logo, seria impossível uma ação contrária à determinação de tais leis, pois, os fenômenos – as ações – seriam determinados, necessariamente, mediante as causas dadas, isto é, àquelas leis. Dito de outro modo, se o arbítrio é determinado por leis naturais (que se fundam na relação de causa e efeito) tendo a causa, necessariamente, o arbítrio humano aponta e realiza o efeito, confirmando, assim, o determinismo do qual Kant busca fugir. Caso se confirme o determinismo, elimina-se a possibilidade de uma liberdade transcendental e, por consequência, também a liberdade prática e, com isso, as próprias ações humanas e as escolhas que fazemos não terão caráter deliberativo, pois, serão regidas por leis naturais e a moralidade também não terá sequer possibilidade de existência.

Na realidade prática, percebe-se justamente o oposto: as nossas ações não são frutos de uma relação causal-natural necessária. Pelo contrário, as condições são postas justamente por termos uma vontade que pode ser livre. Podemos optar por realizar ou não o ato conforme a regra e podemos nos permitir ser conduzidos ou conduzirmos a nós mesmos até o efeito que queremos.

O que Kant busca é a possibilidade da efetivação da liberdade e, também identificar como ela se relaciona com as leis naturais. Dito, de outro modo, citamos Kant:

¹¹⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosbrugger. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 339. Valério Rohden assim comenta essa liberdade do arbítrio: “o arbítrio humano é praticamente livre por uma dupla razão: primeiramente, por uma razão negativa, enquanto ele é afetado pela sensibilidade, mas não determinado necessariamente por ela; em segundo lugar, por uma razão positiva, enquanto o homem possui um poder interno de autodeterminação. A capacidade do arbítrio de ser determinado mediante motivos representados pela razão constitui a condição de possibilidade da sua liberdade.” (*Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981. p. 109)

Portanto também se coloca o problema de se a afirmação de que todo o efeito no mundo deve se originar *ou* a partir da natureza *ou* a partir da liberdade é uma proposição verdadeiramente disjuntiva, ou antes se *ambas* as coisas podem ocorrer, numa relação diversa, concomitantemente num e no mesmo evento.¹¹⁵

O que Kant busca saber é se é possível que num mesmo efeito¹¹⁶ que é determinado por uma lei natural, que também este mesmo evento, esteja sob a influência da liberdade ou então se a primeira se faz presente como elemento determinante, esta última é inevitavelmente rechaçada. Kant aponta neste momento para a questão do dualismo transcendental entre fenômeno e coisas em si mesmas. A resposta, primeira, do filósofo é que se entendemos os fenômenos como coisas em si mesmas, não há liberdade, porém, se tomamos os fenômenos apenas como meras representações daquilo que são em si, “[...] então eles mesmos têm que ter fundamentos que não são fenômenos.”¹¹⁷

A causa inteligível da natureza não possui determinação fenomênica, ainda que seus efeitos possam ser observados ao se manifestarem empiricamente e que, “deste modo, possam ser determinados por outros fenômenos.”¹¹⁸ Neste sentido, aquela causalidade (inteligível da natureza) se apresenta como fora de uma série no mesmo instante em que os seus efeitos são percebidos ordenadamente no mundo empírico. A conclusão de Kant é: “[...] o efeito pode ser encarado, ao mesmo tempo, como livre no que se refere à sua causa inteligível e como um resultado de fenômenos segundo a necessidade da natureza no que se refere aos fenômenos¹¹⁹”.

Nos objetos dos sentidos tem algo que não pode ser percebido pela intuição, mas que, ainda assim, é causa de alguma espécie de fenômeno. Isso nos diz que podemos considerar esta forma de causalidade sob dois aspectos: uma de modo *inteligível*, no que tange à sua ação, seu modo de agir; e outra sendo *sensível*, no que diz respeito aos seus efeitos, como se ligado ao mundo dos sentidos. Nos termos de Kant: “[...] então se pode considerar a *causalidade* deste ente sob dois aspectos: como *inteligível* quanto à sua *ação*, como a de uma coisa em si mesma, e como *sensível*

¹¹⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 340 (Grifos do autor)

¹¹⁶ Assim nos mostra ESTEVES esse objetivo de Kant: “o problema de Kant é mostrar como é possível afirmar ao mesmo tempo em que tudo no mundo fenomenal ocorre sem exceção segundo a lei da natureza e que nem tudo no mundo fenomenal ocorre segundo a lei da natureza.” (Sobre a Inevitável Antinomia entre Liberdade e Natureza. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. p. 173)

¹¹⁷ KANT, loc. cit.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid., p. 340-1

quanto aos efeitos a fenômenos e a uma experiência possível.”¹²⁰ Essa conclusão afirma que podemos tirar dois conceitos de uma mesma relação causal produzida por um mesmo ser e que ocorrera em um mesmo evento. E, para ele, essa forma dupla de pensar “[...] a faculdade de um objeto dos sentidos não contradiz a qualquer dos conceitos que temos que nos formar com respeito a fenômenos e a uma experiência possível.”¹²¹ Portanto, a solução que Kant encontra para a III antinomia está na distinção entre coisas como fenômenos e coisas consideradas como existindo em si mesmas.

Um dado fenômeno que pode ser pensado por ambos os aspectos como sendo uma causalidade necessária em cada um separadamente deve possuir também uma lei de causalidade que possa permitir ver o fenômeno sob dois aspectos, a saber, sensível e inteligível¹²². Esta lei da causalidade Kant denomina de *caráter*. Portanto, para ele, “cada uma das causas eficientes tem que possuir um *caráter*, isto é, uma lei de sua causalidade, sem a qual, de modo algum, ela seria uma causa.”¹²³ Ora, só há um ente no mundo fenomênico que se identifica tanto como fenômeno quanto como ser que é causa de fenômenos, a saber, *o homem*, ser racional finito, sujeito no processo de conhecimento. Nos termos de Kant:

Conforme o seu caráter empírico, pois, enquanto fenômeno este sujeito estaria submetido à ligação causal segundo todas as leis da determinação, e nesta medida nada mais seria do que uma parte do mundo dos sentidos [...], todas as suas ações teriam que ser explicáveis segundo leis naturais e todos os requisitos para uma determinação perfeita e necessária das mesmas teriam que ser encontradas numa experiência possível.¹²⁴

Segundo Kant, este mesmo sujeito agente não é detentor apenas desse caráter empírico, mas também de um inteligível. Diz-nos Kant que:

[...] segundo o seu caráter inteligível (embora na verdade não possamos possuir a propósito senão o seu conceito universal) o mesmo sujeito teria que ser absolvido tanto de todo influxo da sensibilidade quanto de toda a determinação por fenômenos [...], então este ente atuante seria independente e livre, em suas ações, de toda a necessidade natural, como a que é encontrada unicamente no mundo dos sentidos.¹²⁵

¹²⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 341 (Grifos do autor)

¹²¹ Ibid.

¹²² Esta não é uma lei que age tanto no âmbito empírico quanto no inteligível, mas sim permite que o específico fenômeno possa ser visto isoladamente sob estes referidos aspectos.

¹²³ KANT, loc. cit.

¹²⁴ Ibid., p. 342

¹²⁵ Ibid.

Em síntese, nessa linha de pensamento, devemos identificar primeiramente o sujeito que pertence ao mundo fenomênico como possuidor nato de um caráter empírico que pelo mesmo faria suas ações (fenômenos no instante que as realiza) interconectarem-se com outros tantos fenômenos conforme as regras das leis naturais. Concomitante a isso, teremos que dar a ele também “um *caráter inteligível*, mediante o qual, aquele sujeito é a causa daquelas ações enquanto fenômenos. Ele mesmo, no entanto, não se subordinando a quaisquer condições da sensibilidade e não sendo, pois, um fenômeno.”¹²⁶

Ora, quando se remete ao âmbito do inteligível, o sujeito agente está fora de toda e qualquer condição empírica, não sendo, portanto, submisso às regras necessárias e universais da natureza. Kant compreende que essa inteligibilidade necessária jamais poderá ser provada, porém, ele pensa ser também necessária ser pensada *como possível* tal qual o caráter empírico., Assim, temos que considerar um objeto ideal (transcendental) como fundamento do mundo fenomênico, por mais que jamais venhamos dele dizer o que é em si. Diz-nos Kant:

É verdade que este caráter inteligível jamais poderia ser conhecido imediatamente, pois nada podemos perceber a não ser enquanto aparece; entretanto, ele terá que ser pensado conformemente ao caráter empírico, da mesma forma como, de um modo geral, temos que idear um objeto transcendental como o fundamento dos fenômenos¹²⁷.

Este mesmo sujeito, quanto ao seu caráter empírico, seria tão somente mais uma parte do mundo fenomênico no qual os seus efeitos (no mundo sensível) estariam influenciando, sem cessar, seu ser e modo de agir justamente porque, enquanto ser empírico estaria inevitavelmente ligado às leis de determinações causais; leis da natureza.

Para Kant, “[...] liberdade e natureza, cada qual em seu significado pleno, seriam encontradas ao mesmo tempo e, sem qualquer conflito, exatamente nas mesmas ações, conformemente, comparamo-nas com sua causa inteligível ou sensível.”¹²⁸ Portanto, quando agimos, fazemo-no em parte, pertencendo ao mundo dos fenômenos, e com isso, condicionado por leis da natureza. Aqui, nossos desejos aparecem influenciando nossa vontade e fazendo frente a esta que é autônoma, livre.

¹²⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 342

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid., p. 343

Quando pratico uma ação e a faço com alguma intenção e quando esta está sendo influenciada por meus desejos ou por alguma inclinação sensível, uma pré-disposição à mesma, por exemplo, todos esses elementos que me influenciam na decisão do ato são considerados, para Kant, como existentes no mundo fenomênico do qual também faço parte. Isso justamente por não ser isento a elas (influências sensíveis), ao contrário, por sempre está acessível a elas é que me caracterizo como um ser fenomênico. De outro modo, posso escolher ceder ou não àquelas influências e o que me possibilita essa escolha é a minha liberdade.

Se não sou livre, não há como imputar a mim responsabilidade alguma sobre os meus atos. Porém, como sou um ser dotado da capacidade de escolher e a minha vontade quando não é determinada por nenhum elemento sensível é considerada como uma boa vontade, isto é, autônoma, resulta tudo isto que tenho imputada a mim, necessariamente, a responsabilidade por todo e qualquer efeito de qualquer determinado ato meu. Portanto, pela liberdade que se faz efetivada mediante a vontade livre, sou responsável por todo ato meu. Dito de outro modo, em Kant, toda liberdade gera necessariamente responsabilidade.

Portanto, também se elimina a contradição, pois, na natureza não há liberdade, somente causalidade. Então, se sou um ser livre tenho que me representar como um ser pertencente ao mundo da liberdade, ao mundo numênico, ao mundo inteligível. Desse modo, não há contradição¹²⁹ para Kant pensar o ser racional que age sendo influenciado por elementos empíricos como um ser sensível, fenomênico e, ao mesmo tempo, por poder escolher ceder a tais elementos ou não e, assim, agir livremente, ou seja, como um ser numênico.

A contradição só existe na medida em que a própria razão acaba tendo por certo, por real o que é apenas pensamento. A razão entende como transcendente (como algo que está para além do sensível) o que é transcendental¹³⁰, isto é, o que é apenas princípio. O que age somente como princípio regulatório como sendo princípio

¹²⁹ ESTEVES confirma nossa compreensão ao afirmar que Kant “quer antes mostrar que não é autocontraditório reconhecer que princípios que estão em oposição contraditória são igualmente justificados [...] que não é incompatível sustentar, ao mesmo tempo e com respeito ao mundo fenomenal, que tudo cai sobre a causalidade natural e que nem tudo cai sobre a causalidade natural é o que o idealismo transcendental na versão ‘dois pontos de vista’ é introduzido.” (Sobre a Inevitável Antinomia entre Liberdade e Natureza. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. p. 173)

¹³⁰ C. f. A passagem 10.2 do texto “*Interesse da razão e liberdade*” de Valério Rohden, (1981, p.103-4).

constitutivo resulta na errônea compreensão de que as ideias da razão contribuem no aumento de conhecimento¹³¹.

Para Kant, no instante em que as referidas ideias são parte inerente de uma conseqüência lógica da própria razão, elas são passíveis de representação (mental) e de necessidade, mas não, porém, de uma efetiva objetividade.

O que sempre busca a razão é conhecimento e isto significa expandir o que já se conhece. Porém, como Kant já demonstrara, sua produção e mesmo aquisição, somente é possível mediante intuição sensível e entendimento. Fora dessas duas esferas não há possibilidade de se tê-lo.

Toda esta argumentação que busca eliminar a confusão que a razão faz de si mesma, Kant a faz nomeando de uso regulativo da razão. Isso porque, para ele, não é função das ideias criarem, constituírem conhecimento para a razão.

2.7 As Ideias Regulativas

No que tange à especificidade das idéias cosmológicas,

[...] o *principio regulativo* da razão consiste em que tudo no mundo dos sentidos tenha uma existência empiricamente condicionada e que em parte alguma haja uma necessidade incondicionada com respeito a qualquer uma de suas propriedades, bem como que não exista qualquer membro da série de condições do qual não se tenha sempre que esperar, e procurar, na medida do possível, a condição empírica numa experiência possível¹³².

Kant compreende que o mundo real é constituído exclusivamente de fenômenos. Com o princípio regulativo¹³³ da razão, Kant não pretende fazer uma demonstração da efetiva existência de modo incondicionado e necessário de um determinado objeto ou, ainda, sobre a existência de determinado fenômeno do mundo sensível ou mesmo estabelecer uma possível condição inteligivelmente pura deste

¹³¹ Segundo Höffe, a confusão da razão consiste exatamente em que “idéias transcendentais são tomadas por idéias transcendentais, princípios regulativos por princípios constitutivos. (Immanuel Kant. Tradução de Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 175) Além, disso, ela também acaba por confundir o que é apenas uma conseqüência lógica (Cf. a passagem, 1.5.1 deste trabalho) do pensamento como as idéias de Deus, liberdade, alma e mundo com um objeto real.

¹³² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 353

¹³³ Este conceito serve para Kant demonstrar que quando a razão entende as ideias e mundo, Deus e alma como elementos que constituem objetos e permitem um efetivo conhecimento acerca de tais ideias, o que tem esta mesma razão são apenas equívocos, sofismas; conceitos altamente passíveis de autocontradição. E para tal problema, Kant entende que aquelas mesmas ideias devem ser entendidas apenas como elementos que orientam a um determinado fim, o entendimento. As ideias regulativas, tem como fito, somente orientar o entendimento em seu modo de proceder, sem querer provar aquelas ideias, tampouco tê-las como objeto de seu conhecer.

mundo sensível. Tem, sim, a declarada intenção de restringir a própria razão com o fito de que ela não se desvie de seu objeto ou caminhe por vias pelas quais acredita poder chegar ao ponto final de seu percurso em busca de saber¹³⁴. Para Kant,

[...] trata-se tão-somente de também cercear, por outro lado, a lei do uso meramente empírico do entendimento no sentido de que nem decida sobre a possibilidade das coisas em geral *nem* declare o inteligível *como impossível* simplesmente porque este não é utilizado por nós na explicação dos fenômenos.¹³⁵

Depreende-se de tudo isso, segundo Kant,

[...] que a contingência universal de todas as coisas naturais, bem como de todas as suas condições (empíricas), pode muito bem coexistir com o pressuposto arbitrário de uma condição, embora puramente inteligível; e como não é possível encontrar qualquer contradição verdadeira, entre estas afirmações, *ambas podem ser verdadeiras*.¹³⁶

Em CRPr, Kant realiza a dedução dos princípios da razão pura prática no intuito de provar a realidade e validade da lei moral, afirmando logo de início que a razão prática é um fato da razão, pois a mesma se confirma na medida em que se autodetermina. Sua autodeterminação é promovida mediante uma regra, uma lei de cunho universal, analogamente às leis da natureza que determinam necessariamente as suas relações causais¹³⁷.

O télos dessa lei é encontrar no mundo fenomênico “a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma *natureza suprassensível*, sem, no entanto, fazer dano ao seu mecanismo.”¹³⁸ Ou seja, uma lei de virtude que funcione de modo universal e necessário, portanto, como uma lei de causalidade do mundo fenomênico. Logo, o princípio de ação de toda ação moralmente válida deve ser buscado no inteligível, no incondicionado e posto em comparação com o condicionado, com o mundo sensível.

¹³⁴ HAMM destaca que não cabe à razão prática fundamentar conhecimento [cientificamente], mas sim, buscar determinar os princípios que orientam o agir do homem racional finito. E por isso, esta mesma razão prática precisa, necessariamente, ir à busca da existência efetiva das idéias, (meramente regulativas), partindo do princípio que tais são possíveis, pois, sem tal possibilidade dessas idéias acabasse por inviabilizar qualquer outro caminho que nos leve ao mundo inteligível, mudo da moral. (Christian. Sobre o Direito da Necessidade e o Limite da Razão. *Studia kantiana*, v. 4, n. 1, p. 61-84. 2003. p. 78-9)

¹³⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosbrugger. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores) p. 353

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ “[...] a lei moral [...] proporciona [...] um fato absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e do âmbito global do nosso uso teórico da razão, fato esse que anuncia um puro mundo inteligível, o *determina até positivamente* e dele nos permite conhecer alguma coisa, a saber, uma lei”. (KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 74, p. 55 – Grifos do autor)

¹³⁸ Ibid. (Grifos do autor)

A questão defendida por Kant é que, o que caracteriza a natureza sensível de todo ser racional em geral é a sua existência condicionada a leis empíricas, e isto é uma heteronomia¹³⁹ para a razão. Do outro lado, esse mesmo ser fenomênico, o homem, possui uma natureza numênica, suprassensível que se caracteriza justamente por ser livre de qualquer condicionamento empírico. Kant compreende que é essa natureza suprassensível que a razão busca enquanto ideal e a *modela*¹⁴⁰ no sentido da natureza sensível, sem prejudicar as relações de causalidade desta última, visto que daquela só podemos ter um conceito que não é nada além, segundo ele próprio, “do que *uma natureza submetida à autonomia da razão pura prática.*”¹⁴¹ Esta lei que caracteriza a autonomia é a própria lei moral que fundamenta o puro mundo inteligível¹⁴² e, é, também, o fundamento de uma natureza suprassensível. Aquele é o arquétipo¹⁴³ que nos é dado somente pela própria razão. Deste modo, a natureza fenomênica pode ser chamada, segundo ele, de reprodução, visto possuir “o efeito possível da ideia do primeiro enquanto princípio de determinação da vontade”¹⁴⁴. Nessa conclusão, Kant afirma a lei moral como tal princípio determinante, pois, segundo ele, ela “transporta-nos, em idéia, para uma natureza em que a **razão pura**, se fosse provida de um poder físico a ela adequado, produziria o soberano bem e determina a nossa vontade a conferir a sua forma ao mundo sensível enquanto conjunto dos seres racionais.”¹⁴⁵

Devemos perceber, que para Kant a vontade enquanto considerada um objeto da natureza sensível, não se autodetermina; pelo contrário, sofre constantemente a ação dos objetos do mundo fenomênico. São, na verdade, “antes inclinações pessoais que, sem dúvida, formam um conjunto natural, segundo leis patológicas (físicas), mas não uma natureza, a qual unicamente seria possível mediante a nossa vontade de acordo

¹³⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 74, p. 56

¹⁴⁰ A lei moral deve buscar no mundo sensível a forma arquetípica do mundo inteligível, porém, sem interferir na estrutura causal daquele mundo sensível.

¹⁴¹ KANT, loc. cit.

¹⁴² Juliano Fellini afirma que Kant determina o mundo inteligível partindo de uma analogia com o próprio mundo sensível, e dessa forma explica que “se podemos definir a natureza como a existência das coisas sob leis empíricas, o que para razão significa heteronomia, podemos também definir uma natureza suprassensível nos mesmos moldes diferenciando suas leis como independentes da condição sensível e que pertencem a autonomia da razão. A idéia de um mundo suprassensível constitui uma natureza arquetípica da qual nos é dado conhecer uma lei.” (O Desenvolvimento Crítico da Vontade em Kant. *Veritas*, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 92-102, março. 2008., p. 97)

¹⁴³ Noêmia Chaves destaca que para Kant “[...] o mundo moral é uma idéia; entretanto uma idéia que deve servir de arquétipo para o mundo sensível, pois deve influenciá-lo de forma direta a ponto de tornar-se objetiva.” (O Conceito de Pessoa na Antropologia Kantiana: uma abordagem prática e pragmática. *Polymatheia*, Fortaleza, v. 5, n. 7, p. 137-154. 2009.p. 147)

¹⁴⁴ KANT, Op. cit., A 75, p. 56

¹⁴⁵ Ibid. (Grifo nosso)

com leis práticas puras.¹⁴⁶ Porém, é graças a essa mesma razão pura que, em seu âmbito puro prático, temos a compreensão de uma lei; à qual todas as nossas máximas estão subordinadas na ideia de *como se* fossem oriundas de uma ordem natural de nossa vontade. O que nos leva à conclusão, de que esta lei só é possível pela ideia de uma natureza dada incondicionalmente, porém, possível mediante a liberdade.

Portanto, para Kant, a diferença entre uma natureza que submete uma vontade às suas determinações (heteronomia) e a uma natureza que é condicionada a uma vontade livre, ou seja, a uma autonomia, reside no fato de que na primeira os objetos são as causas das representações que determinam a vontade condicionada e na segunda, a vontade é necessariamente o princípio originário dos objetos.

Para finalizar este momento, é mister ressaltar que Kant não tem a intenção de provar a existência real, ontológica dos objetos, muito menos dos objetos que são ideias da razão¹⁴⁷. Para ele, não há esta possibilidade no âmbito teórico. Em suas palavras: “não temos aqui a intenção de demonstrar a existência incondicionadamente necessária de um ente ou de se quer nisto fundar a possibilidade de uma condição puramente inteligível da existência dos fenômenos do mundo sensível”.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Ibid., A 76, p. 57

¹⁴⁷ Conforme nos afirma WOOD “seu objetivo legítimo pode ser apenas mostrar que não há nada autocontraditório em ver nossas ações como eventos submetidos ao mecanismo causal da natureza e também afirmar que elas são efeitos de uma causalidade livre de nossa razão.” (*Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra e consultoria, supervisão e revisão técnica de Valério Rohden. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 123)

¹⁴⁸ KANT, op. cit., p. 353

3 MORALIDADE E LIBERDADE

Em toda sociedade há sempre um conjunto de regras e normas, algumas implícitas; outras tantas explícitas, que regem a conduta dos membros de cada sociedade, de cada grupo social. Em regra, são seguidas e tidas como naturais, pois fazem parte da própria história do grupo, da sociedade. O que, portanto, caracteriza um modo comum de ser a todos. Neste sentido, as indagações dos por quês *de se seguir esta ou aquela regra e não outra* é quase inexistente. A norma é parte do grupo e por isso só cabe segui-la. A tentativa de identificar o porquê de tal regra não cabe à própria regra ou ao conjunto de regras que fora denominada, *moral*. A esta, enquanto conjunto das regras e valores de conduta social de uma determinada comunidade, não cabe realizar a indagação se é certo ou errado agir de modo X ou Y. Tal indagação ocorrerá com o nascimento da ética enquanto instrumento de reflexão sobre a moral que surge com os gregos. Estes, mesmo antes dos filósofos clássicos Sócrates, Platão e Aristóteles, já indagavam sobre a validade de certas normas e regras morais, utilizando-se, para tanto, da comédia e da tragédia. É a partir daqui, do solo racional grego, que as normas morais, que as regras que “ordenam” as relações sociais adquirem uma nova direção e importância, pois, passam a ser analisadas, criticadas e avaliadas. E tal procedimento percorre todo período de nossa história até nossos dias atuais. Porém, deter-nos-emos na modernidade, especificamente no filósofo alemão Immanuel Kant, para quem a ética é levada ao próprio crivo da razão pura.

A ética em Kant ganha um *status* que não é mais tão simplesmente de um complexo de princípios que regem ou que fundamentam as normas. Ela tem, a partir de então, a categoria de problema¹⁴⁹, que, passa a ter como fim não mais a identificação do que se deve fazer, mas sim, o princípio que fundamenta tal *fazer*. A partir de Kant, a ética passa a ter como característica básica a reflexão crítica sobre o princípio que fundamenta, de modo universal e necessário, a ação humana. Neste sentido, todo o seu esforço fora em sentido de mostrar que a ética com tal princípio, foge do ceticismo (que se fundamenta na experiência) e do relativismo (que afirma a estrita subjetividade no que tange os valores morais).

¹⁴⁹ BECKENKAMP, Joãozinho. A Moral Como Problema em Kant. **Dissertatio**, Pelotas, n. 26, p. 127-135. 2007. p. 127

Passaremos a tratar dos aspectos mais específicos da fundamentação (agora no âmbito prático) ética kantiana, abordando para isso, os principais conceitos que dizem respeito à sua teoria moral como a *liberdade*, o *imperativo categórico*, o *respeito* (único sentimento considerado por Kant como válido moralmente), a autonomia, entre outros. Abordaremos logo de início os conceitos de *boa vontade* e de *dever* e em seguida falaremos do respeito.

3.1 Vontade e Dever

O conceito de *vontade* se encontra logo na seção intitulada de *Transição do Conhecimento Moral da Razão Vulgar para o Conhecimento Filosófico* do texto FMC. A intenção de Kant é fazer a identificação do princípio que rege as ações da razão do homem comum, ou seja, ela busca reconhecer no mais simples dos homens, o elemento que o faz tomar boas decisões, agir corretamente¹⁵⁰. Sua taxativa afirmação é: “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa; uma **boa vontade**.”¹⁵¹ A pergunta agora é: o que é uma boa vontade? Uma vontade¹⁵² que seja verdadeiramente boa precisa, segundo ele, necessariamente estar desvinculada de qualquer tipo de interesse¹⁵³; seja este interno (uma pré-disposição) ou externo (um pedido de alguém, por exemplo). Observemos as palavras do filósofo: “A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma”¹⁵⁴.

Vontade é definida por Kant em *Metafísica dos Costumes* como “a faculdade do desejo, cujo fundamento determinante – e daí até mesmo o que lhe é

¹⁵⁰ ROHDEN, Valério salienta que “o agir (*handeln*), segundo a representação de leis é uma faculdade exclusiva de entes racionais que se opõe ao simples atuar (*Wirken*) natural de coisas.” Com isso, percebe-se que, como a ação dos objetos na natureza é de ordem puramente mecânica, restando somente, então, ao ser racional finito a possibilidade de agir, conforme completa Rohden, “representando-se leis ou princípios de ação.” (**Interesse da Razão e Liberdade**. São Paulo: Ática, 1981, p. 127)

¹⁵¹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005. BA 1. p. 21 (Grifo do autor)

¹⁵² Segundo RAMOS a vontade é a “faculdade, própria dos seres racionais, de agir de acordo com leis, isto é, segundo a representação de uma normatividade, seja ela causada pela escolha de impulsos de uma vontade sensivelmente afetada (*Willkür*), seja pela escolha de princípios práticos oriundos da autonomia de uma vontade (*Wille*) pura que se apresenta como imediatamente legisladora e se identifica com a razão prática.” (Coação e Autonomia em Kant: as duas faces da faculdade de volição. **ethic@**, Florianópolis, v. 7, n. 1, p. 45-68. Jun. 2008. p. 48)

¹⁵³ A razão possibilita que seus princípios determinem a conduta e se tornem igualmente o seu motivo, o seu interesse, o seu impulso.” (FELLINI, Juliano. O Desenvolvimento Crítico da Vontade em Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 92-102, março. 2008, p. 94)

¹⁵⁴ KANT, Op. cit., BA 3, p. 23

agradável – se encontra na razão do sujeito”.¹⁵⁵ A vontade, portanto, é uma faculdade_ou força racional que permite ao ser humano realizar um determinado fim. Todavia, devemos compreender que, apesar disso, a vontade, no processo de escolha, pode deixar-se determinar por uma série de elementos que são exteriores a ela, que não pertencem a esta mesma razão. Quando assim se sucede, aquela mesma vontade fora determinada de maneira heterônoma. Quando tal determinação exterior *não* ocorre, ela se autodetermina, torna-se autônoma. Sua realidade objetiva é efetivada, o que quer dizer que a vontade, enquanto *boa* vontade, determinada apenas pela razão, é ela mesma a própria *razão prática*, a própria razão moral. Nesse sentido, a vontade é também um fato da razão. Nas palavras de Kant: “A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão pura prática é, numa lei moral, dada por assim dizer *a priori* por um fato (*Faktum*).”¹⁵⁶ Kant utiliza este elemento (o *fato*) na intenção de provar a existência efetiva da moralidade não como objeto sensível das demais ciências, mas tão somente como a própria *consciência* da lei moral. Essa consciência indica uma existência verdadeira que se auto-impõe ao sujeito agente e, tal existência é indiscutível, pois, a razão se autoproclama como legisladora. Diante de uma vontade que quer realizar um ato, cujo princípio que o regula é imoral, a consciência acusa o sujeito agente do erro, e tal sujeito pode, então, fazer sua escolha. É um *fato* a existência, no ser racional, de uma consciência moral que lhe sobressalta ao menor sinal de equívoco na determinação subjetiva de sua vontade. Portanto, neste aspecto específico, por mais que não queira (o sujeito agente) sua consciência lhe diz que tal ato é errado, imoral.

O *fato* da razão se dá pela análise dos juízos proferidos pelos agentes morais acerca da conformidade de seus atos com a lei moral. Kant, por meio de um exemplo, nos demonstra essa análise ao abordar a questão de um falso testemunho em razão de ameaça à sua vida (do sujeito agente). Kant nos afirma que é claro o reconhecimento por parte do obrigado de que algo dentro dele salta e o acusa de falso testemunho (por exemplo) e o impele a agir de modo correto e não cometer o crime por mais que sua vida esteja em jogo. Isso não quer dizer que ele (o obrigado a jurar falsamente) irá fazê-lo, pois, ele não é influenciado única e exclusivamente pela razão. Essa situação serve para nos mostrar que o *fato* da razão está ou deve estar ancorado em juízos, mais

¹⁵⁵ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, p. 62-3

¹⁵⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 96, p. 67-8

precisamente, nos juízos que expressam uma ação moralmente correta, isto deve ser independentemente de uma inclinação qualquer, em fim, da felicidade própria.

O *fato* da razão garante à moral kantiana uma ligação com o chão da vida humana em sua práxis, em sua ação cotidiana. Por meio dele a razão pura prática, a moralidade, não se apresenta apenas como um puro e simples dever-ser, que não tem ligação alguma com a vida diária de cada ser humano, mas sim, como uma inteligência efetiva que é reconhecida de imediato. E se se prova a liberdade, prova-se também a existência efetiva da vontade, como autolegisladora e também a própria lei moral, que se apresenta por meio de sua fórmula, ou seja, por meio do imperativo categórico.

Para Kant, “a vontade não é outra coisa senão razão prática (...), [isto é], a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom.¹⁵⁷” Porém, quando a vontade não se determina necessariamente conforme os ditames da razão, como já visto, ocorre que a sua ação para que tenha uma validação moral precisará ser determinada de modo objetivo, ou seja, a sua máxima (o princípio subjetivo do querer) precisará ser erigida por um princípio objetivo de obrigatoriedade (uma lei dada pela razão) que tem como fórmula um imperativo. Dito de outro modo, se a vontade do sujeito agente tem sua máxima determinada pela razão, mas em contrário ao princípio subjetivo que a determina, à sua máxima, então, aquela determinação torna-se uma obrigação. E toda obrigação tem a característica de trazer um pesar, uma dor em sua realização. Deste modo, o ato é realizado contrariamente aos interesses subjetivos (mais fáceis e agradáveis de ser realizados), todavia, validado moralmente pela presença da determinação objetiva, da lei moral. Citamos o filósofo: “se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão [...], então, as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme as leis objetivas, é obrigação”.¹⁵⁸ Isto porque a razão não é o meio mais indicado e adequado para conduzir nossa vontade na busca da satisfação de nossos desejos sensíveis, para sermos felizes. Pois, a vontade tendo a razão como condutora de seus atos, no tocante à satisfação imediata de nossos desejos, viveria em eterno conflito com aquela, porque para ele (Kant) é claro e óbvio que a razão como condutora de

¹⁵⁷ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 36-7, p. 47 (Grifos do autor)

¹⁵⁸ Ibid. p. 48

nossa vontade não permitirá a esta, muitas vantagens no que toca a satisfação de nossos desejos imediatos.¹⁵⁹

Kant, após analisar o conceito de boa vontade, dirige-se para o conceito de *dever*, pois, segundo ele, este último contém, já em si, o de boa vontade, o que nos leva a concluir que a sua análise (do conceito de dever) nos dará uma melhor compreensão do porque dele identificar a boa vontade como o princípio básico de ação moral da razão do homem simples.

Quando se fala em dever, falamos diretamente de uma obrigação a se cumprir e, desta última, podemos entender que o dever relaciona-se diretamente com as ações. Kant identifica os tipos de ações possíveis: as contrárias àquele; as conformes a ele e as que são tidas por dever. Em relação às primeiras, não há conformidade com o dever, mas sim, contradição com o mesmo. As ações que são praticadas em conformidade ao dever são situadas por Kant em dois grupos distintos, a saber, as que estão em conformidade com o dever, porém, além disto, existindo, não uma inclinação imediata, mas sim, uma espécie de pendor, o que leva o sujeito agente a realizá-la com mais facilidade; o segundo grupo de ações que são conforme ao dever, recebe aquelas ações que o sujeito agente as realiza com uma inclinação imediata, não tendo com isso, dificuldade alguma para realizá-la. Neste sentido, Kant nos cita alguns exemplos que os trazemos para ilustrar, respectivamente, os tipos de ações que são possíveis ao sujeito agente praticá-las e como tais ações que se relacionam diretamente com o conceito de dever.

Ex: I – que o vendedor não eleve os preços diante do inexperiente comprador (conforme ao dever, com intenção egoísta);

II – conservar a vida pelo simples fato de gostar de viver (conforme ao dever e uma inclinação). Os homens conservam sua vida conforme o dever, não por dever;

III – o infeliz que desgosta de sua vida mais a conserva-a, apenas pelo dever de fazê-lo. Nesse caso, então, sua ação tem valor moral¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Deixaremos esse debate para um pouco mais adiante, visto influir diretamente em nossa problemática. Acreditamos que este salto não prejudicará em nada a compreensão da linha que seguimos na busca de compreender nosso objeto de estudo.

¹⁶⁰ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005. BA 9,10,11, p. 27-8

No primeiro exemplo, para Kant, o comerciante que não buscar auferir lucros maiores diante de um sujeito que sabe pouco sobre como realizar uma boa compra e tampouco aquele que, diante de um grande movimento de compradores em seu negócio, não eleva os preços dos produtos também buscando melhores lucros, agem, ambos, apenas em conformidade ao dever. Agora, se o comerciante não eleva seus preços a um determinado comprador por afeição, este seu ato é tido por Kant apenas como movido por um princípio egoísta. No segundo exemplo, Kant observa que é natural ao ser humano gostar de viver e, com isso, todo ato em direção à manutenção de sua existência acaba por ser tido em conformidade ao dever. No terceiro exemplo, Kant utiliza-se do anterior para destacar o que caracteriza uma ação realizada simplesmente por dever. *Preservar a vida em toda e qualquer circunstância é um dever.* Portanto, se a vida já não me agrada mais, não tenho o direito de tirá-la. Devo, por dever, mantê-la até que ela se esvaia por si mesma. Quanto menos predisposições, afinidades ou inclinações para o ato o sujeito agente tiver, muito mais próximo da validação moral está seu princípio de ação. E, além deste, mentir por qualquer que seja o motivo, tirar a própria vida, usar o outro como meio para atingir algum fim particular, são exemplos explícitos de atitudes contrárias ao dever moral.

Portanto, moral aqui está identificado diretamente com a ausência de influências de determinações externas sobre a vontade, sobre a própria máxima que a determina; uma vontade autônoma, de uma vontade que é livre. O *bem* deve ser realizado pelo simples fato de ser bom fazê-lo. Será valorado moralmente somente o ato que for realizado mediante influência única e exclusiva do dever. Nos termos de Kant: “[...] o valor do caráter que é moralmente sem qualquer comparação o mais alto, e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever.”¹⁶¹

Kant nos dá uma segunda proposição que nos ajuda a compreendermos melhor o que ele está tentando fazer ao pôr como característica de um ato moral, um dever-ser. Essa segunda proposição nos diz que “uma ação praticada por dever tem seu valor moral, *não no propósito* com que ela se quer atingir, mas na máxima que a determina”.¹⁶² Ele (Kant) afirma que existe um princípio subjetivo – que eu me dou – que é um princípio do querer e, segundo este a ação moral, é somente quando são subtraídos todos os possíveis móveis e fins que a vontade possa vir a ser influenciada.

¹⁶¹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 11, p. 29

¹⁶² Ibid. BA 13, p. 30 (Grifos do autor)

Isto porque nenhum¹⁶³ móbil sensível pode valorar incondicionadamente, ou melhor, moralmente. Todo este procedimento se faz necessário em virtude de que a própria vontade está posta entre dois princípios: um material e outro formal. Em sua determinação moral¹⁶⁴, o primeiro precisa necessariamente ser eliminado para que se tenha uma ação moralmente válida.

A terceira proposição é uma consequência das duas anteriores e, enlaça, por assim dizer, ambas as definições em um sentimento¹⁶⁵. O único sentimento que é possível, segundo Kant, no que tange a moralidade é o *respeito* pela lei moral.

“*Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*”¹⁶⁶. Segundo Kant, não se pode ter respeito por qualquer objeto que esteja em vista minha ação. É possível até uma inclinação, uma mentira, por exemplo. Posso sentir-me inclinado a aplaudir uma conquista amorosa que fora realizada por meio de sutis mentiras, porém, jamais respeitarei tal resultado e principalmente aquele que a realizou. Esse raciocínio é depreendido do que Kant nos afirma, porque, segundo ele, não se deve respeito ao efeito de uma vontade, como é o caso no exemplo (a vontade de seduzir por meio de

¹⁶³ Segundo PAVÃO “[...] é possível defender, com base nas próprias premissas da filosofia moral kantiana, que as inclinações não retiram o valor moral de uma ação.” (O Papel das Inclinações na Filosofia Moral de Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 7-12, março. 2008, p. 7) Este comentador busca defender que em Kant não existem elementos probatórios suficientes para se afirmar que a ética kantiana visa à eliminação total de todas as inclinações. Além disso, o mesmo defende em seu artigo que há uma possibilidade para valorar moralmente ações que tenham em sua determinação algum tipo de inclinação, pois, segundo ele “[...] do fato de se negar valor moral às ações *por* inclinações não se segue que todas as ações *com* inclinação sejam destituídas de valor moral.” (op. cit., nota 8, p. 11) Di NAPOLI e NUNES concordam com PAVÃO no tocante a uma possível relativização do conceito do que seria moralmente válido enquanto ação moral. Eles afirmam: “segundo Kant (2001) [FMC], as ações realizadas *conformes* o dever, tendo como objetivo a satisfação de uma inclinação sensível também seriam dotadas de algum valor, mas aqui elas teriam um tipo diferente de valor, algo como mera aprovação.” (A Questão do Conflito de Deveres no Sistema Ético kantiano. **Ethic@**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 187-210, dez. 2009.2009, p. 189)

¹⁶⁴ Segundo FELLINI “Kant quer demonstrar que fundamentos não-rationais não possuem consistência interna, não são necessariamente obrigatórios e nem universais em sua aplicação.” (O Desenvolvimento Crítico da Vontade em Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 92-102, março. 2008.2008, p. 94)

¹⁶⁵ ESTEVES afirma que Kant rejeitou a *moral sense theory*, ou teoria do sentimento moral, que segundo ele (o comentador), buscou responder às questões do “critério de correção moral de uma ação, i. e. a pergunta pelo *princípio de avaliação* da conformidade de uma ação à moralidade” e “[...] o motivo unicamente capaz de levar à execução de ações dotadas de autêntico valor moral” e, Kant teria rejeitado tal teoria, visto que, como os “sentimentos não passam de expressões contingentes das condições particulares de um sujeito, um juízo baseado não pode corresponder àquela pretensão de validade necessária e universal que ligamos com nossos juízos morais cotidianos.” (A Teoria Kantiana do Respeito Pela Lei Moral e da Determinação da Vontade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 75-89. 2009, p. 75-6) Entretanto, Galeffi aponta para a adesão de Kant à citada teoria, segundo ele (Galeffi), em função “[...] da sua íntima convicção acerca da impossibilidade de construir, com absoluta certeza, um sistema de princípios teóricos do qual fosse derivar um sistema de preceitos morais.” (A **Filosofia de Immanuel Kant**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986. (Coleção Cadernos da UNB), p. 118)

¹⁶⁶ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 14, p. 31 (Grifos do autor)

mentiras), mas somente ao princípio e que este seja livre de toda e qualquer influência externa ou inclinação.

Para Kant, somente “pode ser objeto de respeito e, portanto, mandamento, aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação, mas, o que a domina ou que pelo menos a exclui do cálculo na escolha¹⁶⁷.” Por esta citação, percebe-se que não há espaço para a influência de qualquer que seja a inclinação na moral kantiana, no que tange a valoração moral, pois, dominar a inclinação, é dizer o que ela pode ou não e, no caso da moral de Kant, ela (a sensibilidade) nada pode.

Ora, na medida em que uma ação moralmente válida e como tal exclui de si toda e qualquer influência de móveis sensíveis, restará no aspecto objetivo, somente a lei e no subjetivo, somente o puro respeito pela lei moral¹⁶⁸. O que nos leva à conclusão de que

o valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera [...] nada senão a *representação da lei* em si mesma, que, *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual já se encontra presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não se deve esperar somente do efeito da ação¹⁶⁹.

A moral kantiana funda-se no dever. Não abre mão do seu princípio essencial que é o querer íntimo do sujeito agente e não possibilita afirmar um ato como moral relativamente. Na teoria ética de Kant, o que não é moral ou é *legal*, ou imoral, ou seja, ou é conforme o dever ou, então, totalmente contrário a este. E o que tem um valor (certamente relativo) são as inclinações¹⁷⁰, pois seu valor estar sempre a depender do julgamento subjetivo de cada sujeito agente.

¹⁶⁷ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 14, p. 31

¹⁶⁸ ESTEVES (A Teoria Kantiana do Respeito Pela Lei Moral e da Determinação da Vontade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 75-89. 2009, p. 76), aponta para “ações moralmente obrigatórias” como aquelas que estão dentro da exigência kantiana para a valoração moral, sendo as que os “motivos ou princípio possuem uma validade universal e necessária da própria lei moral.” A questão que levantamos é: há em Kant (em sua filosofia prática) espaço para uma ação moral que não se funda no dever? Não estará esquecendo o comentador da diferença entre uma ação legal e uma ação moral? Na qual a primeira se caracteriza por ser conforme ao dever, ou seja, realizada em acordo com a lei, porém, influenciada por uma inclinação. E a segunda tão-somente pelo dever, sem presença alguma de inclinações sensíveis ou mesmo internas.

¹⁶⁹ KANT, Op. cit., BA 15-16, p. 31-2 (Grifos do autor)

¹⁷⁰ Ibid. BA 65, p. 68

3.2 O Sentimento Moral

Por que Kant atribui como um dos determinantes do valor moral de um ato, um sentimento, visto que anteriormente ele já afirmara a necessidade de se eliminar todo e qualquer tipo de inclinação ou afecção? A pergunta é válida e pertinente, pois o respeito é um sentimento e o próprio Kant, em questão, tem consciência disto. Porém, enquanto critério de fundamentação moral, não é o respeito um sentimento qualquer oriundo das paixões humanas, das vontades ou desejos do coração humano. Tem ele (o dever) sua gênese na própria razão e não em uma influência externa a esta.

O sentimento de respeito para com uma ação moral surge no instante do reconhecimento de algo que determina sua vontade imediatamente como lei e, como tal, força-nos a aceitá-la, a cumpri-la. Esse sentimento (que é racional) quer dizer tão-somente que sua vontade se põe submissa a uma lei que não nasceu de nenhuma determinação exterior ou com um fim qualquer¹⁷¹. Uma de suas características é o dano¹⁷² que ele causa ao amor próprio do sujeito agente. Ora, se para uma ação moralmente válida o agente moral precisa ser determinado exclusivamente por uma vontade boa, ou seja, se têm ele que deixar de lado os seus desejos pessoais, materiais, suas tendências imediatas que possam lhe impulsionar a realizar a ação mais prontamente, então, necessariamente terá de fazer uma escolha entre agir deixando de

¹⁷¹ FELLINI (O Desenvolvimento Crítico da Vontade em Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 92-102, março. 2008, p.100), nos afirma que: “com o sentimento de respeito, temos a possibilidade de um aliado sensível contribui para a determinação da vontade pela razão, o que não implica contradição, visto que é produto dela mesma.” Como é possível um elemento sensível ser oriundo do inteligível? Nossa razão é criadora, sim, mas tão somente no âmbito da idéia. Apenas Deus (aceitemos a possibilidade de sua existência) tem prerrogativa de ser o inteligível capaz e, efetivamente é, de criar no sensível. Entendemos que o respeito é necessariamente um objeto da razão, e, como tal, pode ou não se manifestar fenomenicamente (enquanto reação física, caricaturada) do e no próprio sujeito agente, pois, devemos lembrar que, para Kant, o espírito do sujeito agente inevitavelmente se sente humilhado diante do exemplo moral de alguém que na aparência cotidiana, no dia a dia social é tido por ele como inferior. Neste sentido a tese de que o respeito “é a manifestação fenomênica de uma razão pura prática efetivamente atuando no ser racional finito” (Ibid.) também não se sustenta, pois, é sempre possível que o orgulho se sobreponha, aparentemente, ao constrangimento sofrido, sendo, no entanto, dilacerado internamente. E em nosso auxílio CRAMPE-CASNABET afirma que “o respeito é um sentimento de *status* inédito: ele é discernível *a priori*; nesse aspecto implica uma necessidade um sentimento intelectual.” (*Kant: uma revolução filosófica*. Tradução de Lucy Magalhães e revisão técnica de Júlio Cesar Ramos Esteves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994., p. 77) Javier Herrero (*Religião e História em Kant*. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991. Coleção Filosofia: 16, p. 35) destaca que Kant “chama à lei de ‘sentimento moral’”, entretanto, ele destaca que este fato não implica em hipótese alguma que “para fundamentação da moral se invoque agora um princípio sensível.” (Ibid.)

¹⁷² FELLINI nos lembra que o respeito é efeito da ação da lei moral sobre a vontade humana e, esse efeito é oposto da humilhação que aquela causa ao amor-próprio, que é negativo portanto respeito é “um sentimento positivo[...]” que a lei moral infunde no agente. (O Desenvolvimento Crítico da Vontade em Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 92-102, março. 2008, p.100)

lado seus interesses, o que parece que irá lhe trazer certo “desconforto” ou, então, agir seguindo única e exclusivamente àquelas suas tendências, inclinações ou desejos. Desse segundo modo, já sabemos que, para Kant, não haverá possibilidade de valoração moral da ação. Por conseguinte, conforme o próprio filósofo no diz, “o *objeto* do respeito é, portanto, simplesmente a *lei*, quero dizer, aquela lei que nos impomos *a nós mesmos*, e, no entanto, como necessária em si”.¹⁷³

Na citação antecedente, Kant nos diz claramente que lei é essa, que mesmo sem considerar seus efeitos futuros, tenho que me curvar, pois ela determina minha vontade de agir e, nessa determinação, torna-se efetivamente boa. Esta lei só nos poderia ser dada por nós mesmos, haja vista que fora eliminada toda e qualquer possibilidade de influência externa e interna no que tange à ação moralmente válida. Dessa forma, resta somente que minha ação esteja em conformidade com um princípio universal de ação, ou seja, apenas a autodeterminação. Esta deve se fundar na ideia de que todos devem agir pelo mesmo princípio, princípio este que determino no momento de minha decisão em relação à escolha do ato. Nos termo de Kant:

Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos [...], nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é, devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*. Aqui é, pois, a simples conformidade à lei em geral [...] o que serve de princípio à vontade, e também o que tem de lhe servir de princípio¹⁷⁴.

Portanto, na intenção de identificar o que me garante a consecução de uma boa ação, uma ação moralmente válida, devo perguntar-me se posso querer que a máxima escolhida por mim como princípio determinante de minha ação possa ser adotada por todos os demais seres humanos como o princípio que também determina as suas ações. Caso minha resposta seja positiva, tenho uma máxima moral; caso contrário, devo necessariamente rejeitá-la. E como saber se esta máxima é moralmente válida? A resposta é dada por meio do imperativo categórico.

3.3 O Imperativo Categórico

Um imperativo é uma fórmula porque condensa em si a representação de uma lei que é o princípio objetivo da ação que obriga a vontade a agir. Em MC, Kant

¹⁷³ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, nota: BA 16, p. 32 (Grifos do autor)

¹⁷⁴ Ibid. BA 17, p. 33 (Grifos do autor)

define imperativo como “uma regra cuja representação torna necessária uma ação que é subjetivamente contingente e assim representa o sujeito como aquele que deve ser constrangido (compelido) a conformar-se à regra.”¹⁷⁵ Isto, mister se faz porque se a vontade fosse boa em si mesma, estaria, necessariamente, ligada as leis objetivas, o que significa dizer que não poderíamos atribuir-lhe obrigação. Com isso, Kant nos diz que uma vontade santa, divina, não é passível de coerção, não se submete a imperativos. O que reforça, nas palavras do próprio Kant, que “os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional e da vontade humana por exemplo.”¹⁷⁶ O imperativo tem a função de mostrar a relação que há entre uma lei objetiva e a vontade que é constitutivamente subjetiva e, por isso, não é determinada por aquela lei.¹⁷⁷

Os imperativos enquanto princípios imperativos ordenam de dois modos, a saber, hipoteticamente ou categoricamente. Os primeiros se relacionam com ações que tem um fim específico; uma ação que será meio para se chegar a algo diferente dela mesma. Os categóricos nos representam um ato que é em si mesmo objetivamente necessário, isto é, esta ação não tem um fim a não ser ela mesma e não é meio para se chegar a nenhum outro objeto. Devo ser honesto não para ser reconhecido e/ou agradecido como tal, mas sim, porque devo ser.

Por meio dele, podemos identificar qual ação é necessariamente boa e apta a ser realizada sem riscos na valoração moral. Já no caso do hipotético¹⁷⁸, toda ação será boa se tiver uma intenção possível ou mesmo real. Quando a intenção fica apenas no âmbito da possibilidade, o seu princípio é visto por Kant como problemático. Quando

¹⁷⁵ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, p. 65

¹⁷⁶ Id. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 39, p. 49

¹⁷⁷ Segundo WOOD, um princípio que normatiza as ações dos indivíduos precisa está isento de toda e qualquer espécie de condicionalidade para ser visto e aceito como categórico. Dito em suas palavras: “um princípio racional (ou imperativo) que guie nossas ações será ‘categórico’ se sua validade não for condicionada com vistas à realização de algum fim ao qual sirva como meio.” (*Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra e consultoria, supervisão e revisão técnica de Valério Rohden. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 160) RAMOS contribui com WOOD na medida em que afirma que o imperativo categórico só age sobre uma vontade que não seja santa. Ou seja, “a lei prática só toma a forma de um imperativo para uma vontade que não é santa, ou seja, para uma vontade que não é determinada unicamente pela razão, mas pode também ser ‘patologicamente afetada’ pela sensibilidade.” (*Coação e Autonomia em Kant: as duas faces da faculdade de volição. ethic@*, Florianópolis, v. 7, n. 1, p. 45-68. Jun. 2008, p. 58)

¹⁷⁸ CRAMPE-CASNABET salienta que o imperativo hipotético “... está na base de toda teoria e de toda prática que se dedicam a adaptar meios afins, está no princípio de toda prática empírica, de todo maquiavelismo possível, seu lugar é o da eficácia, é estranho à ética.” (*Kant: uma revolução filosófica*. Tradução de Lucy Magalhães e revisão técnica de Júlio Cesar Ramos Esteves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.1994, p. 73)

passa para o âmbito da própria realidade, o princípio que a rege é assertórico-prático. Já o imperativo categórico vale incondicionalmente como um princípio apodítico – indubitável (moral).

Por essa análise, Kant identifica que os princípios que norteiam nossas ações são em número incontável. E isso vale para nossas ações em todos os campos do saber: nas ciências empíricas, no âmbito político-social, na cultura, na arte, etc.

Quando a preocupação se volta para saber “tão-somente o que se tem de fazer para alcançar-la”¹⁷⁹, almejar a finalidade proposta, o fim almejado ao término do caminho, a ação que serve de meio para tal conquista tem como princípio determinante um imperativo hipotético de destreza. Estes indicam o *como se fazer* para se chegar ao objetivo. São imperativos que se assemelham as habilidades técnicas como capacidade de resolver problemas. Agora, um imperativo que dá uma ação como necessária para a consecução de um fim que é desejado pelo próprio agente é denominado por Kant de assertórico. Até na escolha dos meios adequados (prudência) para atingir um fim que se é naturalmente propenso é tido como hipotético, pois, segundo ele, “a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção.”¹⁸⁰

Para Kant, somente se o princípio não se basear em “nada”, em nenhuma intenção intermediária para alcançar um fim específico, é que ele receberá o status de categórico, ou seja, o imperativo categórico não se baseia em nenhuma condição, intenção ou comportamento para atingir algum fim, mas se relaciona “com a forma e o princípio da ação de que ela mesma deriva; o essencialmente bom na ação reside na disposição (intenção) seja qual for o resultado. Este imperativo pode chamar-se o imperativo da **moralidade**.”¹⁸¹

O querer, na base dos princípios expostos acima, pode ser diferenciado claramente mediante o grau de obrigação que cada um impõe à vontade. Kant, na intenção de deixar clara esta demarcação, especifica respectivamente a destreza, a prudência e a lei como regras, conselhos e mandamentos da moralidade. Também poder-se-ia fazer a identificação dos imperativos da destreza de técnicos, em associação com a arte; aos imperativos da prudência ou assertóricos podemos chamá-los também de pragmáticos por se relacionarem diretamente com o bem-estar do agente; e aos

¹⁷⁹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 41, p. 51

¹⁸⁰ Ibid., BA 43, p. 52

¹⁸¹ Ibid. (Grifo do autor)

imperativos categóricos morais; visto se relacionarem “à livre conduta em geral, isto é aos costumes¹⁸², (*Sittlichkeit*¹⁸³).

O problema agora é identificar como surgem os imperativos. A pergunta é: “como são possíveis todos esses imperativos? Para Kant, o que importa é identificar a possibilidade de se pensar uma vontade como objetivamente determinada ao cumprimento de um dever que é dita na formulação do imperativo. Nessa investigação, ele não se prende a examinar detalhadamente os imperativos da destreza, pois quem quer o fim, necessariamente, também quer os meios, sendo, portanto, uma proposição analítica, visto que, no meu próprio ato de querer um determinado objeto já é pensado também o modo como fazer para alcançá-lo. Aos imperativos da prudência, Kant afirma que eles coincidem relativamente com os da destreza, isto porque no tocante à consecução de fins que se direcionam para o bem-estar humano não é fácil se dizer com certeza quais elementos propiciam universal e necessariamente este bem-estar. Portanto, não há possibilidade de ordenamento (de dar uma ordem), de proferir uma sentença que diga como um ser racional finito, o ser humano, por exemplo, deva agir para se sentir bem plenamente. Outro problema para a objetivação dos imperativos da prudência é que eles são, necessariamente, retirados da experiência o que leva à necessidade de um número também incontável de objetos que possam possibilitar um bem-estar pleno ao indivíduo.

Nesta linha de pensamento, segundo Kant, somente o imperativo categórico é plausível de busca de solução, pois, por possuir uma necessidade objetiva e validade abrangente à categoria do todo. Ele precisa ter sua realidade objetiva demonstrada, por isso, deve-se buscar identificar se há verdadeiramente tal existência ou se ele também não se esconde por detrás de um imperativo hipotético. Então, só resta um espaço de busca para tal imperativo, a saber, o *a priori*. Isto é preciso porque, como princípio moral, não se permite ser determinado externamente pela experiência o que acaba por dificultar a investigação.

Portanto, a fundamentação do imperativo categórico é algo que não pode ser realizada de modo empírico, pois nunca houve um só exemplo de uma ação que tenha sido realizada única e exclusivamente baseada na lei moral, visto que, jamais poderemos

¹⁸² KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005. BA 44, p. 53

¹⁸³ HÖFFE (*Immanuel Kant*. Tradução de Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.) faz essa identificação e ponderação na passagem 9.1 da sua referida obra, na qual analisa a possibilidade em que o conjunto de hábitos humanos nascidos em uma comunidade ganha valor de determinação moral.

afirmar com certeza as reais intenções do agente. Desta forma, a fundamentação só poderá ser feita “*a priori*”. E, além disso, Kant entende que o imperativo categórico expressa uma proposição muito específica, a saber, uma proposição *sintética-prática a priori*.

Temos primeiramente que os imperativos hipotéticos são verdadeiramente princípios da própria vontade, porém, não leis desta. Em segundo lugar, para Kant, a proposição que enuncia um imperativo moral possui uma grande dificuldade de ser demonstrada porque ela é (como já dito) sintético-prática *a priori*¹⁸⁴, ou seja, uma proposição que enuncia um tipo de saber, um objeto de conhecimento, uma produção de conhecimento que se direciona para a prática, mas que é dada anteriormente a esta mesma prática. Dito de outro modo, é sintética por se direcionar para a necessidade da promoção da lei moral, pois apenas a lei moral não garante a moralidade e, desta forma, é mister que o ser racional aja e, por meio de sua ação, promova a moralidade. É prática em virtude de se dirigir a uma dada ação do ser racional finito; e, *a priori*, porque não é concebida após algum tipo de experiência ou mesmo de sentimentos subjetivos, mas tão somente pela própria razão.

Para realizar a demonstração¹⁸⁵ da efetividade do imperativo categórico, parte Kant da rápida compreensão que se tem ao se pensar diretamente sobre tal imperativo e o que ele contém de imediato. Todo imperativo contém uma ordem, mas somente o moral tem uma ordem ética que deve ser cumprida incondicionalmente. *Necessariamente* contém um imperativo categórico apenas a lei moral de ação. Como princípio determinantemente moral, tem consigo a *representação* da lei que determina subjetivamente a vontade, ou seja, a máxima que se conforma com a lei. Além dessas duas características do imperativo moral, resta somente o princípio de universalidade¹⁸⁶ que toda lei que se quer moral precisa necessariamente resguardar consigo. O imperativo categórico nos representa justamente todas essas características do princípio de moralidade, sendo estas impossíveis de serem encontradas a partir da sensibilidade.

¹⁸⁴ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 49-50, p. 56-7

¹⁸⁵ Segundo BECKENKAMP, “[...] o problema principal da fundamentação kantiana da moral não reside na formulação do imperativo da moralidade, mas em sua demonstração.” (A Moral Como Problema em Kant. *Dissertatio*, Pelotas, n. 26, p. 127-135. 2007. p. 134)

¹⁸⁶ Cf. O ponto 3. “A capacidade de universalização como critério de validade de normas” de Manfredo Oliveira In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo. Kant e o ético enquanto auto-emancipação do homem. In: _____. *Ética e Sociabilidade*. 3ª. ed. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção filosofia: 25)

Portanto, o imperativo moral, limita-se à abrangência universal de sua proposição que se funda na necessidade da máxima conforme a lei¹⁸⁷. E dessa forma, ele identifica por meio da *obligatoriedade objetiva* a validade de imperativo e, por meio da categoria de “*universalidade*”, prova seu caráter categórico.

3.4 A Lei Moral

A fórmula que expressa o imperativo categórico é somente uma, a saber: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*”¹⁸⁸ A ação deve ser realizada de acordo com uma máxima determinada, ou seja, que o elemento que me conduz a ação também possa fazer com que todos os demais indivíduos ajam mediante tal princípio. Na observância de que a universalidade da lei pela qual determinados efeitos são produzidos, Kant vê a possibilidade de exprimir o imperativo da moralidade na seguinte sentença: “*age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*”¹⁸⁹.

Nestas duas formulações, Kant analisa o princípio da moralidade somente pelo prisma da formalidade. O princípio universalidade, o critério formal (e é formal porque necessariamente abstrai todos os fins subjetivos)¹⁹⁰, permite a Kant identificar critérios válidos para todo e qualquer ser racional finito que almeja o *status* de moral, à sua ação. Ocorre a violação da lei moral quando a máxima não puder ser tida como uma lei universal. E o imperativo é um *mecanismo-teste* para verificar se a máxima está ou não sendo violada e também a validade desta mesma máxima.

Este critério fora utilizado por Kant em quatro exemplos com a intenção de verificar a validade moral das máximas em questão. Transcrevemos quase que literalmente a argumentação. Fizemos alguns cortes que achamos necessários e que não dificultam em nada a compreensão dos argumentos e a refutação de Kant aos mesmos.

¹⁸⁷ É a lei moral, segundo WALKER, “conhecida por nós não pela experiência, mas pela razão. Ela nos obriga a agir ou a nos abster de agir, simplesmente em razão de que a ação é exigida pela lei, ou proibida por ela. Ela é um ‘imperativo categórico’: nem sua autoridade, nem seu poder de nos motivar são derivados de outra parte senão dela mesma.” (**Kant**: Kant e a lei moral. Tradução de Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Editora UNESP, 1999. p. 7 – Coleção grandes filósofos)

¹⁸⁸ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 52, p 59 (Grifos do autor)

¹⁸⁹ Ibid., BA 53, p. 59 (Grifos do autor)

¹⁹⁰ Ibid., BA 64, p. 67

Os exemplos que se seguem mostram a classificação primeira que ele faz na identificação dos deveres, a saber, em perfeitos e imperfeitos.

I – Uma pessoa, por uma série de desgraças, chegou ao desespero e sente tédio da vida [...] a sua máxima, porém, é a seguinte: Por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida, prolongando-se, me ameaça-me mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la. [...] aquela máxima não poderia de forma alguma dar-se como lei universal da natureza, e, portanto, é absolutamente contrária ao princípio supremo de todo dever.¹⁹¹

A negativa de Kant funda-se na compreensão de que uma lei da natureza que tenha como princípio um elemento que suscite a sua conservação¹⁹² e que sirva também para promover o seu fim se auto-contradiz.

II – Uma outra pessoa vê-se forçada pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Sabe muito bem que não poderá pagar, [...] sua máxima de ação seria: Quando julgo está em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá. Este princípio do amor de si mesmo [...] pode estar de acordo com todo o meu bem estar futuro; mas a questão agora é saber se é justo. [...] que aconteceria se a minha máxima se transformasse em lei universal? Vejo imediatamente que ela nunca poderia valer como lei universal da natureza e concordar consigo mesma, mas que, pelo contrário ela se contradiria necessariamente.¹⁹³

A negativa se mostra na impossibilidade de uma lei que permite a universalização de um princípio de se fazer uma falsa promessa somente para se sair de uma determinada situação adversa, pois tal ato impossibilitaria a própria promessa e a consecução de sua finalidade¹⁹⁴. Entendemos que se trata especificamente da eleição de uma máxima à categoria de lei moral, portanto, universal, e, dessa forma, para a harmoniosa convivência social das pessoas, não se pode admitir o reconhecimento como válido de uma regra que tem como princípio enganar o outro quando do fechamento de um acordo ou no empenhar da palavra dada.

¹⁹¹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 54, p. 60

¹⁹² WALKER (op. cit. p. 37) afirma que neste caso específico o argumento aduzido por Kant não é necessariamente “contra o suicídio”, assim também como o argumento contra as falsas promessas não era diretamente contra estas. Segundo este comentador os argumentos de Kant, expostos nos quatro exemplos buscam apenas deixar claro que “uma máxima particular deve estar errada e razão de que, se ela fosse correta para mim, ela teria de ser correta para cada um e que isso leva a uma incoerência.” Todavia, reafirmamos que Kant, com tais exemplos, busca demonstrar que o imperativo categórico testa nossas máximas subjetivas buscando dar a elas uma objetividade, e que quando a vontade rejeita este crivo da razão corre o risco de estar a contribuir para a consecução da desordem na convivência social, pois, o não reconhecimento do que é certo e válido de modo universal conduz à imoralidade, à injustiça, à invasão do espaço da liberdade do outro.

¹⁹³ KANT, loc. cit.

¹⁹⁴ WALKER afirma que a conclusão de Kant está totalmente correta, pois, segundo ele [Walker], neste caso, “não há contradição sem uma suposição empírica de que as pessoas não continuarão confiando em promessas mútuas, a despeito de elas nunca serem cumpridas”. (op. cit., p. 36)

III – Uma terceira pessoa encontra em si um talento natural que, cultivado em certa medida, poderia fazer dele um homem útil sob vários aspectos. Mas encontra-se em circunstâncias cômodas e prefere ceder ao prazer a esforçar-se por alargar e melhorar as suas felizes disposições naturais. [...] vê que na verdade uma natureza com uma tal lei universal poderia ainda subsistir [...], mas não pode **querer** que isto se transforme em lei universal da natureza ou que exista dentro de nós por instinto natural¹⁹⁵.

Isto porque todo ser racional busca o desenvolvimento de suas faculdades que lhe possibilitam a consecução de várias finalidades. O não caminhar, neste sentido, configura-se uma ação contrária ao dever, pois verdadeiramente, tal lei, caso aceita por todos, acabaria por impossibilitar o desenvolvimento “natural” da própria humanidade.

IV – Uma quarta pessoa, que vive na prosperidade ao mesmo tempo que vê outros a lutar com grandes dificuldades... pensa: Que é que me importa? [...] eu nada lhe tirarei dela e nem sequer o invejarei; mas contribuir para o seu bem-estar ou para o seu socorro na desgraça, para isso é que eu não estou! (...) Embora seja possível que uma lei universal da natureza possa subsistir segundo aquela máxima, não é, contudo, possível **querer** que um tal princípio valha por toda a parte como lei natural. (...) tal lei natural nascida da sua própria vontade, roubaria a si mesma toda a esperança de auxílio que para si deseja¹⁹⁶.

O ponto central para Kant, nessa questão, é que devemos compreender que se queremos¹⁹⁷ uma lei moral e sua efetividade “temos que *poder querer* que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: este é o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral.”¹⁹⁸

Após analisar a fórmula geral e sua variação, no tocante à validade da máxima, no que respeita à universalidade e necessidade da mesma, e de testá-la nos exemplos expostos, Kant se questiona a cerca da necessidade da validade do julgamento por aquelas máximas. E perguntando se é ou não uma lei necessária, para todo e qualquer ser racional julgar as ações por máximas tais que se possa também querer que as mesmas devam servir de leis universais, Kant nos afirma que se tal lei existe, só pode ser no sentido de uma conexão imediatamente necessária “[...] ao conceito de vontade de um ser racional em geral.”¹⁹⁹

Kant compreende que a vontade é tida como a faculdade que se autodetermina e que é capaz de agir conformemente a representação de leis, sendo estas

¹⁹⁵ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 55, p. 61

¹⁹⁶ Ibid., BA 56, p. 61-2 (Grifos do autor).

¹⁹⁷ Nos dois últimos exemplos o ponto central é o “querer”, mas como bem salienta WALKER, não é qualquer querer, mas sim, um querer que é “desejar racionalmente.” (op. cit. p. 39) E esse querer só será bem desenvolvido no texto da *Metafísica dos Costumes* quando falar sobre os fins que são também deveres, a saber, a própria perfeição de cada um e a felicidade dos outros.

¹⁹⁸ KANT, Op. cit., BA57, p. 62 (Grifos do autor)

¹⁹⁹ Ibid., BA 62, p 66

auto-impostas. Tudo que determina àquela (a vontade) de modo objetivo é um fim, um t́elos para a mesma. Se a finalidade for dada pela pŕpria razˆo a si mesma deverˆa ser vˆalida necessariamente para todo e qualquer ser racional; portanto, um fim objetivo da vontade, dado por ela a si mesma, vale necessariamente para toda vontade racional.

Para Kant, se admitirmos que haja algo “*cuja existˆencia em si mesma tenha um valor absoluto e que, como fim em si mesmo, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e s3 nela ́ que estarˆa a base de um poss3vel imperativo categ3rico, quer dizer, de uma lei prˆtica.*”²⁰⁰ O homem e todo ser racional ́ um fim em si mesmo e sua existˆencia ́ fim em si mesma, pois deve em toda sua a3ˆo “se” e ser considerado, nˆo como um meio, mas sempre como um fim. Essa compreensˆo o faz argumentar em favor de uma liberta3ˆo das influˆencias de toda e qualquer inclina3ˆo, de todo e qualquer desejo patol3gico. Diz-nos ele dessa forma: “as pr3prias inclina3ˆoes, por3m, como fonte das necessidades, estˆo longe de ter um valor absoluto que as torne desejˆaveis em si mesmas, que, pelo contrˆrio, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas”²⁰¹, pois tem um valor relativo e dependente do fim atribu3do ao objeto que ́ fruto de nossas a3ˆoes.

Os princ3pios prˆticos que se baseiam em determinados *m3biles*²⁰², em fins puramente subjetivos e que por meio da a3ˆo produzem algum tipo de satisfa3ˆo sˆo denominados *materiais*. O princ3pio prˆtico moral e um imperativo categ3rico nˆo podem se basear em princ3pios prˆticos materiais, o que leva Kant a identificar ˆa necessidade de se pensar a natureza como sendo racional e existindo por si mesma. Entˆo, se existem um princ3pio moral e um imperativo categ3rico, ambos precisam ser de tal forma que,

da representa3ˆo daquilo que ́ necessariamente um fim para toda a gente, porque ́ *fim em si mesmo*, fa3a um princ3pio *objetivo* da vontade, que possa, por conseguinte, servir de lei prˆtica universal. O fundamento deste princ3pio ́: *A natureza racional existe como fim em si.*”²⁰³

Isso produz uma segunda formula3ˆo do imperativo que se direciona especificamente para a validade da pessoa humana em particular e no geral como fim em si mesma. Eis a segunda f3rmula do imperativo: “*Age de tal maneira que uses a*

²⁰⁰ KANT, Immanuel. *Fundamenta3ˆo da Metaf3sica dos Costumes*. Tradu3ˆo de Paulo Quintela. Lisboa: Edi3ˆoes 70, 2005, BA 64, p. 67-8

²⁰¹ Ibid., BA 65, p. 68

²⁰² Ibid., BA 64, p. 67

²⁰³ Ibid., BA 66, p. 69 (Grifos do autor)

*humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.*²⁰⁴»

Kant ressalva que nem este último princípio (da humanidade), e tampouco o de uma natureza geral, que é fim, em si mesma, foram deduzidos da experiência. Isto primeiramente pela categoria de universalidade (nenhuma experiência consegue abarcar a totalidade dos eventos), em segundo lugar, porque este fim, a que a humanidade se destina não é subjetivo, mas ao contrário, deve ser entendido como uma regra que limita todos os fins subjetivos.

Ele, dessa análise deriva uma terceira formulação do imperativo ao perceber que

[...] o princípio de toda legislação prática reside *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que a torna capaz segundo o primeiro princípio de ser uma lei (sempre lei da natureza); *subjetivamente*, porém, reside *no fim*; mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade [...] quer dizer a idéia *da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal.*²⁰⁵

Portanto, a terceira formulação do imperativo categórico se dirige diretamente para a vontade que se vê como universal e autora de sua própria lei²⁰⁶. Este princípio não aceita nenhuma máxima que não seja capaz de existir conjuntamente com uma lei universal dada pela própria vontade, o que leva à conclusão de que essa vontade, quando boa, estar atrelada à lei, a tal ponto que ela mesma se torna sua legisladora.

A máxima é o princípio de ação que o agente reconhece como seu. Ela contém “a maneira pela qual as pessoas conduzem o todo de sua vida em relação a determinados aspectos fundamentais da vida e da convivência”.²⁰⁷ E para a sua valoração moral é necessário a possibilidade da validade universal. Essa exigência só é possível porque Kant parte do princípio de que todo ser racional deve ser pensado como dotado de uma vontade que decide baseada em máximas e que a sua razão lhe impõe

²⁰⁴ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 66, p. 69

²⁰⁵ Ibid. BA 70, p. 72 (Grifos do autor)

²⁰⁶ GALEFFI (Op. cit., p. 159) nos diz que dessa forma, “[...] *todo ser racional com fim, em si, deve poder considerar a si mesmo, em relação a todas as leis em relação às quais possa estar por acaso submisso, ao mesmo tempo como universal legislador.*” Isto ele afirma, porque é na característica da máxima do sujeito agente, de se tornar uma lei universal, que reside a sua distinção de ser fim em si mesmo.

²⁰⁷ HÖFFE, Op. cit., p. 204

por meio do imperativo, da lei moral o que é correto e válido moralmente, passível de escolha por todo ser racional finito.

Pelo critério de universalização, a máxima é submetida ao teste de validade, no qual, primeiramente ela deve indicar um dever perfeito e, dessa forma, não entrar em contradição com uma lei universal dada. O segundo teste avalia se a máxima escolhida pelo agente particular pode também ser escolhida pelas demais pessoas sem que haja contradição com a lei universal. Portanto, pela formulação do imperativo categórico, testa-se a máxima que orienta a vontade em sua escolha.

Em a CRPr, Kant retoma o conceito de máximas e dessa vez, vai além da rápida definição dada na FMC. Naquela obra, as máximas são entendidas como princípios práticos, a saber, “proposições que contêm uma determinação geral da vontade²⁰⁸”. São consideradas máximas quando esses princípios são tidos como válidos pelo agente apenas para si. Por esse critério, as máximas são somente em âmbito subjetivo, pois, no objetivo os princípios práticos se direcionam necessariamente para todo e qualquer ser racional. Em MC, ele as define como “um princípio subjetivo de ação, um princípio que o próprio sujeito converte em sua regra (como ele deseja agir).”²⁰⁹

Assim como na Crítica Teórica, na Prática, Kant também procede de modo analítico em busca do princípio moral e de sua fundamentação. Sua primeira observação diz que se admitirmos que a razão pura contem em si algum fundamento prático (que seja suficiente para determinar a vontade), teremos necessariamente que admitir que existem leis práticas. Caso não seja possível tal admissibilidade, teremos somente máximas, mas não leis.

Como altamente perceptível, o imperativo não nos diz como devemos agir em situações específicas,; ele tão-somente nos permite avaliar os princípios que determinam nossas escolhas, nossos atos e nos mostra se agimos livremente ou não.

²⁰⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, A 35, p. 29

²⁰⁹ Id. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, p. 68

3.5 Autonomia e Liberdade

Como vimos, as bases da moralidade do ser humano encontram-se inicialmente na vontade²¹⁰ que se autodetermina, isto é, autônoma. Seu princípio básico é escolher de tal modo que as máximas determinantes dessa vontade estejam no querer, simultaneamente como uma lei de validade universal. Kant é taxativo ao afirmar que o “princípio de autonomia é o único princípio da moral.”²¹¹ Quando a ação é influenciada por elementos sensíveis ao invés de autonomia tem-se heteronomia que surge, exatamente, segundo Kant,

quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos²¹².

Portanto, em hipótese alguma teremos como fundamento moral um princípio heterônomo, mas tão somente princípios de autonomia²¹³ podem fundamentar ações morais, justamente porque são livres. E dessa forma, a liberdade é a pedra fundante e fundamental de toda e qualquer moralidade de um ser racional finito.

No prefácio da segunda Crítica, Kant afirma que

o conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa [...], [inclusive os conceitos de Deus e imortalidade da alma] adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua *possibilidade* é

²¹⁰ Há duas acepções de vontade em Kant: *Wille* e *Willkür*. A simples vontade se refere ao primeiro termo; o segundo designa a vontade de arbítrio. Então temos uma vontade que é tida como a capacidade de escolha, ou arbítrio, e vontade enquanto poder de autodeterminação. Esta última relaciona-se intimamente com a capacidade de se autodeterminar que possui o homem, independentemente da coação dos impulsos sensíveis. A vontade é considerada a fonte de “obrigações” que desviam a atenção moral de máximas heterônomas e indignas de ações para aquelas que são coerentes com a lei moral (RAMOS, 2008, p. 48). Apesar dessa diferenciação clara sobre os valores dados ao termo vontade ser encontrada nos textos éticos de Kant, ROHDEN afirma que essas distinções entre “vontade e vontade pura, vontade e arbítrio são manifestações do uso equívoco do conteúdo de vontade.” (1981, p. 126) Segundo ele este equívoco se dá porque quando Kant faz as diferenciações em FMC (BA 5) entre vontade boa (perfeita) e a que não é, e na MC (2008, p. 63) entre vontade e arbítrio ele acaba por deixar um dos dois tipos de vontade, da distinção, desvinculada da razão. E para ROHDEN o que realmente importa é o fato de que “através de todos os escritos práticos a vontade é determinada como *livre* exclusivamente mediante a sua relação com a razão. Quer dizer, se este vínculo entre vontade e razão não for ressaltado, o conceito de liberdade prática ficará comprometido.” (1991, p. 126-7)

²¹¹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 88, p. 85-6

²¹² Ibid., BA 89, p. 86 (Grifos do autor)

²¹³ “Na medida em que sou autônomo, legislo para mim mesmo, exatamente a mesma lei que todo ser racional legisla para si.” (WALKER, op. cit., p. 41)

provada pelo fato de a liberdade ser efetiva; com efeito, esta idéia revela-se mediante a lei moral²¹⁴.

Percebe-se da citação a cima que à liberdade é dada o papel principal na fundamentação da moral. É por meio dela que se pode justificar e provar a validade e necessidade de uma moralidade *no* e para *o* ser humano.²¹⁵

O conceito de liberdade kantiano vai em direção de duas vertentes: uma negativa e outra positiva²¹⁶. A primeira surge da afirmação de que “a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos enquanto racionais e liberdade seria a propriedade dessa causalidade”.²¹⁷ A liberdade nessa definição é tida como negativa porque ela, enquanto propriedade dessa causalidade ordena essa relação para que não haja exceção à regra. Portanto, ela limita as condições nas quais essa causalidade se dar.

Porém, desse mesmo conceito negativo, surge um positivo²¹⁸ na medida em que a liberdade não é uma desprovida de leis²¹⁹, mas antes, é sim, uma causalidade segundo leis imutáveis²²⁰, o que o leva a afirmar uma pura liberdade como absurdo. Dessa forma, a liberdade é identificada necessariamente com autonomia. Nas palavras de Kant: “que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i. é a

²¹⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, A 4, 5, p. 11-2

²¹⁵ Em FMC (BA 98) Kant une liberdade e autonomia mostrando que “sem vontade livre” a ação moral não tem possibilidade de existência e menos ainda a atribuição de responsabilidade àquele que age moralmente ou no seu inverso. Então, pergunta Kant: “que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade de ser lei para si mesma? – E continua o filósofo – mas a proposição: <<A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma>> caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa.” (FMC BA 98) Ralph Walker (op. cit., p. 44) ao analisar esta passagem afirma que Kant está errado ao “tornar equivalentes” autonomia e vontade livre. Isto diz o comentador, porque segundo ele “a liberdade que fundamenta a responsabilidade deve tornar possível para nós fazermos tanto escolhas erradas quanto certas. Como ele [Kant] diz numa anotação: ‘A liberdade é o maior bem e o maior mal’ (Rf. 7217). De maneira que Kant deveria dizer que autonomia exige vontade livre, mas não idêntica a ela.” (Ibid.)

²¹⁶ Segundo RAMOS (op. cit., p. 52-3) “tanto o sentido positivo de liberdade como o significado transcendental-negativo [liberdade que gera princípio causal e, dessa forma, impede a ação da causalidade natural no homem] de liberdade podem ser, respectivamente e de forma analógica, aplicadas à vontade (*Wille*) e à vontade-arbitrio (*Willkür*).”

²¹⁷ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 97, p. 93

²¹⁸ “[...] para Kant o conceito de causalidade implica o de lei, o conceito negativo da liberdade, como propriedade uma causalidade, acarreta um conceito positivo da mesma, segundo o qual a liberdade é autonomia ou capacidade de se dar a si mesmo uma lei.” (BECKENKAMP, Joãozinho. O Lugar Sistemático do Conceito de Liberdade na Filosofia Crítica Kantiana. **Kant e-prints**, Campinas, v. 1, n. 1, p. 31-56, jan/jun. 2006, p. 48) “[...] a definição da liberdade, como propriedade do homem enquanto ser inteligível, não pode provir da experiência [...], aquela definição tem que ser racional para valer universal e necessariamente...” (FILHO, Edgar José Jorge. O mal Radical e a Possibilidade da Conversão ao Bem. **Studia Kantiana**, v.2, n. 1, p. 87-104. 2000, p. 92)

²¹⁹ KANT, op. cit., BA 98, p. 94

²²⁰ Ibid.

propriedade da vontade de ser lei para si mesma?”²²¹ A conclusão é que, como assim visto, “[...] vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e mesma coisa.”²²²

Entretanto, é mister para se provar a validade e efetividade da moral atribuir liberdade à vontade de todo e qualquer ser racional finito de todo ser humano. Visto que, a moralidade nos é válida somente enquanto somos seres racionais finitos, também deverá valer para todo ser racional finito. E como ela (a moralidade) só pode surgir da liberdade, é mister demonstrar que esta é propriedade de todo e qualquer ser racional. Dessa forma, é verdadeiramente livre (em sentido prático – moral), aquele que age apenas pela idéia de liberdade. E nos termos de BECKENKAMP: “[...] todo ser racional capaz de agir possui uma razão prática pura.”²²³

Para Kant, assim que nos atribuímos máximas de vontade, imediatamente nos damos conta da lei moral. Esta nos apresenta logo ao conceito de liberdade no instante em que a razão faz a representação²²⁴ daquela lei “como um princípio determinante sobre o qual não deve preponderar nenhuma condição sensível e que é totalmente independente de tais condições.”²²⁵

Ainda na referida obra, Kant não mais adota as diversas formulações da lei moral, enunciando somente a fórmula de uma máxima enquanto princípio legislativo universal de conduta. Cito o filósofo: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”²²⁶

Para ele, esta lei é um fato da razão (como já visto) justamente porque não podemos aplicá-la um processo dedutivo a fim de tirá-la de elementos anteriores, como da ideia de liberdade, haja vista esta não nos ser dada de modo *a priori*, mas, segundo Kant, essa lei fundamental, impõe-se como uma “proposição sintética *a priori*”.²²⁷

O referido princípio moral é visto pela própria razão como válido necessariamente para todo ser racional finito em virtude da nossa dupla “essência”,

²²¹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 98, p. 94

²²² Ibid.

²²³ O Lugar Sistemático do Conceito de Liberdade na Filosofia Crítica Kantiana. **Kant e-prints**, Campinas, v. 1, n. 1, p. 31-56, jan/jun. 2006, p. 50

²²⁴ HERRERO indica que para que a liberdade se realize é preciso somente a razão para a “determinação da vontade.” (*Religião e História em Kant*. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991. p. 38 – Coleção Filosofia: 16) Para a determinação moral da vontade só é preciso e, será reconhecido como tal, a lei moral. E caberá à liberdade “representar essa lei e fazer dela a única máxima de sua ação.” (Ibid.) Esse representar é a capacidade que a liberdade tem de pôr diante da vontade, de fazer com que esta visualize, por assim dizer, a lei moral e não defenda seu ato imoral com o desconhecimento da lei.

²²⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, A 53, p. 41

²²⁶ Ibid., §7, A 54, p. 42

²²⁷ Ibid., A 56, p. 43

fenomenal e numenal. Se considerarmos apenas este último, então nossa vontade é santa, isenta de qualquer influência externa a ela. Porém, se considerado o primeiro, temos, então, uma vontade sensível que não se determina apenas pela lei que ela mesma se auto-impõe.

Uma ressalva: para Kant, a santidade da vontade deve ser vista e compreendida no máximo como um arquétipo, ou seja, como um ideal a ser seguido na busca da perfeição²²⁸ moral. Perfeição essa que é progressiva na consecução da virtuosidade: “estar seguro do progresso até o infinito das suas máximas e da firmeza das mesmas num avanço permanente, eis o que é a virtude, o que de mais elevado pode operar uma razão prática finita.”²²⁹

Kant nos faz compreender que, se entendemos a vontade pura, livre, devemos entender também que ela está em outro âmbito, diferente ao que se encontra na necessidade, ao âmbito empírico, fenomênico. O que nos leva a compreender que se temos uma matéria (desejo, inclinação, paixão, etc.) determinando a máxima (e, isto pode ocorrer, pois, somos sensíveis), não teremos, então, aquela (a máxima) como moralmente válida; o que nos daria uma vontade autônoma, livre; mas sim heterônoma, sem valor de lei.

3.6 Os Objetos da Razão Pura Prática

Kant inicia essa seção da CRPr deixando claro o que ele entende por conceito de razão prática, que é exatamente “a representação de um objeto (*Objekt*) [do entendimento] enquanto efeito possível da liberdade.”²³⁰ A questão é saber se na possibilidade de nos ser permitido ter a lei como princípio determinante do agir e se este estiver necessariamente determinado por aquela, se podemos “*querer* uma ação que se dirige à existência de um objeto (*Objekt*), e se este estivesse em nosso poder, por conseguinte, o que deve preceder é a *possibilidade moral* da ação”.²³¹ O representar é um “dar a si mesmo”, é um pôr para si. Um objeto (*Objekt*) é algo que se deseja; um objeto dado pelo entendimento e que é produzido por uma ação livre; um efeito da liberdade. Um objeto (*Gegenstand*) significa a relação de uma vontade à ação, que por

²²⁸ Entraremos em maiores detalhes mais para frente neste trabalho, entretanto, no I cap. Já vimos que Kant apontava para tal ideia perfeita.

²²⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, A 58, p. 45

²³⁰ Ibid., A 100, p. 71

²³¹ Ibid., A 101, p. 72 (Grifos do autor)

meio desta, aquele objeto (*Gegenstand*) se realiza quanto ao ato de julgar se uma determinada coisa é ou não objeto da pura razão prática e se encontra-se na distinção entre saber se é ou não possível querer ou não esta ação; ação esta que permitirá a realização e a efetivação daquele objeto (*Objekt*).

Kant deixa claro que antes de efetuar-se a análise (o julgamento) para se verificar se um dado objeto (*Objekt* – objeto do entendimento) é um objeto (*Gegenstand* – objeto da sensibilidade), é necessário que o primeiro tenha possibilidade de efetivação real (possibilidade física)²³² mediante a nossa ação livre, nosso esforço efetivo para tal. Assim, ele não nos parece muito interessado em ser claro, mas esperamos poder mostrar que a sua real intenção era dizer algo como: para que um objeto do entendimento (*Objekt*) tenha valor de determinação em uma ação moral, o seu critério de julgamento não pode ser a sensibilidade ou a sensação de agrado ou desagrado, visto que um objeto do entendimento não pode ser efeito de uma vontade determinada patologicamente.

Os objetos [*Objekt*] da razão prática são somente em dois, a saber, o *bem* e o *mal*. O primeiro deve ser compreendido como um objeto necessário da faculdade de desejar um objeto (*Gegenstand*)²³³; o segundo, pelo seu contrário, ou seja, a de ojeriza; entretanto, ambos os conceitos estão em comum acordo com um princípio da razão, a saber, a faculdade de desejar. Kant salienta que não temos como saber qual representação nos permitirá usufruir de prazer ou de seu oposto. É justamente por isso que, segundo ele, a experiência nos permitiria uma solução mais adequada em nos dizer o que nos seria de imediato bom ou mal, do que a razão. Porém, pela dificuldade em se diferenciar o que seria “*agradável do bem, o desagradável do mal*”²³⁴, exige-se que tanto o conceito de bem quanto o de mal sejam julgados pela razão e, conforme ele salienta, “[...] mediante conceitos que podem comunicar-se universalmente, e não pela simples sensação, que se limita a objetos individuais e à sua susceptibilidade”²³⁵.

Para Kant, “a consideração do nosso bem (*Wohl*) e do nosso mal (*Weh*) tem uma grande importância nos juízos de nossa razão prática e, no concernente à nossa

²³² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, A 101, p. 71

²³³ BRESSAN nos indica, mas especificamente o significado atribuído por Kant aos termos *Gegenstand* e *Objekt*. “em termos gerais, podemos definir *Gegenstand* como aquilo que aparece *a priori* da intuição sensível, espaço e tempo, muito embora ainda careça das funções do entendimento. Por outro lado, *Objekt* significa um objeto sintetizado pela ação espontânea do entendimento.” (A Crítica Kantiana ao Idealismo Material. *Thaumazein*, n° 1, setembro/2007, p. 5)

²³⁴ KANT, Op. cit., A 102, p. 72 (Grifos do autor)

²³⁵ Ibid.

natureza como seres sensíveis, *tudo* depende da nossa *felicidade* [...]”²³⁶ Isto porque, segundo ele, enquanto pertencentes ao mundo sensível, somos seres de necessidades e, em relação a isso, cabe à razão uma tarefa da qual ela não pode se esquivar, que é a preocupação com a própria sensibilidade e, neste caso, tem ela que produzir máximas de ação que vislumbrem aquela (a felicidade), tanto nesta vida e, como ele salienta, para uma futura. Citamos o filósofo:

O homem é um ser de necessidades enquanto faz parte do mundo sensível e, a este respeito, a sua razão tem certamente uma missão indeclinável de se preocupar com o interesse da sensibilidade e de se fazer máximas práticas, em vista da felicidade desta vida e, se possível, também da de uma vida futura.²³⁷

O prazer que procuramos não é necessariamente um bem no sentido de *bom*, mas tão somente um bem-estar, uma sensação de agradável que se equipara ao conceito de um objeto da intuição, entretanto, o uso de uma ação que visa atingir um estado de bem-estar é entendida como boa, toda via, por ser afetada, a vontade não mais é pura. Citamos Kant:

O próprio fim, o prazer que procuramos, é, no último caso, não um *bem* [no sentido de *Gutes*], mas um *bem* [no sentido de [*Wohl*] [...]], um conceito empírico de um objeto (*Gegenstand*) da sensação; porém, o uso do meio para tal fim, isto é, a ação [...] chama-se *boa* (*gut*) [...]; mas a vontade, cuja máxima é assim afetada, não é uma vontade pura, que visa apenas aquilo em que a razão pura pode ser prática por si mesma.²³⁸

Mediante esta análise, Kant expõe o paradoxo do método no qual caíram todos os que tentaram fundamentar a moral em princípios heterônomos como os estóicos e também os epicuristas. O paradoxo é o seguinte: “*o conceito do bem e do mal não deve ser determinado antes da lei moral (à qual, na aparência, ele deveria servir de fundamento), mas apenas (como também aqui acontece) segundo ela e por ela.*”²³⁹ O erro encontra-se no fato de que se buscou sempre fundar um *sumo bem*, o conjunto dos elementos que constituem o que é a moralidade, com intenção de, mediante aquele, estabelecer o que era moral ou não. E como não era possível fugir da experiência para fazer a fundamentação que pretendiam, o fim era sempre o mesmo, heteronomia. O procedimento correto, segundo Kant, é justamente o oposto: é necessário que primeiro se ponha a lei moral para que depois seja possível determinar, via esta mesma lei, o bem

²³⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, A 107, p. 75

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Ibid., A 110, p. 76

²³⁹ Ibid., A 110, p. 77 (Grifos do autor)

e o mal. Nos termos de Kant: “[...] é a lei moral que determina e torna possível, acima de tudo, o conceito de bem, na medida em que ele merece absolutamente este nome.”²⁴⁰

O erro dos seus antecessores, ao perscrutarem os fundamentos da moral, esteve em quere pôr o objeto do prazer em elementos que sempre produziram tão somente heteronomia como a perfeição no sentimento, na vontade de Deus. Nas palavras do filósofo: “Ora, eles preferiram pôr este objeto do prazer, que devia servir como o supremo conceito do bem na felicidade, na perfeição, na lei moral [ou no sentimento²⁴¹] ou na vontade de Deus; o seu princípio era assim sempre uma heteronomia”.²⁴² Portanto, é a lei moral quem irá dizer o que é bom ou mal. Com isso, entende-se que, somente após o estabelecimento da lei moral, enquanto princípio de determinação imediato da vontade, é que se poderia fazer a identificação de um objeto a esta vontade, e assim, definir o seu problema. E, além disso, pela análise dos conceitos dos objetos da razão prática, conclui-se que, os mesmos são dados *a priori* e, além do mais, a matéria da ação moral pode ser determinada segundo as categorias, referindo-se a eles tais que passam a nos dar todas as possibilidades de fazermos a identificação das ações segundo as intenções que as orientam.

3.7 A Liberdade e suas Categorias

Na medida em que são uma consequência da determinação *a priori* da vontade, os conceitos de bem e mal supõem um “princípio prático puro, por conseguinte, uma causalidade da razão pura”²⁴³, o que acaba por impossibilitar uma referência originária a objetos do entendimento (Objekt) que antes são dados pressupostamente. Porém, esta pressuposição é dada de modo único, ou melhor, em uma única categoria, ou em um conjunto de uma única categoria que é a da causalidade, visto que “o princípio determinante desta, consiste na representação racional de uma lei que, enquanto lei da liberdade, a razão se dá a si mesma e se revela assim como prática *a priori*.”²⁴⁴ Entretanto, as ações que estão submetidas a uma determinada lei diferente da lei de natureza, nesse caso, lei de liberdade, são ações que dependem necessariamente da ação do agente, enquanto ser inteligível. Porém, como aquelas

²⁴⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 112, p. 78

²⁴¹ Conforme ressalva do tradutor.

²⁴² KANT, loc. cit.

²⁴³ *Ibid.*, A 114, p. 79

²⁴⁴ *Ibid.*

mesmas ações, enquanto ações no mundo sensível são pertencentes a fenômenos, o que os leva à conclusão de que as suas determinações enquanto fenômenos existem somente em relação a estes.

As categorias da natureza (expostos na Crítica Teórica) eram apenas formas de pensamento que tinham como função definir todas as formas e modos possíveis de se pensar um dado objeto e construir seu conceito e identificar todas as funções do próprio entendimento (responsável por pensar as intuições e transformá-las em conceitos). Já na CRPr, Kant também utiliza uma tábua de categorias (análoga àquela), entretanto, ele salienta que, neste caso, no prático, as categorias da liberdade, justamente por incidirem sobre “a determinação de um *livre arbítrio* [...] têm, pois, por fundamento, enquanto conceitos práticos elementares, em vez da forma de intuição (espaço e tempo) [...] *a forma de uma vontade pura*, como dada na razão, por conseguinte, na própria faculdade de pensar”.²⁴⁵ A vantagem desta última se dá pelo fato de que as categorias da razão prática não se relacionam às condições naturais de eventos, mas sim no tocante à realização da intenção e, por não precisarem esperar a presença de intuições para adquirirem um significado, possibilitam que os conceitos práticos a priori tornem-se, no que tange ao princípio de liberdade, conhecimento e, acabam por efetivarem a sua própria realidade. Tudo isto dito de outro modo, citamos Kant:

[...] todos os preceitos da razão prática pura se tem a ver apenas com a *determinação da vontade* e não com as condições naturais (da faculdade prática) da *execução da sua intenção*, os conceitos práticos *a priori*, tornando-se, em relação ao princípio supremo da liberdade, imediatamente conhecimentos e não têm que aguardar intuições para adquirir significação e, naturalmente, pelo motivo notável de que eles produzem por si mesmo a realidade.²⁴⁶

Então, bem como na Crítica Teórica, na segunda, o quadro das categorias apresenta as mesmas (categorias do quadro da crítica teórica) possibilitando identificar, segundo Kant, todas as ações possíveis (do sujeito agente) em relação às suas intenções. No que toca à *Quantidade*, as ações podem ser praticadas ou impulsionadas de modo *subjetivo*, o que demonstra que tem apenas as opiniões do agente como mecanismo que determina a ação. Pode ser também de modo *objetivo* e aqui regem os preceitos, ou conselhos; o último princípio, no que diz respeito à *Quantidade*, é o *a priori* que podem ser objetivos ou mesmo subjetivos da liberdade, mas ambos, quando neste sentido, são

²⁴⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 115-116, p. 79-80

²⁴⁶ *Ibid.*, A 116, p. 80

tidos como leis e, como tais, são os únicos considerados como válidos moralmente, ou práticos. A cerca dos princípios da *Qualidade* ou as ações, são direcionadas por *regras práticas de ação* que visam a algum fim específico ou *de omissão* que são tidas como aquelas que acabam por dar ao agente um argumento pela sua não ação correta ou pelas *regras práticas de exceção* pelas quais o ele age baseado no pensamento “egoísta”. A terceira categoria é a *Da Relação* e tem a *personalidade* (a pessoa que receberá o efeito da ação acaba por influenciar na tomada de decisão do agente), *o estado da pessoa* e a *recíproca* que diz que a ação fora realizada em virtude do agente já ter sido beneficiado por que recebe o efeito de sua ação. E a última categoria é a *Da Modalidade* que tem como princípios a compreensão do que é certo ou errado fazer, ou seja, o *lícito* e o *ilícito*; o *dever* e o que é *contrário ao dever* e, por último, o *dever perfeito* e o *dever imperfeito*.

Nesse “quadro”, têm-se a “ação” da liberdade que age como uma forma de causalidade, mas que não está sob as determinações naturais. Porém, ela mesma se vê, no que diz respeito às ações que pode realizar, como “fenômenos do mundo sensível”²⁴⁷.

Até aqui os conceitos de bom e de mal produziram para a razão um objeto. Porém, tais conceitos estão subordinados a uma lei prática da própria razão. Mas, a questão que surge é: em virtude dos conceitos de bem e mal serem a priori, de que modo eles podem ser aplicados a objetos sensíveis? Ou dito de outro modo, como é possível ao bem e mal, sendo estes do mundo inteligível, ser realizados no mundo real, no mundo sensível? No tocante à razão teórica, Kant encontrou uma solução para o problema que esta mesma razão havia encontrado ao longo de seu desenvolvimento. A solução foi: “à lei natural, enquanto lei, a que estão sujeitos os objetos da intuição sensível como tais, devem corresponder um *esquema*, isto é, um procedimento geral da imaginação (para representar aos sentidos *a priori* o puro conceito do entendimento que determina a lei).”²⁴⁸

E qual a solução para a razão prática? Como se aplica, na realidade prática, os feitos da ação mediante impulso da liberdade?

À liberdade não cabe recorrer à intuição sensível no que tange a aquisição de saber, o que leva à negação da possibilidade de se utilizar algum *esquema* pronto e de

²⁴⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 118, p. 81

²⁴⁸ Ibid., A 121-2, p. 83

perfeita adequação dos princípios da vontade, à lei da razão. Cabe ao entendimento, enquanto faculdade que possibilita união, *síntese*, operar a aplicação da lei moral aos objetos dos sentidos do sujeito agente na realidade efetiva. Entretanto, a relação que se tem aqui não é de causalidade imediata, pois, como já visto, a vontade deste mesmo sujeito não é determinada exclusivamente pela razão. Por isso a lei aqui é dada e representada, não em seu conteúdo, mas sim, em sua forma. E a esta lei que Kant identifica como lei que se apresenta efetivada aos objetos dos sentidos do sujeito agente apenas em sua forma e Kant a chama de *tipo*²⁴⁹ da lei moral. Para Kant, a lei natural nos concede apenas o conteúdo. Já a lei moral, apenas a forma, por isso esta última é um tipo de lei natural.

A intenção de Kant em nosso entender é afirmar que devemos compreender a lei moral em analogia com a lei de natureza, por isso, aquela é um *tipo* de lei; *como se* fosse uma lei natural, cuja consequência dar-se em seguida à causa dada. Assim sendo, se considerarmos a máxima que determina nossas ações *como sendo uma lei de natureza*, teremos, portanto, segundo Kant, um modelo, um *tipo*²⁵⁰ para realizar o julgamento de nossas máximas mediante princípios meramente de ordem moral. Porém, esta possível comparação entre as máximas que determinam nossas ações com leis universais de natureza, não nos autoriza a tê-las como princípios que determinam prioritariamente nossa vontade. Concluindo este item, cabe ressaltar nas palavras de Kant que, “é, pois, permitido igualmente utilizar a *natureza do mundo sensível* como *tipo* de uma *natureza inteligível* contanto que eu não transfira para esta as intuições e o que delas depende, mas simplesmente com elas relacione a *forma da conformidade à lei em geral*”.²⁵¹

3.8 Os Móviles da Razão Pura Prática

Para Kant, a essência do valor de um ato moral reside única e exclusivamente na lei. Quando isto ocorre temos uma ação legal e moral. Quando só ocorre apenas de acordo com a lei e ademais, influenciada por alguma inclinação, a ação só contém legalidade. Nas palavras de Kant:

²⁴⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 122, p. 83

²⁵⁰ Ibid., A 123, p. 83

²⁵¹ Ibid., A 124, p. 84 (Grifos do autor)

O essencial de todo valor moral das ações depende *de que a lei moral determina imediatamente a vontade*. Se a determinação da vontade acontece *de acordo com* a lei moral, mas unicamente mediante um sentimento [...], não *por mor da lei*: então, a ação conterà certamente *legalidade*²⁵², mas não *moralidade*²⁵³.

Se entendermos por *motivo* o princípio que determina subjetivamente a vontade de um ser, que por ter uma natureza sensível não é determinado exclusivamente pela simples lei, compreenderemos, segundo Kant, que não poderemos atribuir, em hipótese alguma, uma condicionalidade à vontade divina, e que a vontade humana não pode ter outro móbil, a não ser a própria lei moral.

O problema proposto por Kant é o reconhecimento do modo pelo qual a lei moral é feita o *princípio determinante da ação* e, por conseguinte, o que essa mesma lei ocasiona à faculdade de desejar do ser humano.

O primeiro ponto é que, segundo Kant, “o essencial de toda a determinação da vontade mediante a lei moral é que ela, como vontade livre, será determinada unicamente pela lei”²⁵⁴, o que para isso requer que os impulsos sensíveis sejam deixados de lado ou mesmo rechaçados, de modo a não influenciar a vontade em sua tomada de decisão. O resultado é previsível: um efeito altamente negativo.

Kant nos lembra bem que toda e qualquer inclinação é uma espécie de sentimento; e que o efeito produzido pela ação da lei moral sobre a vontade é também um sentimento. Isto significa que não precisamos de um evento concreto da realidade para identificarmos os efeitos que a lei moral causa sobre as inclinações de todo ser racional finito. Citamos o filósofo:

O efeito da lei moral como móbil é puramente negativo e, enquanto tal, este móbil pode ser conhecido *a priori*. Com efeito, toda a inclinação e cada impulsão sensível funda-se no sentimento e o efeito negativo sobre o sentimento [...] é também ele próprio sentimento. Por conseguinte [...], a lei moral enquanto princípio determinante da vontade deve, por causar dano a todas as nossas inclinações, provocar um sentimento que pode chamar-se dor²⁵⁵.

Todos os elementos, que nos produzem algum tipo de satisfação, podem ser incluídos no conjunto daquilo que produz o que Kant chama de felicidade pessoal, e

²⁵² Legalidade é a ação realizada em conformidade com a lei e que tem no seu fundamento, no seu princípio de ação um sentimento qualquer. O caráter legal da ação se encontra em realizar a ação por dever para com a lei que obriga à ação, mas tão-somente na vontade determinada por um sentimento aprazível em conformidade com a lei moral, mas obrigada para com ela. Toda ação que é conforme ao dever é moral, mas não é moral no sentido *strito*.

²⁵³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 126-7, p. 87 (Grifos do autor).

²⁵⁴ *Ibid.*, A 128, p. 88.

²⁵⁵ *Ibid.*, A 128-9, p. 88.

esta é especificamente particularizada, por ele, como egoísmo, também chamado de amor próprio quando identificado como o *amor de si*; esse mesmo egoísmo pode ser identificado ainda como a *complacência* em si próprio²⁵⁶, que também pode ser reconhecida como presunção.

Por meio de sua ação, a razão prática prejudica somente ao amor próprio, pois o restringe ao que é óbvio e possibilita que acorde, em nós, o amor de si racional, única condição que temos de nos harmonizar com a lei moral. Entretanto, em relação à presunção, esta é necessariamente aniquilada²⁵⁷.

Se percebermos bem, por esse meio, a lei moral ao agir desse modo é vista como positiva, pois é uma causalidade do intelecto, ou simplesmente a liberdade em ação e, também, como digna do sentimento de respeito, justamente por ser este (o respeito pela lei moral), segundo Kant, o único que podemos conhecer *a priori* e “cuja necessidade podemos discernir.”²⁵⁸ Portanto, somente a lei moral é o princípio objetivo da vontade e, quando efetivada, elimina necessariamente toda e qualquer influência do amor de si à mesma e causa um dano irreversível à presunção.

Todo homem que realiza uma comparação de sua tendência condicionada com a lei prática é, necessariamente, humilhado em seu íntimo por ela, não permitindo, com isso, que ele esconda esse sentimento de si mesmo.

Pela eliminação das inclinações, conseqüentemente, da própria tendência que tem uma vontade, sensivelmente afetada, de fazer daquelas o princípio determinante de escolha das ações, a lei moral acaba por exercer um duplo efeito sobre o sujeito agente, a saber, um positivo e outro negativo. Este último dá-se na medida em que age sobre um sentimento, ocasionando um desagrado, um efeito negativo, sobre o sentimento patológico. Entretanto, em virtude de ser um efeito da própria consciência da lei moral, o sentimento de um agente que é determinado sensivelmente é tido por ele (pelo próprio agente) como humilhação; todavia, no que diz respeito ao princípio positivo daquela causa, a saber, a lei, ele (o sujeito agente) reconhece o que sente como sendo um grande respeito por aquela mesma lei.

Podemos afirmar, portanto, com Kant que: “o respeito pela lei não é móbil da moralidade, mas é a própria moralidade, *subjetivamente* considerada como móbil”.²⁵⁹

²⁵⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 129, p. 89

²⁵⁷ Ibid.

²⁵⁸ Ibid., A 130, p. 89.

²⁵⁹ Ibid., A 134, p. 91. (Grifo nosso).

Ou, dito de outro modo, o sentimento moral é determinado pela lei e não o seu contrário. A liberdade deve ser compreendida, dessa forma, como a capacidade de limitação da ação *das* inclinações no que toca o princípio de determinação de sua ação. Nos termos de Kant: “a liberdade, porém, cuja causalidade é determinável simplesmente pela lei, consiste justamente em ela restringir todas as inclinações, por conseguinte, a apreciação da própria pessoa à condição da observância da sua lei pura.”²⁶⁰

²⁶⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 139, p. 94

4. MORALIDADE E FELICIDADE

Kant, em sua filosofia prática, está sempre a mostrar que há um equívoco na compreensão da relação entre a moralidade e a felicidade. Neste capítulo, mostraremos que a felicidade empírica não tem condições de fundamentar ações morais. Isto o próprio Kant já realiza na FMC e conclui na primeira seção da segunda crítica, mas especificamente na *Analítica da Razão Prática*. A felicidade empírica não produz moralidade. Entretanto, a mesma não é excluída, por Kant, do processo de uma melhora moral do sujeito agente, pois aquela é um direito que todo ser humano tem e até deve procurar usufruir; o problema está no fato de esse “querer usá-lo” como princípio de ação e, principalmente, como determinante.

Porém, apesar dessa primeira negativa, tem-se a possibilidade de se contemplar a felicidade no que tange ao agir moral. Esta contemplação se dará por meio do que Kant intitula de *Soberano Bem*. Todavia, Kant também nos mostra que há um empecilho, oriundo no próprio ser humano, à consecução deste mesmo soberano bem ou à felicidade e moralidade; empecilho este que ele denominou de *Mal Radical*.

A moralidade, segundo Kant, caracteriza-se pela presença necessária da liberdade em toda e qualquer ação que visa tal reconhecimento. Contudo, aquela só é alcançável mediante um esforço pessoal e contínuo em direção a uma melhora *espiritual*: “Se quisermos ser felizes é preciso trabalhar para sermos dignos da felicidade, e conseqüentemente, para sermos morais”.²⁶¹ Dito isto em outros termos, o ser humano precisa constantemente estar em busca de uma melhora moral, um constante aprendizado pedagógico-moral. Aprendizado este que levará Kant a apontar para a *religião* enquanto a *foz* de toda moralidade, e a teleologia de sua moral será, verdadeiramente, a efetiva possibilidade da consecução do soberano bem no mundo. Desta forma, iniciamos este capítulo abordando primeiramente a felicidade empírica, que, por meio de tal análise, mostrar-nos-á que esta mesma espécie de felicidade não possui condições de fundamentar uma moral.

²⁶¹ CRAMPE-CASNABET. Op. cit., p. 69.

4.1 Da Felicidade Empírica

Por felicidade empírica entende Kant, na CRPr todo estado de satisfação²⁶² subjetiva na qual se possa encontrar um ser humano. Compreensão essa que está em linha com o exposto na FMC, a saber, a felicidade como satisfação de todas as nossas inclinações.²⁶³ Esse estado ocorre, quando nossa vontade é satisfeita; quando conseguimos realizar ou atender a um desejo dela. Porém, como já exposto, a nossa vontade tem princípios e estes não são de uma única ordem, e, para que tenhamos um ato que seja valorado como moral é preciso, pois, que esta vontade seja *uma boa vontade*. Ora, já sabemos que nossa vontade, enquanto simplesmente voltada para as satisfações imediatas de seus desejos, não está sendo determinada pela razão, mas, sim, pela sensibilidade, que tem como princípio de determinação os desejos, as paixões, os impulsos e todos os elementos que se associam a ela, inclusive, internamente. Já a razão, enquanto livre de qualquer influência sensível ou patológica, também possui princípios que lhe determinam, a saber, as leis e as máximas. As primeiras de modo objetivo e as segundas de modo subjetivo. Portanto, todo ser humano racional finito tem mais de um princípio de determinação de sua vontade. Quando esta é determinada exclusivamente pela razão, tal determinação ocorre por meio de um imperativo, sendo este categórico, objetivo, ou seja, uma lei. Kant reconhece que, se tivéssemos somente a razão como princípio determinante, a ação ocorreria de modo necessário, assim como o efeito, numa causalidade necessária, de um evento natural.

Todavia, na FMC, Kant nos mostra o resultado do equívoco de se ter a razão como responsável e como fim primeiro à consecução de nossa felicidade pessoal. Para tanto, citamos o filósofo:

Se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua conservação, o seu bem-estar, numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao acolher a razão da criatura para executora das suas intenções. Pois, todas as ações que se tem de realizar nesse propósito, bem como toda regra de comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele maior segurança do que pela razão²⁶⁴.

Portanto, pela partícula “se” percebe-se que o filósofo não identifica a felicidade, como o faz Aristóteles, como o *télos* da ação humana. E, se compreendermos

²⁶² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, A 224, p. 143

²⁶³ Id. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 23, p. 37.

²⁶⁴ Ibid., BA 4-5, p. 24.

bem, para tal fim, não há necessidade da razão exercitar-se para isso, ou seja, para alcançarmos a felicidade, apenas os nossos instintos já seriam de bom grado para tal tarefa.

Na compreensão de Kant, uma razão que é cultivada para conduzir o indivíduo à satisfação de suas necessidades imediatas, seus desejos, suas paixões, ela faz justamente o contrário, pois, para ele, todos esses elementos considerados por muitos como pertencentes à felicidade, não passam de acidentes; não fazem parte do que seria verdadeiramente felicidade²⁶⁵. Portanto, a razão não nos foi dada como guia para a correta ação no tocante à obtenção de nossas satisfações pessoais. Esta nos foi dada sim, para exercer influência sobre a nossa vontade e, dessa forma, produzir uma vontade que seja boa, boa em si mesma. Nas palavras de Kant:

Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades [...] se no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só boa quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos.²⁶⁶

Portanto, a razão não está apta a nos conceder o caminho seguro para a felicidade e também todos os princípios materiais, sensíveis, não estão aptos a concederem ou mesmo possibilitarem algum fundamento moral; este é o primeiro ponto importante. Nenhum princípio que produza felicidade, enquanto satisfação pessoal, pode ser objeto de determinação de um ato moralmente válido. Tal situação ocorre, como o próprio filósofo nos mostra, porque “todos os princípios práticos materiais são enquanto tais, no seu conjunto, de uma só e mesma espécie e classificam-se sob o princípio geral do amor de si ou da felicidade pessoal.”²⁶⁷ A busca da felicidade é ordenada por um princípio que propicia o desenvolvimento do egoísmo, um sentimento que, ao invés de proporcionar a união e principalmente a caridade entre as pessoas faz o contrário, leva cada um a pensar, antes, somente em si próprio.

²⁶⁵ ROHDEN nos afirma, comentando a Reflexão 7.202, que esta expressa uma conexão entre moralidade e felicidade, “de modo que a felicidade, enquanto fundada na liberdade, constitui uma satisfação com a moralidade.” (*Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981, p. 73).

²⁶⁶ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 6,7, p. 25

²⁶⁷ Id. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, § 3º, A 40, p. 32.

Kant tem a consciência clara de que a felicidade é o objeto maior de desejo da faculdade de desejar de todo e qualquer ser racional finito²⁶⁸. O problema é reconhecer o que é que verdadeiramente torna ou faz um ser humano feliz. Visto que os princípios que determinam a vontade na busca de suas satisfações imediatas são os mais variados possíveis, não se pode afirmar que este ou aquele objeto faça um determinado homem feliz, ainda mais que Kant admite, na FMC, ser a felicidade um ideal universal perseguido de forma particular que é expresso claramente por meio dos imperativos hipotéticos²⁶⁹. E mais complicado se torna aquela afirmação, quando se parte para a análise do gênero humano e se pergunta: o que faz o homem feliz?²⁷⁰ Ora, se é difícil responder a esta pergunta de modo particular, imaginemos de modo universal, valendo para todos os seres humanos. Portanto, a busca da felicidade não propicia, a partir de seus princípios, o surgimento de leis práticas.

Sem dúvida alguma, todo ser humano busca ser feliz e, é verdade também, que aquilo que lhe faz feliz, hoje, poderá não vir a ter o mesmo efeito amanhã. Dessa forma, na análise das relações sociais entre os homens, temos que destacar a incapacidade, ou melhor, a inadequação dos princípios materiais para a fundamentação dos princípios morais; princípios estes que precisam e devem ser sempre formais em virtude da grande variabilidade de tais princípios. A *forma* é preferida por Kant, porque, quando se faz o exercício de “limpeza” de toda materialidade de uma determinada lei, a única coisa que lhe resta é tão-somente sua forma, que deve ser, para a moral, universal. Mas, aqui, surge o primeiro problema: qual a natureza de uma vontade que tem como seu princípio determinante a simples forma da lei? A resposta é simples e já a conhecemos. Essa vontade só pode ser concebida como isenta de toda e qualquer influência externa e, mais precisamente, de toda relação causal-natural; tem, portanto, apenas, e somente, o conceito de liberdade à sua disposição, e esta liberdade é no mais *stricto* sentido, que Kant denominou, transcendental. Portanto, tal vontade, livre da ação da lei de causalidade e que apenas a pura forma da lei atua como seu princípio determinante, tem sua natureza pautada na liberdade.

²⁶⁸ PIMENTA afirma que: “Embora impróprio para constituir a máxima da moralidade, o desejo de felicidade é legítimo, na medida em que, ao se falar do sujeito, se fala de um ser racional também sensível: finito.” (*Reflexão e Moral em Kant*. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2004, p. 84).

²⁶⁹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, BA 42, p. 52.

²⁷⁰ Ou como pergunta PIMENTA: “Como fazer com que a moral, instituída no transcendental por proposições sintético-práticas *a priori*, possa abarcar a máxima suprema da heteronomia?” (Op. cit., p. 85).

Se a vontade é livre, onde e como encontrar a lei que é a única a determinar, de modo necessário, aquela (lei) que seja verdadeiramente o móbil²⁷¹ moral da vontade? Na vontade, estão somente a matéria da lei (o objeto) e a forma legisladora. Esta última é a única que (contida na máxima) pode constituir um fundamento determinante da vontade²⁷². Mas, perguntamos ainda: que lei é essa? Também já a conhecemos e Kant a apresenta por meio da fórmula do imperativo categórico: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”²⁷³ Esta lei é um fato da razão, haja vista ela não poder ser deduzida de nenhum outro âmbito anterior na própria razão. Na verdade é dela, da lei moral, que primeiro tomamos consciência quando da busca por conhecer o verdadeiramente prático-incondicional e, logo em seguida, ela mesma nos leva à liberdade.

O corolário, ou seja, a consequência de todas as afirmações anteriores, é a compreensão de que a razão pura é, além de teórica, também prática e ela mesma se dá (ao homem) essa lei universal, intitulada de lei moral. Esse princípio é tido como universal, pelo fato de poder ser atribuído a todo ser racional finito, que, como tal, tem a capacidade de determinar a sua faculdade de desejar mediante regras. Essa compreensão da vontade livre, autônoma, levará à santidade e, também, à ideia do progresso moral²⁷⁴, visto que é a autonomia da vontade o único e verdadeiro princípio de toda e qualquer lei moral. Portanto, só podemos afirmar o princípio da moralidade, quando temos o livre arbítrio determinado única e exclusivamente pela forma legisladora universal.²⁷⁵ E temos o princípio da imoralidade, quando fazemos do princípio da felicidade própria “o fundamento determinante da vontade”.²⁷⁶

²⁷¹ Só pode ser o móbil ou o que impulsiona a vontade à ação moralmente válida, a lei moral. E como esta é o princípio objetivo, deve ser também o único princípio que determina, de modo subjetivo, a ação. Mas como a lei moral se torna o móbil da boa vontade? Por meio do respeito para com a lei e o dever que ela traz consigo. Esse sentimento é oriundo do efeito da lei moral sobre a vontade (sobre suas inclinações ou determinações sensíveis). O efeito negativo está no dano, no constrangimento que a lei moral causa à vontade determinada sensivelmente.

²⁷² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, §6, A 52, p. 40-1

²⁷³ Ibid., §7, A 54, p. 42.

²⁷⁴ Ao longo deste capítulo mostraremos que há em Kant a defesa de um progresso, que é *ad infinitum*, no que diz respeito a moralidade. Este progresso se mostrará como necessário para que se tenha a consecução do próprio Soberano Bem neste mundo.

²⁷⁵ KANT, Op. cit., §8, A 58

²⁷⁶ Ibid., §8, A 61, p. 47.

Nesta linha, a minha própria felicidade só terá validade, enquanto lei prática objetiva, se incluir a felicidade de outrem²⁷⁷. Esta última torna-se, então, elemento limitativo de minha vontade e de minha intenção, o que me levará a reconhecer que eu tenho o direito a ser feliz, mas, antes disso, tenho como obrigação (como um dever-fazer) a felicidade do outro, à qual passaremos a investigar seus princípios e fundamentos a partir de agora.

4.1.1 O Dever de Ser Feliz: ou a Felicidade e os Deveres Morais

Pela ideia de autonomia, podemos compreender que não é possível ao agente moral aceitar um fim para seu ato sem que este lhe seja dado por ele mesmo. Caso o seja, sua própria liberdade entra em contradição consigo mesma. Kant nos informa que:

ter um fim do qual eu mesmo não fiz um fim é contraditório; um ato de liberdade que é, no entanto, não livre. Mas não constitui contradição estabelecer um fim para mim mesmo que seja também um dever, posto que, constranjo a mim mesmo a ele, e, isto, é completamente compatível com a liberdade.²⁷⁸

A liberdade está estritamente caracterizada quando compreendo que ela se faz presente no ato de tal constrangimento feito, exclusivamente, pela lei moral. E já vimos que os fins morais são aqueles que estão balizados em máximas também morais.

Todo e qualquer ato, ação de um ser racional, visa a um fim determinado; e com a ação moral não é diferente. Esta se encontra na qualidade do fim escolhido ou determinado. Nessa perspectiva, Kant, na *Metafísica dos Costumes*, mostra-nos que só existem dois fins²⁷⁹ específicos que são deveres morais e que, para tal, todo ato moral deve ter, a saber, a *perfeição de cada um e a felicidade dos outros*.²⁸⁰

A determinação de um fim por parte do sujeito agente, já é em si um ato de liberdade. Conforme Kant, “ter qualquer fim de ação, seja qual for, constitui um ato de *liberdade* da parte do sujeito agente e não um efeito de *natureza*”.²⁸¹ A ação que determina um fim moral (prático) constitui em si um princípio prático que se

²⁷⁷ Cf. MC, p. 237-8.

²⁷⁸ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, p. 226.

²⁷⁹ Estes fins são uma característica específica da divisão da MC, em *Doutrina do Direito* – que dita a condição meramente formal da liberdade externa, ou seja, da liberdade exercida diante do outro de modo efetivo – e na *Doutrina da Virtude* que põe fins à escolha da vontade, fins estes que também são deveres. (PETRY, Franciele Bete. O Papel da Virtude na Ética Kantiana. *Ethic@*, Florianópolis, v. 6, n. 1, p. 57-73, jul. 2007 p. 60).

²⁸⁰ KANT, Op. cit., p. 229.

²⁸¹ Ibid. (Grifos do autor).

autodetermina, ou seja, que prescreve a si mesmo o fim; é em si, também, um imperativo categórico que faz a conexão entre o conceito de dever e o conceito de “um fim em geral.²⁸²” Estes fins são, portanto, objetos da livre escolha do sujeito agente que estão submetidos à lei moral e são tais fins, que este mesmo sujeito deve ter como fins²⁸³. Mas a questão é: por que a felicidade do outro e a minha própria perfeição são fins que são deveres e não o oposto?

Kant deixa claro, pelo que expomos, que é da própria constituição natural humana, pela sua sensibilidade, o desejo de ser feliz; o que torna contraditório pôr como dever algo que já é desejado.²⁸⁴ E torna-se inviável pôr como dever a busca e a promoção da perfeição dos outros²⁸⁵, visto que esta perfeição é algo demasiado subjetivo, pois está intimamente ligada à capacidade do outro de pôr fins e ter estes enquanto deveres. Dessa forma, nos termos de Kant, “é contraditório exigir que eu faça (torne meu dever fazer) alguma coisa que somente o outro ele mesmo pode fazer.”²⁸⁶ A segunda questão é: em que consistem essa perfeição de cada um e a felicidade dos outros?

A primeira direciona-se para os atos que cada um, enquanto membro constituinte da humanidade, realiza. A melhora e a evolução, ou seja, o aperfeiçoamento das faculdades (das capacidades) de cada indivíduo de modo particular é, pois, o fim, que é dever de cada um para consigo mesmo; neste sentido, deve cada um buscar, por si próprio, melhorar a sua vontade, de modo que ela esteja sempre direcionada para o dever. Kant nos dá em MC, mais especificamente na *Doutrina da Virtude*, alguns exemplos dessa busca e fomento da perfeição própria, que os transcrevemos na intenção de mostrarmos como o próprio filósofo pensa:

- 1- Um ser humano tem o dever de erguer-se da tosca condição de sua natureza, de sua animalidade (*quoad actum*) cada vez mais rumo à humanidade, pelo que somente ele é capaz de estabelecer ele mesmo

²⁸² KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, p. 229

²⁸³ “Para Kant, *todos os deveres éticos, quaisquer que sejam, são fundamentados em fins.*” (WOOD, Op. cit., p. 178 – Grifos do autor).

²⁸⁴ “O homem tende para ela [a felicidade] espontaneamente e com tanto ardor que, considerá-la como um dever seria uma verdadeira contradição: o dever, com efeito, requer sempre um certo esforço de vontade para fazer calar a voz das nossas inclinações sensíveis.” (GALEFFI, op. cit., p. 229).

²⁸⁵ GALEFFI observa que Kant “[...] teria sido bem mais coerente com os seus princípios morais se também os deveres para com os outros ele tivesse orientado à finalidade de promover sua perfeição, ou seja, sua moralidade.” (Op. cit., p. 230) Entretanto, essa observação do comentador vai de encontro ao que já afirmara Kant em MC (p. 231-2 e 235-8) com a qual concordamos pela própria coerência presente nos termos de Kant sobre a referida questão.

²⁸⁶ KANT, Op. cit., p. 230

fins; tem o dever de corrigir sua ignorância através da instrução²⁸⁷ e corrigir seus erros. [...] 2- Um ser humano tem o dever de conduzir o cultivo de sua *vontade* à mais pura disposição virtuosa, na qual a *lei* se converte também no incentivo para suas ações que se conformam ao dever e ele acata a lei a partir do dever.²⁸⁸

O dever de um autocrescimento por meio da melhora intelectual lhe permitirá tomar para si a plenitude da humanidade que dentro dele (de cada um de nós) já se faz presente. O incentivo às suas ações que se coadunam com o dever, que brota de tal disposição de virtude²⁸⁹, é já em si um sentimento moral que nasce do efeito da vontade que autolegisla no íntimo de cada ser humano. O que se apresenta neste segundo dever é um *senso moral*²⁹⁰, que muitas vezes é utilizado de modo equivocado quando na possibilidade de ser (este senso moral) o juiz supremo da moralidade, deixando de lado a própria razão.

Sobre a felicidade dos outros, é claro que não se pode querer ter como objeto da moralidade uma ação que visa à própria felicidade do agente, visto que a felicidade está diretamente ligada a elementos sensíveis. Dessa forma, resta-nos somente o fomento da felicidade dos outros enquanto dever que cada um precisa cumprir quando de sua ação valorativamente moral. Dessa forma, tenho que tornar meu fim (moral), a promoção da felicidade “alheia”. A questão é: se nem o sujeito agente sabe ao certo o que lhe torna feliz, vou eu, sabê-lo? Segundo Kant, é facultado ao outro dizer o que é que lhe torna feliz, o que lhe produz este estado. Entretanto, é-me facultado, também, o direito de recusar o que ele (o outro) pensa que lhe fará feliz, quando isto afetar a minha individualidade, a minha singularidade. Não sendo eu obrigado a realizar a felicidade do outro, portanto, quando esta mesma me prejudique naquilo que for meu direito²⁹¹. Temos, portanto, que os deveres de virtude, que devemos

²⁸⁷ Kant também aborda este tema da necessidade da auto-instrução para o crescimento no texto Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?

²⁸⁸ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, p. 231.

²⁸⁹ “[...] ela é uma força constante que se manifesta na disposição em agir por dever segundo o motivo do respeito à lei moral.” (PETRY, Franciele Bete. O Papel da Virtude na Ética Kantiana. *Ethic@*. Florianópolis, v. 6, n. 1, p. 57-73, jul. 2007, p. 63)

²⁹⁰ KANT, Op. cit., p. 231

²⁹¹ “Meu dever de promover a felicidade dos outros não é um dever de *maximizar* a felicidade coletiva dos outros. Ele me deixa com uma grande porção de latitude para decidir a felicidade de quem promover, bem como quais partes de sua felicidade.” (WOOD, Op. cit., p. 179) Desta forma, posta por este comentador, tem-se a impressão de que Kant nos permite selecionar a quem devemos a nossa beneficência (MC, § 29, p. 295), se for assim, não estaremos indo contra um dos pilares da própria ética kantiana, a saber, ver o outro como um fim em si mesmo? (FMC, BA 77-8) No § 25 da MC (p. 292), escreve Kant: “[...] o amor [pertence aos deveres de virtude conjuntamente com os demais] não é para ser entendido como sentimento [...], tem, ao contrário, que ser concebido como a máxima da *benevolência* [querer o bem], que resulta em beneficência [fazer o bem]. É verdade que o dever de fomentar a

seguir sempre quando de um ato moral são a perfeição de cada um e a felicidade do outro. E a promoção da perfeição (natural) encontra-se, conforme Kant, no “cultivo de quaisquer faculdades para o fomento de fins anunciados pela razão.”²⁹²,

A característica principal da humanidade (no que tange à sua pureza no tocante à influência de seus instintos) é a capacidade de autofixar fins morais. E, segundo Kant, isso pode ser demonstrado a partir da lei que direciona as máximas das ações àquela perfeição e que esta lei pode ser expressa na seguinte formulação do próprio filósofo: “Cultiva teus poderes da mente e do corpo de modo que estejam aptos a realizar quaisquer fins com que possas te deparar”²⁹³. Além do cultivo da perfeição intelectual é dever, também, cultivar a moralidade que há em cada um de nós. E isto tem como fim que a lei moral seja tanto a regra do agir, quanto, também, o estímulo ao mesmo. Segundo Kant, temos aqui uma prescrição ampla de obrigação, pois a lei aqui apenas prescreve (tão-somente) a máxima da ação e não a ação em si. Ou seja, busca a vantagem ou a desvantagem do ato. Dessa forma, percebe Kant, que o dever de fomentar a própria moralidade, que já está em nós, é apenas de *lata* obrigação²⁹⁴, pois o próprio ser humano não tem como investigar, no mais profundo de seu ser, a sua mais sincera intenção que o leva a agir; ele jamais poderá dizer e, mesmo ter certeza, da “pureza de sua intenção moral”²⁹⁵, visto que geralmente faz confusão entre suas fraquezas e suas virtudes, tomando aquelas por estas no momento da decisão pelo objeto do ato.

Neste sentido, a lei não diz como se deve agir, para que no íntimo de nossa alma possamos promover essa evolução moral. Mas, tão-somente, prescreve a máxima da ação e empenha-se com todas as suas forças na intenção de que a vontade tenha

felicidade do outro não é um dever de *strita* obrigação, ou de direito [nos privamos de abordar essa diferenciação entre direito e virtude e toda a discussão de Kant sobre a questão da virtude enquanto *força* moral] no qual ocorre a ação virtuosa de mordo perfeito (MC, p. 234). Neste sentido é apenas de *lato* obrigação. E conforme PÉTRY, “o dever é lato na medida em que prescreve apenas uma lei para a máxima das ações (que é de agir por dever e não segundo inclinações) e não para as próprias ações.” (op. cit., p. 67) WOOD nos esclarece mais ainda esse termo *lato* informando-nos que “os deveres imperfeitos ou *latos* devem guiar-nos na realização dos fins da vida.” (op. cit., p. 177) Mas este guiar não pode nos conduzir rumo a ações que se projetam àqueles que achamos que merecem nossa atenção e disposição de agir para o fomento de sua felicidade.

²⁹² KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, p. 235

²⁹³ Ibid., p. 236.

²⁹⁴ Ibid., p. 237.

²⁹⁵ Ibid., p. 236.

consigo o “pensamento do dever ao seu próprio favor”²⁹⁶, como único estímulo necessário e suficiente para toda e qualquer ação que se coaduna ao dever.

No tocante à felicidade dos outros, enquanto um fim que é um dever há dois pontos, a saber: o *bem-estar natural* e o *moral*. O primeiro caracteriza-se por um querer bem (uma benevolência), que é muito fácil de ser atingido, em virtude de não precisar ser feito nada com ela²⁹⁷. Entretanto, fazer o bem, ou seja, praticar a beneficência é muito mais difícil, principalmente quando se isenta da intenção toda e qualquer predisposição e se a pratica exclusivamente pelo dever. O único motivo pelo qual um dever se torna um bem é pela necessidade de nos tornarmos um fim para todo e qualquer outro²⁹⁸. Isto se faz, porque, primeiramente queremos receber antes de darmos. E, neste sentido, nossa ação não tem mérito moral algum, mas, invertendo-se a ordem, sim. Melhor expondo essa posição, citamos Kant: “A razão de um dever ser beneficente é esta: uma vez que nosso amor próprio é inseparável de nossa necessidade de sermos amados (ajudados em caso de necessidade) pelos outros, também, tornamos a nós mesmo um fim para os outros”²⁹⁹; e, ao elevarmos essa máxima à universalidade, ela também ganha obrigatoriedade.

Dessa posição, depreende-se que caberá a cada um, no fomento da felicidade do outro, uma espécie de auto-sacrifício, pois, para que este fim seja obtido, será quase sempre (se não for sempre) pedida uma parte do bem-estar de cada um, particularmente, em prol do bem-estar de todos. Entretanto, não se pode entender que há validade moral numa máxima que reza a felicidade dos outros com o aniquilamento total da “minha” felicidade. Deve-se levar em conta o que são verdadeiramente as necessidades do outro no tocante à sua sensibilidade (naquilo que aparece no mundo fenomênico). Dessa forma, a lei não dirá o que se deverá fazer, mas, apenas, determinará o princípio subjetivo, apenas as máximas. No tocante ao segundo bem-estar, o moral, o agente tem para com o outro o dever de não produzir situações que levem este outro (e a própria humanidade) a ações que lhe trarão como resultado efeitos negativos; efeitos estes que lhe trarão angústia, ansiedade ou qualquer outro sentimento de dor. Portanto, a promoção da felicidade do outro, no tocante ao bem-estar moral, só é um dever em sentido negativo.

²⁹⁶ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, p. 237.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ Ibid.

²⁹⁹ Ibid.

4.1.2 Dos Deveres para Consigo Mesmo

Adentrando um pouco mais na questão dos deveres para consigo mesmo, Kant demonstra que é possível se encontrar uma aparente antinomia no próprio conceito de *dever para consigo mesmo* que ele expõe nos seguintes termos: “Se o eu *que impõe obrigação* for tomado no mesmo sentido do eu *que é submetido à obrigação*, um dever mesmo será um conceito contraditório, pois, o conceito de dever, contém o conceito de ser passivamente constrangido (sou *obrigado*).”³⁰⁰ E pode-se ver esta contradição do aspecto de que é sempre possível, àquele que obriga desobrigar o obrigado. Desse modo, pelo conceito de uma obrigação consigo mesmo, é mais que provável que aquele que se auto-obriga, por este poder de conceder a desobrigação, o faça a si próprio antes de a qualquer outro, e visto que o conceito de dever (de obrigação) traz consigo algo de negativo para o agente, então, neste sentido, quando o que obriga é o mesmo desobrigado, tem-se uma contradição, pois este mesmo agente não seria “obrigado a um dever que ele mesmo colocou sobre si mesmo.”³⁰¹ Porém, ainda que esta contradição seja verdadeira, o ser humano tem dois deveres para consigo mesmo. Isto se mostra nas situações de defesa de sua honra e de preservação de sua própria vida, nas quais diz: “[...] eu o *devo* a mim mesmo”.³⁰² Destacamos a ressalva do filósofo que nos avisa que a não existência de deveres implica necessariamente a não existência de nenhuma outra forma de deveres para consigo. E, além disso, como posso reconhecer-me obrigado para com o outro (seja uma pessoa ou mesmo uma lei externa, ou ainda a própria humanidade) se não reconheço obrigação alguma a mim mesmo? Se não faço para mim mesmo, por que vou fazer para o outro?

A solução que Kant dá para esta antinomia é bem clara para aqueles que conhecem seu percurso moral; ele a encontra na participação do homem enquanto ser meramente natural, pertencente ao mundo dos fenômenos e enquanto ser livre, inteligente, pertencente ao mundo do intelecto, numênico. O sujeito agente, quando consciente de um dever consigo mesmo, vê a si próprio em duas perspectivas³⁰³. A

³⁰⁰ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, § 1, p. 259

³⁰¹ Ibid.

³⁰² Ibid., Nota 167, p. 260.

³⁰³ GALEFFI assim nos mostra essa dupla natureza do homem racional-finito kantiano “[...] dada a dúplici natureza sensível e racional que estrutura o homem, compreender-se-á que o sujeito que obriga não é o mesmo que obedece: o primeiro é o homem considerado do ponto de vista da sua mais alta prerrogativa: a *racionalidade*; o segundo é o homem considerado como o conjunto de todas as exigências naturais e inclinações sensíveis que caracterizam a sua *animalidade*.” (Op. cit., p. 229).

primeira sensível, que lhe mostra sua existência natural enquanto ser vivente, conjuntamente aos demais seres vivos deste planeta e como ser inteligível. Este mesmo sujeito vê-se como um ser natural, dotado de razão (*homo phaenomenon*)³⁰⁴, passível de determinação por ela, mas como uma causa que atua no mundo sensível. Entretanto, quando este mesmo ser humano se vê como um ser que possui, inerentemente, liberdade interior (*homo noumenon*)³⁰⁵ é, pois, visto e entendido como um ser passível de obrigação e de auto-obrigação, isto é, “para com a humanidade em sua própria pessoa.”³⁰⁶ Dessa forma, portanto, pode o sujeito agente identificar, sem cair em contradição, um dever para consigo mesmo. Este dever tem seu princípio, segundo Kant, na máxima: “vive em conformidade com a natureza”.³⁰⁷

4.1.3 Dos Deveres Perfeitos para Consigo Mesmo

O primeiro dever perfeito para consigo mesmo³⁰⁸ é o de preservar a própria vida, ou melhor, o de autopreservação. O seu contrário é altamente imoral e até um crime.³⁰⁹ Estamos a falar do suicídio. Kant entende este como o assassinato de si mesmo³¹⁰, apenas quando provado que o crime (tirar a vida) fora cometido contra si mesmo ou, então, quando, pelo suicídio, também se afeta a outro ser humano, como é no caso de uma gestante, em desespero, que tira a própria vida por não querer a gravidez. Além de um crime é também passível de ser considerado como uma violência contra o nosso dever (de preservar a vida) para com os outros seres humanos. Isto tudo, afirma Kant, porque não é possível ao ser humano renunciar “à sua personalidade enquanto for sujeito do dever e, por conseguinte, enquanto viver”.³¹¹ O segundo dever perfeito é a preservação da espécie humana; esta preservação ocorre por meio do amor sexual. O problema aqui é saber se o uso do sexo deve ser restrito tão somente à procriação e preservação da espécie humana. A defesa do filósofo vai nessa direção,

³⁰⁴ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, § 3, p. 260.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ Ibid., § 4, p. 261.

³⁰⁸ PETRY nos lembra que os deveres perfeitos são todos de ordem negativa; são deveres negativos, que se direcionam para impedir o sujeito agente de tomar atitudes que possam ir contra a sua própria natureza como a preservação de sua vida, a degradação de seu próprio corpo, etc. (Op. cit., p. 69) (Cf. MC, p. 263).

³⁰⁹ KANT. Op. cit., § 6, p. 264.

³¹⁰ Ibid., § 6, p. 263.

³¹¹ Ibid., § 6, p. 264. Em suas lições de ética, Kant afirma que “o suicídio ultrapassa todos os limites do uso do arbítrio dado que esse só é possível se existe o sujeito em questão”. (Kant *apud* PINHEIRO, 2008, 196).

pois, segundo ele, quando o ser humano usa o sexo para obtenção de prazer, de satisfação de suas necessidades sensíveis, que lhe trarão um contentamento que podemos chamar de felicidade, ele nada mais faz do que usar o outro ser humano como um simples objeto, e não como um fim, para a satisfação de seus impulsos animais³¹²; e, ao agir dessa forma, ele, o ser humano, deixa de lado sua personalidade e torna-se apenas animal. E, para Kant, a busca ou a entrega total do sujeito agente à satisfação sexual, não natural, é uma transgressão moral, maior que o suicídio, visto que, para este, exige-se do agente, coragem que lhe permite (ao que comete o suicídio) algum tipo de respeito pela humanidade. Ainda neste aspecto, tem o fato do ser humano preservar seu físico e sua *psique*, controlando o uso excessivo da comida e da bebida³¹³.

Há outro dever de um ser humano para consigo mesmo quando este é considerado apenas como um ser moral, a saber, a veracidade³¹⁴. A maior violação contra um ser humano, considerando este aspecto específico, é a mentira, que pode ser, segundo Kant, tanto externa quanto interna. Pela primeira, a externa, um sujeito agente “faz de si mesmo um objeto de desprezo aos olhos dos outros³¹⁵, mas, pela interna, faz algo de maior desprezo, pois é a si mesmo que vê como tal objeto e realiza uma violência contra a humanidade em sua pessoa. Kant é enfático, ao afirmar que aquele que discursa consciente de que aquilo que suas palavras anunciam está plenamente em desacordo com o que ele realmente pensa, renuncia, neste ato, à sua personalidade e torna-se, desta forma, apenas uma “aparência enganosa de um ser humano.”³¹⁶ Pode-se perguntar: qual o critério para saber quando algo dito é considerado mentira? A mentira é a “inverdade intencional em geral³¹⁷”, e, dessa forma, quando se apresenta é digna de repúdio. Além disso, para o filósofo é bem possível que haja a prática da mentira que não tenha importância, uma mentira fútil, ou mesmo dita com um fim nobre, por

³¹² KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, § 7, p. 267.

³¹³ PINHEIRO destaca que “a animalidade humana tem, por assim dizer, uma conotação *moral* na medida em que ela oportuniza, mesmo que indiretamente, o desenvolvimento da moralidade no homem, isto é, na medida em que mantém o instinto de sobrevivência de uma espécie (a humana) capaz de reconhecer a lei moral”. (Preservação da Dignidade Humana e Aperfeiçoamento moral: a noção kantiana de “deveres perfeitos para consigo mesmo”. *Princípios*, Natal, v. 15, n. 24, p. 209-223, jul./dez. 2008, p. 197).

³¹⁴ Comentando os deveres perfeitos de ordem negativa e de ordem positiva, GALEFFI, ao abordar a questão da veracidade, afirma que “[...] é um dever mostrar aos outros as nossas virtudes, a fim de que quem não possui tais virtudes se convença de que é possível alcançá-las e se esforce, portanto, para isto.” (Op. cit., p. 229) Segundo PINHEIRO, “quando o homem mente a si mesmo a cerca da sua intenção, ele obscurece a consciência da incondicionalidade da lei e atrasa o que Kant concebe como *progresso moral*”. (Op. cit. p. 201).

³¹⁵ KANT, Op. cit., §9, p. 271

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ Ibid.

bondade. Entretanto, tanto um quanto outro (meio ou intenção) não possui validade moral e são ambos repudiados, pois constituem um crime de um ser humano contra si mesmo.

Podemos considerar um crime (pergunta Kant), uma mentira dita por mera delicadeza? Por exemplo, quando se põe uma saudação, educada, a alguém que se despreza (como um político em nossos tempos); ex: *Ao Ilustríssimo Senhor...*; segundo Kant, ninguém é enganado por este ato, portanto, ações que se enquadram neste modelo não podem ser tidas como mentiras. No exemplo mais citado por seus acusadores, Kant afirma culpa àquele que mente quando deveria dizer a verdade, ainda que esta lhe traga algum prejuízo. O caso ocorre na clássica resposta a alguém que pergunta a outro, por um terceiro, que aquele primeiro o vira (o terceiro) adentrar à casa do perguntado e, este, diz que sim, mesmo sabendo que este que pergunta quer matar o procurado. Não vamos adentrar, aqui, nos pormenores dessa discussão muito interessante, mas trazemos uma observação de Kant, também posta na MC, que nos parece mostrar que há, sim, uma diferença no grau de mentira e no grau do efeito que ela possa causar aos outros seres humanos e ao próprio que a conta. Configurando dessa forma, que Kant, ao abordar o tema da veracidade, está a falar sobre dois aspectos totalmente diversos, a saber, o prático e o jurídico. Citamos o exemplo do referido texto na intenção de demonstrar que a preocupação de Kant com tal questão, põe-se no âmbito da legalidade e que a culpa do obrigado de modo objetivo é de ordem legal e que no âmbito moral é de ordem subjetiva:

Se digo alguma coisa não verdadeira em assuntos mais sérios, relacionados com o que é meu ou teu, terei que responder por todas as conseqüências que poderia ter? Por exemplo, um dono de casa ordena ao seu criado que diga: 'ele não está em casa', se certo individuo perguntar por ele. O criado assim procede e, como resultado, seu senhor sai furtivamente de casa e comete um grave crime que, de outra maneira, teria sido impedido pelo policial enviado para prendê-lo. Quem (de acordo com os princípios éticos) é culpado neste caso? Certamente também o criado, que violou um dever para consigo mesmo por meio de sua mentira, cujos resultados sua própria consciência lhe imputa.³¹⁸

³¹⁸ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, §9, p. 273. Kant é um dos filósofos mais questionados em virtude de sua moral, pois esta, por ser meramente formal, não deixa espaço para as exceções. LOPARIC ressalta que a atitude do criado denota que o mesmo comete com seu ato uma violação moral, e não uma infração jurídica, cabendo a ele, portanto, como punição, o remorso. Este comentador destaca, ainda, que neste exemplo, há a distinção clara acerca do grau da mentira, possibilitando por meio deste, identificar o nível de culpabilidade e, com isso, a pena a ser aplicada àquele que menti. Destaca LOPARIC que há a mentira do âmbito moral, expressado pelo exemplo acima, e a mentira do âmbito estritamente jurídico, que segundo o comentador "o primeiro denota um crime contra a humanidade na própria pessoa, o segundo, contra os direitos de outras pessoas. A punição apropriada para a mentira tomada no sentido moral é o autodesprezo e o desprezo dos outros, atitudes baseadas no reconhecimento da dignidade humana revelada pelo

Neste caso específico, que se assemelha ao exemplo do texto *Por um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, a responsabilidade do criado lhe é imputada pela sua consciência, que lhe acusa saber que o seu patrão estava em casa. Porém, pelo relato, não sabia que havia saído às escondidas para cometer um crime. A mentira aqui lhe é acusada de modo subjetivo; porém, poderão, dependendo da acusação *legal*, jurídica, advir-lhe consequências legais. Portanto, toda mentira pode ter estes caminhos: ou implicações apenas subjetivas, isto é, acusações da própria consciência, ou legais, isto é, processos judiciais mediante os efeitos produzidos pela mentira; e no caso destas últimas, as primeiras também se fazem presentes.

Além dos deveres de preservação da vida e do dever para consigo mesmo, enquanto um ser moral, há também o dever de um ser humano para consigo mesmo como seu próprio juiz inato.³¹⁹ É a consciência o local, no qual os pensamentos do sujeito agente “se acusam ou se escusam entre si”.³²⁰ A consciência do ser humano está sempre com este sujeito agente, quer ele queira ou não. É ela quem avisa da transgressão ou da confirmação da ação moral e leva o sujeito agente a se ver como que diante de um tribunal para que, ele próprio, por meio de sua consciência, julgue seus atos. Tudo isto faz a consciência, pondo diante de si, outro eu (um sujeito ideal-imaginado por ela) que fará do alto de sua perfeição a investigação de todo o coração daquele sujeito agente real. Neste sentido, podemos perceber que a consciência nos representa a um ser *divino*. Ela precisa ser pensada enquanto princípio subjetivo que responde a um ser superior ideal por todos os nossos atos. A *divindade* se apresenta porque o mais alto grau de responsabilidade que impele o agente à ação é a *santidade* da lei.

Em todos os deveres para consigo mesmo está presente a sentença “conhece (perscruta, sonda), a ti mesmo”³²¹, que aqui, especificamente, direciona-se para a perfeição moral, e, neste sentido, indica a necessidade de se conhecer as reais intenções que brotam e mesmo se fazem presentes em nosso coração. É aqui, neste

chamamento do imperativo categórico e não-formulável em termos de uma lei de direito, quer racional quer positivo. Por outro lado, a punição da mentira no sentido jurídico consiste na compensação, em termos da lei do direito civil, de danos causados”. (Kant e o pretense direito de mentir. *Kant e-prints*, Campinas, Série 2, v. 1, n.2, p. 57-72, jul.-dez. 2006, p.62).

³¹⁹ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, §13, p. 280. “Kant supõe, portanto, num primeiro plano, deveres cuja função é evitar que o homem se degrade moralmente e, posteriormente, deveres que desenvolvam e aperfeiçoem o caráter moral nele sito”. (PINHEIRO. Op. cit., p. 200).

³²⁰ KANT, loc. cit.

³²¹ Ibid., §14, p. 282.

autoconhecer, que se inicia a sabedoria humana³²² e que se afirma na concordância da vontade com a finalidade dela. Para que isto se dê, exige-se a retirada das más influências da vontade e, logo após, o fomento: a promoção do que já há originariamente na vontade humana uma boa intenção³²³. E conforme Kant: “somente a descida ao inferno do autoconhecimento é capaz de pavimentar o caminho para a divinização.³²⁴ Resultam deste comando para conhecer a si próprio, como denomina Kant, os deveres de ser imparcial em sua auto-avaliação quando da comparação com a lei moral e também de ser sincero no reconhecimento para si mesmo, do “próprio valor moral interior ou a falta desse valor”.³²⁵

4.1.4 Dos Deveres Imperfeitos de um Ser Humano para Consigo Mesmo

Enquanto ser humano, o sujeito agente tem o dever de se esforçar por desenvolver suas capacidades naturais, sejam elas do espírito, do corpo ou da alma; deve ele buscar deixá-las sempre à sua disposição, ainda que nunca venha usá-las. As capacidades ou poderes do espírito³²⁶ são aqueles que se exercitam pela razão, e encontramos-os na matemática, na lógica e na metafísica da natureza. Os poderes da alma são a memória, a imaginação e outros similares que os exercitamos, quando nos utilizamos do entendimento; e os poderes do corpo que se relacionam diretamente com o exercício necessário para a manutenção e preservação daquele que sustenta e apresenta o homem enquanto ser pertencente a um mundo material, a saber, o seu corpo físico. Isto tudo é preciso ser dito, pois, segundo Kant, todo ser humano tem o dever de ser um membro útil na comunidade e mesmo do mundo, pois diz respeito à humanidade, que se valora em sua pessoa, e isto ele não deve desmoralizar. Porém, o dever para com sua perfeição natural é tão somente um dever “*lato e imperfeito*”³²⁷, pois, apesar de trazer consigo uma lei que determina a máxima da ação, ela mesma (a obrigação da própria perfeição natural), não indica o tipo e, muito menos, o alcance das

³²² KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, §14, p. 283.

³²³ GALEFFI nos confirma esta direção, pedagógico-moral, na ética kantiana, como um caminhar até a lei moral. Ele afirma: “[...] compreender-se-á a necessidade de educar a nossa sensibilidade moral, a fim de que possamos, em toda circunstância, achar logo, e seguramente, o princípio prático que melhor que qualquer outro, seja capaz de mostrar-nos a direção da lei moral.” (op. cit., p. 228)

³²⁴ KANT, Op. cit., §15, p. 283.

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Ibid., §19, p. 287.

³²⁷ Ibid., §20, p. 287.

ações, o que dá margem ao livre arbítrio que quase sempre escolhe por influências subjetivas.

Já sobre a perfeição moral, tem-se uma perfeição que é, de modo subjetivo, ancorada na completa isenção de influências externas sobre a disposição do agente para com o dever, que o impele a *sê santo*³²⁸ e, objetivamente, a perfeição moral implica no cumprimento de todos os deveres impostos pela razão em alcançar, por completo, no que diz respeito à sua singularidade, o fim moral, ou seja, busca-se a perfeição, onde o comando é, segundo Kant, *sê perfeito*³²⁹. Entretanto, sabe-se que tudo isso só leva a um esforço contínuo, ininterrupto, isto é, que se deve caminhar sempre na busca de um novo progresso, de uma melhora sempre constante e nunca acabada. No que diz respeito à sua qualidade é um dever “estrito e perfeito”.³³⁰ Porém, no tocante ao grau é tão-somente pela fraqueza da própria natureza humana – que facilmente cede aos impulsos sensíveis –, *lato* e imperfeito.

O dever de todo ser humano encontra-se, portanto, no “lutar por essa perfeição”.³³¹ Assim sendo, no que diz respeito à ideia de que cada qual deve esforçar-se para concretizar os seus fins, é *lato* e perfeito o dever da perfeição moral de cada um, porém, não o é, quando se trata do sujeito, pois, neste caso é perfeito, mas, estritamente.

4.1.5 Dos Deveres para com os Outros

Assim como os deveres para consigo mesmo foram divididos e subdivididos, também os deveres para com outros os são. Esta divisão é feita por Kant em dois níveis: os deveres para com os outros, que trazem consigo a submissão dos outros à obrigação, e os deveres para com os outros que não trazem consigo esta contraprestação. Segundo Kant, a consciência da compatibilidade ou incompatibilidade do nosso agir para com a lei moral, advinda da capacidade de sentir prazer ou desprazer a partir desta consciência, é denominado de sentimento moral. Sabemos que o único sentimento moral considerado pelo filósofo é o respeito; porém, nesta análise do dever que temos para com os outros, um segundo sentimento surge, a saber: o *amor*. Mas não qualquer amor, como o que é sentido pelas pessoas de modo físico e que acaba por

³²⁸ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, §21, p. 288.

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Ibid., § 22, p. 288.

³³¹ Ibid.

produzir uma relação amorosa, sexual, está mais para o amor que se apresenta num querer e num fazer o bem, ou seja, numa benevolência e numa beneficência. O amor também é dividido, no tocante aos deveres que os tem como força propulsora, que são a beneficência, a gratidão e a solidariedade.

Temos o dever de fazer o bem e este dever parece claro e até óbvio. Tal dever encontra-se no amor prático³³², que necessita do exercício do querer fazer, ou seja, de uma “benevolência ativa”.³³³ O fito buscado aqui é o de fazer do *bem-estar* e da *felicidade do outro* meu objetivo final em minha ação. Dessa forma, não basta o mero desejo pela felicidade do outro; é preciso que se exercite, se transforme a benevolência em beneficência.³³⁴

Pelo dever de fazer o bem, ou o dever de beneficência, busca-se satisfazer as necessidades do outro, sem nada, nem se quer um simples elogio, ou reconhecimento, e, muito menos, um esperar, um receber. Isto se exige porque todo sujeito que em determinada situação se encontra necessitado de ajuda tem como maior desejo recebê-la e deve aquele que quer receber algo, sempre buscar oferecer, mas, sem esperar recebê-lo também. Isto fica claro quando se trata de uma ação que diz respeito a uma valoração moral. É, para Kant, a benevolência “a satisfação com a felicidade (bem-estar) dos outros”³³⁵, e é a beneficência “a máxima de fazer da felicidade dos outros o próprio fim, e o dever a este correspondente consiste em ser o sujeito constrangido por sua razão a adotar esta máxima com uma lei universal.”³³⁶ A ressalva é que aquele que age de forma beneficente não o pode fazer achando que os seus conceitos de felicidade servirão àquele que recebe o fruto do ato beneficente. Ao contrário, o benefício só será bem recebido e terá êxito completo na medida em que este é dado, segundo os conceitos de felicidade de quem o recebe.

Além da beneficência, tem-se o dever de gratidão como dever para com outros seres humanos. Mas estes outros a quem se deve a gratidão são justamente aqueles que nos são benéficos. O dever de gratidão é necessário, pois ele contribui para manutenção do ato benéfico que, segundo Kant, deve ser considerado como um dever sagrado³³⁷, e, desta forma, uma obrigação que o mantém, que permite que ele não

³³² KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, § 26, p. 293.

³³³ Ibid.

³³⁴ Ibid., § 28, p.295.

³³⁵ Ibid., § 29, p.296.

³³⁶ Ibid.

³³⁷ Ibid., § 32, p. 298.

desapareça. Em outras palavras, aquele que recebe a beneficência tem o dever de agradecer com o fim de contribuir com a manutenção daquela, pois acaba por criar um laço de obrigatoriedade recíproca; e também aquele que agradece contribui para a melhora do crescimento moral-espiritual daquele que se oferece beneficentemente.

A solidariedade é a capacidade que temos de nos harmonizarmos com os sentimentos (sejam positivos ou negativos) dos outros seres humanos que conosco convivem ou mesmo que não tenhamos relação nenhuma de proximidade. É um dever nos sentirmos solidários a outros seres humanos ainda que não direto, mas indireto.³³⁸ O que não retira seu mérito de obrigatoriedade, visto que ele contribui para a melhora da humanidade em si mesma e daquela que há dentro de cada um. E, assim, como na relação aos deveres para consigo mesmo havia vícios contrários a estes, no tocante aos deveres para com os outros (especificamente ao amor para com os outros), também, aqui, existem os vícios ou os sentimentos que impedem a consecução e o fomento da moralidade no mundo. Estes vícios são a *inveja*, que é a tendência de ver o sucesso do outro com o sentimento de ódio em si, que o leva a ver (a desejar) aquele sucesso desmoronar; a *ingratidão*, que é o não reconhecimento àquele que é verdadeiramente merecedor deste; e a *malícia* que é o oposto à solidariedade. A malícia encontra-se no sentimento de *vingança*, ou seja, no prazer que sentimos pelo mal que sofre o outro.

Encontramos aqui a noção, sempre presente em Kant, de que a humanidade presente no outro nunca pode ser vista como meio, mas tão-somente como fim por todo e qualquer ser humano. Portanto, nos termos do filósofo, “todo ser humano tem um direito legítimo ao respeito de seus semelhantes e estar, por sua vez, obrigado a respeitar todos os demais.”³³⁹ Porém, destacamos que o dever de sermos respeitados não pode ser utilizado, em nosso entender, como instrumento de submissão e aniquilamento do direito do outro e da própria liberdade do outro, tal como ocorre quando se profere a sentença: você me deve respeito, numa discussão sobre “fidelidade” conjugal. Geralmente, neste caso específico, aquele que exige o respeito quer, na verdade, que o outro deixe de fazer aquilo que lhe é favorável, que lhe faça feliz, de certa forma, para que aquele (o que exige) sinta-se bem, sinta-se seguro, e, em vez de sair do relacionamento, deixando o outro livre em suas escolhas e dando a ele o direito de caminhar por si próprio em busca de quem lhe convém, prefere esconder-se em seus

³³⁸ Não é possível se ter uma lei moral que obrigue alguém ter algum tipo de sentimento por uma outra pessoa visto que todo sentimento é de ordem subjetiva.

³³⁹ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª ed. Bauru: Edipro, 2008, §38, p. 306.

medos, em suas inseguranças e tentar limitar, de modo egoísta, o livre arbítrio do outro, pedindo que este se anule em prol dele (do que exige o respeito). Essa exigência não se coaduna em nada com o conceito de caridade, de amor pleno que encontramos bem definido na 1ª carta do apóstolo Paulo à comunidade de Coríntios, Cap. XII.

No tocante à felicidade empírica, esperamos ter demonstrado que esta mesma não pode fundar nem fundamentar a moralidade. Esta será mais bem compreendida, um pouco mais adiante, enquanto mérito apenas desejável e que, mediante as ações corretas, poderemos, no máximo ter a certeza de sermos dignos da mesma. Entretanto, já vimos que a moralidade kantiana funda-se na ideia de um dever e que, dessa forma, pelo conceito de meritoriedade não há garantia de sucesso na busca do bem maior à ação do sujeito agente. Então, só nos resta pensar e buscar a possibilidade de uma junção entre a felicidade e a moralidade, ou seja, aquilo que Kant denominou de *Soberano Bem*³⁴⁰. Para ele, sempre se viu essa ligação como possível e viável; porém, o erro ocorre quando essa ligação é forçada via o conceito de necessidade, ou seja, como se, ao agir corretamente, o efeito fosse o ganho da felicidade, ou vice e versa. É sobre essa relação, que trataremos no ponto seguinte.

4.2 O Soberano Bem

Em CRPr, Kant afirma: “A virtude e a felicidade constituem a posse do soberano bem”³⁴¹. Mas o que é especificamente o soberano bem? É a junção perfeita e proporcional entre a moralidade e a felicidade³⁴². Dessa forma, exige-se para a consecução do soberano bem que dada a moralidade, necessariamente, tenha-se a felicidade, ou seja, participe-se dela. Tamanha exigência é feita em virtude da necessidade de se destacar a virtude enquanto princípio primeiro e determinante na consecução do soberano bem. Isso significa que a virtude será o bem maior e, para aquele que a possui, a felicidade lhe vem como um prêmio merecido e certo. Ou seja,

³⁴⁰ ROHDEN nos indica que em Kant há uma diferença entre o Sumo Bem e o Bem Supremo. Este último é caracterizado pela virtude em si. Apenas a sua presença já afirma a posse do Bem Supremo. Entretanto, o primeiro só se faz presente quando também está a felicidade. Nos termos do comentador: “O bem completo e consumado em Kant requer o concurso da felicidade como objeto da faculdade de apetição de entes finitos. Em resumo, a virtude é o bem supremo, mas não o sumo bem, que inclui além dela a felicidade.” (*A Crítica da Razão Prática e o Estoicismo. Dois Pontos*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 157-173, outubro. 2005, p. 166).

³⁴¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 199

³⁴² PIMENTA diz ser o sumo bem “a ideia que possibilita pensar a ‘proporção exata’ entre moralidade e felicidade.” (Op. cit., p. 94).

algo necessário. Portanto, na pressuposição da existência da virtude, poder-se-á ter a felicidade. A virtude determina o caráter da pessoa e a felicidade o estado físico. No Soberano Bem, ambas estão em conexão³⁴³.

Uma conexão entre duas determinações pode ocorrer de duas formas, a saber: uma lógica (analítica) e uma outra real – sintética³⁴⁴. Entre a virtude e a felicidade, esta conexão pode se dá ou pelo esforço do agente em ser feliz, ou seja, o seu esforço em ir ao encontro da felicidade, que é o seu fim, ou chega-se à felicidade por meio da virtude, mas que aquela não era o fito principal de tal empreitada. Portanto, no primeiro modo serão vistas como ações idênticas à busca pela virtude e pela felicidade. Desta forma, quando alcanço um dado objetivo, tenho como consequência necessária o sentimento de satisfação, de prazer pela obtenção, pelo feito realizado. Tenho como fim a virtude; busco-a e, quando a obtenho, tenho, necessariamente, a felicidade como prêmio, como recompensa pelo esforço. O outro modo (o sintético) dirá que fora apenas accidental a consecução ou de uma ou de outra.

Kant analisa as compreensões epicuristas e estóicas acerca da conexão dos elementos que compõem o *soberano bem*, ou seja, a moralidade e a felicidade, com o fito de demonstrar o equívoco da conexão entre moralidade e felicidade, ocorrida ao longo de toda a história da filosofia. Para a primeira, o fim último a ser buscado era o prazer; uma vida feliz. E, para tal, a felicidade seria alcançada por meio de uma vida simples, virtuosa, sem as preocupações da vida material. Com isso, ao se chegar à virtude, teríamos a felicidade. Dito de outro modo, a virtude seria o caminho que levaria à felicidade. Para o estóico, ser virtuoso já é ser feliz. Ambos os conceitos são intrínsecos, sinônimos. A compreensão epicurista se baseia numa relação na qual a virtude conduz à felicidade; a estóica dá-se por meio da identidade, onde virtude é felicidade.

A função da dialética³⁴⁵, neste momento, é mostrar que ambas as compreensões equivocaram-se ao pôr o princípio do soberano bem em apenas um de seus elementos constituintes. O epicurista o pôs na felicidade³⁴⁶ e o estóico na

³⁴³ ROHDEN nos diz que “[...] não há incompatibilidade entre a felicidade e a moralidade, desde que eu não eleve a minha felicidade pessoal, a um princípio.” (*A Crítica da Razão Prática e o Estoicismo*. Op. cit., p. 157-173, outubro. 2005, p. 165).

³⁴⁴ Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 199, p. 129-130.

³⁴⁵ Cf. Cap. II, do segundo livro da CRPr.

³⁴⁶ “Para o epicurista, a felicidade é o sumo bem total e a virtude apenas a forma da máxima para concorrer a ela.” (ROHDEN. Op. cit., p. 167).

moralidade³⁴⁷, na razão lógica. Porém, apesar desta identificação do princípio de ação, ambos fazem uma identificação necessária dos princípios constituidores do *soberano bem*³⁴⁸. Ou seja, não os separam. Citando Kant:

O estóico afirma que a virtude é todo o *soberano bem*, e a felicidade constitui apenas a consciência da posse da mesma virtude enquanto inerente ao estado do sujeito. O epicurista alegava que a felicidade é o *soberano bem*, e a virtude é somente a forma da máxima de a ela se candidatar, isto é, consiste no uso racional dos meios para conseguir³⁴⁹.

Kant identifica contrariamente aos gregos, e à quase toda tradição filosófica (se não for toda mesmo), que a origem da moral não está na felicidade. “O sumo bem não é *eudaimonia*”³⁵⁰, mas é a virtude enquanto moralidade que é a origem e a consecução do soberano bem. Ele percebe que a felicidade é elemento necessário na consecução do Soberano bem, mas não é o primeiro em ordem e em grau de importância. Kant destaca a união da felicidade com a moralidade, dada pelos gregos, e a prevalência da primeira como elemento essencial e *conditio sine qua nom* para a consecução do soberano bem, logo, da tradição filosófica. Entretanto, podemos afirmar que essa necessidade é tão-somente para o aspecto subjetivo; para o objetivo o que importa é verdadeiramente a virtude (enquanto elemento primeiro do Soberano Bem). A respeito da felicidade é preciso que esta esteja presente à consecução do mesmo Bem Soberano, porque ela é o segundo (em importância também) elemento a compô-lo, e, justamente por isso, a expectativa do sujeito agente não poderá ultrapassar o âmbito da possibilidade; de uma possível (mediante o merecimento) conquista da felicidade. Ela é necessária, sim, mas apenas de modo secundário.

Existe uma separação radical entre as máximas, que fundam a moral, das máximas, que fundam a felicidade. As máximas que sustentam os princípios morais são totalmente diferentes das que fundamentam os princípios que impulsionam a vontade na busca pela felicidade. Partindo daqui, a questão é: como é possível a existência, na prática, do soberano bem? É certo que ambos os princípios são heterogêneos entre si, mas que juntos compõem o soberano bem. Entretanto, a sua fundamentação não se dá

³⁴⁷ “Para o estóico a virtude é o sumo bem total, sendo a felicidade apenas a consciência de sua posse no estado do sujeito.” (Ibid.).

³⁴⁸ “Para um, o conceito de virtude estava contido na máxima de promoção de sua própria felicidade e, para outro, o sentimento de felicidade já estava contido na consciência de sua virtude.” (Ibid.).

³⁴⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, A 202, p. 131

³⁵⁰ HÖFFE, Op. cit., p. 281.

de modo analítico, ou seja, de modo lógico, necessário; então, só poderá ser de modo sintético; portanto, com a ligação entre a ação e o conceito que fundamenta a ação³⁵¹.

A compreensão que nos dá essa síntese está no simples fato de que a busca da felicidade por meio racional não garante, não afirma a conquista da moralidade, ou ainda, no fato de que se me reconheço como virtuoso, não tenho garantia alguma de que também sou feliz. Pelo contrário, a síntese exige que eu, ou o agente que busca o soberano bem, reconheça minha limitação que, enquanto ser racional, sou também sensível, logo, passível das influências externas e mesmo internas (como os desejos). E que, além disso, a ação da lei moral em mim não leve a um conflito “comigo” mesmo no tocante à decisão de escolher a sensibilidade ou a moralidade, pois esta não se importa com aquela que a humilha, a aniquila.

Essa síntese dos conceitos (fundantes) da moralidade e da felicidade, que juntas formam o soberano bem, só pode se dar de modo necessário e *a priori*, isto é, que seja indispensável e fora do âmbito da experiência, apenas racional. O que só se dará de modo transcendental ou no âmbito da liberdade da vontade.³⁵² O soberano bem, para ser racional finito, só pode dar-se no âmbito prático (que se realiza por meio de nossa vontade).³⁵³ Têm seus elementos constituidores pensados enquanto unidos de modo necessário, e esta conexão necessária não pode dar-se de modo analítico, porém, apenas de modo sintético.

Nesse caminho até aqui, bate-nos à porta uma grande dificuldade, pois, como já visto, de modo analítico, não fora possível fazer a conexão de modo necessário entre a virtude e a felicidade. Isto volta a acontecer (a não possibilidade da conexão), porque de modo sintético a razão exige que haja a identificação do princípio determinante na relação entre aqueles princípios para que o soberano bem se mostre efetivamente. Porém, dar à felicidade a primazia na construção do soberano bem não se pode, pois, como já foi mostrado também a felicidade se baseia em princípios empíricos e patológicos e estes não servem, em hipótese alguma, para a fundamentação moral. Já o outro elemento, a virtude, não pode ser o único princípio neste processo, porque a vontade humana não está regida diretamente pela lei moral, visto que esta, em si,

³⁵¹ “A razão dá ao homem esse fim-término com o dever incondicionado de promovê-lo no mundo e impõe *a priori* uma conexão necessária entre moralidade e felicidade.” (HERRERO, op. cit., p. 44)

³⁵² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática* Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, A 203, p. 132

³⁵³ *Ibid.*, A 204, p. 132-3.

funciona como *se fosse* uma lei da natureza.³⁵⁴ E, para tanto, quando fosse dada a causa, em seguida, necessariamente, ter-se-ia o efeito, a ação moral. Portanto, não pode ter o ser sensível, na construção de seu soberano bem, apenas a moral como determinante. Temos então um impasse na construção do soberano bem que se não for resolvido levará à negação da lei moral e da própria razão prática³⁵⁵.

Então, percebe-se que assim como na razão teórica, Kant, também encontra, na prática, um conflito que parece insolúvel e que levará a razão a rejeitar a possibilidade de fundamentar a moral de modo racional.

4.2.1 A Antinomia da Razão Prática,

A antinomia se apresenta nos seguintes termos:

- 1 – A virtude é o caminho para a felicidade;
- 2 – A virtude não é o caminho para a felicidade, ela é a própria felicidade.

A primeira proposição, conforme Kant, é completamente falsa, como já demonstrada. A segunda é falsa condicionalmente, na medida em que se pensa a existência do agente moral apenas no âmbito sensível. A resolução da 3ª antinomia da razão teórica mostrou que o erro da conexão entre causalidade natural e causalidade por liberdade se dava pela compreensão limitada que se fazia do ser racional finito. E, analogamente, a resolução desta antinomia da razão prática, na busca pela fundamentação do soberano bem, far-se-á da mesma forma.

Ainda que presente no mundo sensível e, dessa forma, sujeito às condições de minha sensibilidade, também posso me vê como um ser o qual pertence ao mundo inteligível e, por essa ótica, possuo na lei moral um princípio determinante de minha ação que se direciona para o mundo sensível ou, dito de outro modo, um princípio que é puramente intelectual que determina minhas relações de causalidade. É por essa

³⁵⁴ Cf. A típica da razão prática. Cap. III, A 119, p. 82.

³⁵⁵ HERRERO assim nos coloca esse impasse: “A unidade *Analítica* das duas é impossível porque, por mais que no fim término esteja contida a felicidade enquanto proporcionada à moralidade, suas máximas são sempre diferentes das da moralidade. [...] Ora, conceber a máxima da virtude como causa da felicidade mostra-se impróprio, pois a felicidade é uma realidade sensível e toda relação de causa e efeito no mundo não se regula pelas intenções morais da vontade, mas segundo o conhecimento das leis da natureza, de modo que não se pode esperar qualquer união necessária suficiente para o Soberano Bem pela observância mais exata das leis morais. É um fato da experiência que o comportamento moral não implica a felicidade. [...] a possibilidade da conexão necessária de moralidade e felicidade não é proporcionada pela natureza. Assim, a impossibilidade da conexão sintética leva à antinomia da razão prática: a lei moral prescreve incondicionalmente a promoção do Soberano Bem e este se mostra impossível na sua realização.” (Op. cit., p. 44-5).

compreensão que Kant sustenta a possibilidade se não imediata, pelo menos mediata (por um autor inteligível da natureza)³⁵⁶, de uma conexão necessária entre a ação moral, a virtude e a felicidade. Nos termos de Kant, a resolução desse conflito é realizada do seguinte modo:

Porém, visto que não unicamente autorizado a conceber minha existência também como númeno no mundo do entendimento, mas tenho mesmo na lei moral um princípio determinante puramente intelectual da minha causalidade (no mundo sensível), não é impossível que a moralidade da disposição (*Gesinnung*)³⁵⁷ tenha com a felicidade enquanto efeito no mundo sensível, uma conexão necessária, a título de causa, se não imediata, apesar de tudo mediata (por intermédio de autor inteligível da natureza), conexão essa que, numa natureza que é simplesmente objeto (*Objekt*)³⁵⁸ dos sentidos, jamais pode ser suficiente para o soberano bem.³⁵⁹

Para Kant, o soberano bem é o fim supremo de uma vontade moralmente determinada, apesar daquela aparente antinomia, sendo, além disso, um verdadeiro objeto dessa mesma razão prática. Portanto, Kant se utiliza da mesma fórmula do pertencimento (por parte do sujeito agente) a dois mundos para realizar a ligação entre os elementos da constituição do soberano bem que era feita, entendendo-se fenômenos como coisas em si e, desta forma, gerando aquela antinomia na razão prática.

Destarte, da análise da antinomia da razão prática, percebe-se que Kant entende como possível a existência de ligação entre a consciência moral e a felicidade, e que os princípios que fundamentam a busca de felicidade jamais irão fundamentar a moralidade. O que leva à conclusão de que, na fundamentação do soberano bem, a moralidade tem lugar privilegiado, sendo a condição primeira daquele e a felicidade tão-somente o seu constitutivo acessório. Sua existência ou manifestação empírica é apenas a consequência da moralidade, mas não é necessária. E somente nesta relação necessária³⁶⁰ de subordinação em que se encontram os elementos constituidores do soberano bem, é que este se torna objeto (*Objekt*) inteiro que tem o dever de representar a si mesmo como possível e de modo necessário, posto que a própria razão se auto-impõe como mandamento a sua autocontribuição para a realização do soberano bem.³⁶¹

³⁵⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, A 207, p. 134

³⁵⁷ Sensível.

³⁵⁸ Intelectual.

³⁵⁹ KANT, Op. cit., p. 133-4.

³⁶⁰ Na consecução do soberano bem é necessário que a virtude esteja à frente da felicidade, mas não é necessário que ao se agir de modo correto se obtenha como resultado imediato, a felicidade.

³⁶¹ KANT. Op. cit., A 215, p. 138.

Também se depreende dessa análise, que a razão prática tem o primado³⁶² sobre a teórica à medida que a razão pura teórica tem todo o seu interesse voltado para o aspecto prático. E isto já se mostra pela própria consciência da lei moral. E, além disso, só há uma única razão pura, que se apresenta tanto teórica quanto prática, dependendo apenas do âmbito de onde se está a falar. E conforme Kant,

[...] sem esta subordinação, surgiria um conflito da razão consigo mesma porque, se elas estivessem simplesmente justapostas (coordenadas), a primeira encerrar-se-ia estritamente nos seus limites e não admitiria no seu domínio nada da segunda, mas esta, no entanto, estenderia os seus limites sobre tudo e procuraria, onde o exigisse a sua necessidade, incluir aqueles dentro dos seus.³⁶³

Portanto, para Kant, não há dúvidas de que todo o interesse da razão é prático e, segundo ele, não se pode fazer a inversão desta ordem, pois o interesse “[...] mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático.”³⁶⁴

Kant também ressalta que toda vontade moralmente determinada exige, necessariamente, a consecução do soberano bem. Isto porque a boa vontade, que tem a peculiaridade de ser determinada pela lei moral, possui, justamente por isso, todas as suas inclinações, os seus desejos, necessariamente, em acordo com a lei moral sem exceção alguma. Se assim não o for, não há soberano bem nenhum. Entretanto, essa exigência de total adequação da vontade à lei moral é o que Kant chama de santidade³⁶⁵; em outras palavras, é uma conexão perfeita e, como tal, foge às possibilidades de todo e qualquer ser racional finito. Contudo, ela é oriunda da própria razão e tem sua exigência dada ou proferida de modo necessário; o que implica dizer que terá que ocorrer de alguma forma³⁶⁶. É daqui que o filósofo parte para introduzir definitivamente a religião no problema moral e, para isso, parte postulando a existência da *alma* e de *Deus*³⁶⁷.

³⁶² Cf. as passagens 5.3 e 5.4 da obra *Interesse da razão e liberdade* de Valério Rohden.

³⁶³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 219, p. 140.

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ Ibid., A 220, p. 141.

³⁶⁶ A solução kantiana aponta para o conceito de progresso, este sendo necessariamente o da alma. Segundo Kant, a nossa razão no âmbito puramente prático faz exigências e postula, ou seja, admite como verdadeira mesmo sem a possibilidade de demonstração, o referido progresso da alma, pois, sem esta não há como se falar de Soberano Bem.

³⁶⁷ ROHDEN nos diz por que Deus é introduzido na moral kantiana: “A possibilidade do sumo bem não depende de princípios empíricos, logo sua dedução tem de ser transcendental. Ou seja, Kant tem que demonstrar como essa síntese é possível e necessária *a priori*. [Na demonstração da possibilidade do sumo bem possível Kant expõe a antinomia (III) da razão prática e num segundo momento ele elimina essa antinomia, pondo a necessidade prática da existência de Deus]. No primeiro caso ele, [Kant], dirá que a conexão prática das causas e efeitos no mundo envolve um conhecimento das leis naturais e, então que se a promoção do sumo bem, ordenada pela lei moral for impossível, também a lei moral o será [III

4.2.2 Dos Postulados da Alma e de Deus

A referida santidade da vontade é exigida somente no âmbito prático, ou seja, no âmbito da ação definitivamente realizada; o que nos leva a compreender que, verdadeiramente, o simples conhecimento da lei não faz o sujeito moral agir corretamente, como pensava Sócrates; mas, apesar de saber, de conhecer a lei e de compreendê-la o agente precisa “caminhar” em direção a ela, isto é, precisa esforçar-se para encontrar essa santidade, e, só o fará, nesse progresso que é até o infinito; um constante aprendizado; um eterno exercício pedagógico-moral na busca de promover a consecução da santidade da vontade. Para melhor demonstrar esse processo, é preciso que reconheçamos que o homem é dotado de um elemento que lhe permite justamente a assimilação de progresso, a saber, uma alma.³⁶⁸

A razão prática pura postula³⁶⁹ a existência da alma³⁷⁰, pois é por meio desta que se garante a existência efetiva do soberano bem. Logo, segundo Kant, “o soberano bem, praticamente só é possível sob o pressuposto da imortalidade da alma.”³⁷¹

Para Kant, a felicidade é, enquanto simples conceito, “o estado no mundo de um ser racional para o qual na totalidade da sua existência, tudo ocorre segundo o seu desejo e sua vontade e funda-se, pois, na harmonia da natureza com o fim integral desse

antinomia]. A solução é dada mediante uma demonstração prática da existência de Deus.” (*A Crítica da Razão Prática e o Estoicismo*. Op. cit., p. 157-173, outubro. 2005, p. 167-8).

³⁶⁸ GALEFFI assim comenta essa relação, santidade da lei *versus* progresso moral: “Toda via a experiência nos mostra quão pouco se realiza nesta nossa vida sobre a terra aquela ‘completa conformidade da vontade à lei moral’ que merece o nome de ‘santidade’. Deveremos dizer que a moralidade é quimera? Contra isso se revolta a nossa mais profunda consciência que, enquanto nos impõe de olhar à santidade como a um supremo ideal a que deve adequar-se a nossa intenção, ela pode somente realizar-se graças a um progresso *ad infinitum*, o qual deve ser sustentado pela nossa razão prática. Como um real objeto da nossa própria vontade.” (Op. cit., p. 184) E nesta análise, vê-se que o referido progresso só será possível mediante a suposição de uma existência contínua sempre em direção ao infinito e, justamente, a esta possibilidade é preciso supor também, esta mesma existência perene ao próprio sujeito racional, que possui aquela tal existência.

³⁶⁹ Os postulados da razão prática são a condição que possibilita a consecução efetiva da própria moralidade. Por isso, é preciso pensar as ideias de Deus, mundo e imortalidade da alma sempre com o fito de salvaguardar a efetivação da moralidade. Cf. a nota 366 deste trabalho.

³⁷⁰ PIMENTA nos deixa mais claro a necessidade de se pensar a imortalidade da alma fazendo referência à terceira crítica de Kant, que afirma essa necessidade enquanto possibilidade para se chegar ao infinito que a própria razão humana prescreve ao sujeito agente: “a imortalidade da alma é uma crença necessária enquanto ‘condição exigível para o fim último que a razão nos prescreve’ (KANT, CJ, B 442 apud PIMENTA), isto é – continua o comentador – ela permite pensar a possibilidade da efetivação de fins morais pelo homem.” (PIMENTA. Op. cit., p. 95).

³⁷¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, A 220, p. 141

ser e igualmente com o princípio determinante essencial da vontade³⁷².” Nesta citação, temos alguns elementos importantes para a exposição do segundo postulado. Em primeiro lugar, o ser racional não é causa de si próprio, nem do mundo e nem da natureza no instante de sua ação no mundo. Isto o leva a compreender que sua ação moral pauta-se na liberdade, ou seja, livre de qualquer influência interna ou externa, o que lhe garante autonomia diante da natureza. Deste modo, seu agir moral não lhe garantirá, como uma causalidade natural, a felicidade³⁷³. No entanto, nos diz Kant, que não há, na lei moral, motivo algum para se fazer uma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade, visto que esta última encontra-se diretamente inserida no mundo sensível, no mundo das paixões. No entanto, ainda que não possa existir essa relação de modo necessário, esta é exigida no âmbito da construção do soberano bem³⁷⁴, ou seja, esta conexão é postulada³⁷⁵ pela razão prática, o que leva Kant a afirmar que é necessário que se busque promover o soberano bem, visto ser ele possível. Nos termos do filósofo: “*devemos* procurar fomentar o soberano bem (o qual, portanto, deve ser possível).”³⁷⁶

Ora, ao postular a necessidade daquela conexão necessária, Kant também postula, da mesma forma, a existência, também necessária, de uma causa da natureza³⁷⁷; causa esta que é totalmente diferente da que é detentora do princípio da conexão entre a moralidade e a felicidade. Essa causa da natureza contém em si tanto o fundamento da concordância da natureza, enquanto uma lei da vontade dos seres racionais, quanto a possibilidade da representação dessa mesma lei. Se não se admitir essa causa superior

³⁷² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 224, p. 143. (Nesta citação temos o mais preciso conceito de felicidade empírica)

³⁷³ PIMENTA assim comenta a citação feita anteriormente: “Essa passagem é fundamental por mostrar que, para que a felicidade seja algo atingível (em proporção com a moral) é necessário que a razão pense uma predisposição da natureza para a realização dos fins materiais humanos – e aqui fica clara a ligação entre moral e natureza, entre a legislação prática e a legislação teórica da razão.” (Op. cit., p. 97).

³⁷⁴ “Para que os fenômenos da natureza e os fenômenos da liberdade produzam um efeito único, conforme o fim da vontade é preciso conceber um *fundamento comum* para os dois.” (HERRERO, op. cit., p. 52).

³⁷⁵ Segundo GALEFFI, Kant nomeia de postulados as três ideias da razão (liberdade, imortalidade da alma e Deus) porque “[...] elas não podem ser demonstradas objetivamente, nem devemos aspirar a uma semelhante demonstração formal, quando por um ato imediato da nossa consciência estamos em grau de intuí-las na sua palpante e insofismável realidade.” (1986, p. 176) Höffe diz que os postulados são “objetos que necessariamente se têm de supor para pensar o sumo bem como possível e com isso a necessidade de sentido da razão prática como capaz de ser satisfeita.” (2005, p. 280).

³⁷⁶ KANT, Op. cit., A 225, p. 143.

³⁷⁷ Segundo HERRERO: “Se se deseja portanto conhecer todo o particular que acontece na natureza e assim a unidade de todas as leis particulares, é preciso haver um princípio de unificação e conexão, pois todo conhecimento em geral se dá sob a necessidade de uma lei.” (Op. cit., p. 53).

da natureza que em si encerra uma relação causal, que se coaduna com uma disposição moral, também não será possível a realização, no mundo, do soberano bem³⁷⁸.

Para tanto, é preciso pensar um ser inteligível, que como tal deverá caracterizar-se, também, pela capacidade de agir sob representações de leis, ou seja, pela capacidade de se autolegislar; e, além disso, a sua vontade deverá ser justamente a sua causalidade. Ora, o homem, ser racional-sensível-finito, não criou a natureza, nem a si. Todavia, tem a capacidade de se autodeterminar; ele é um ser de vontade. No entanto, essa sua vontade não é santa, mas estar constantemente a lutar contra suas inclinações, seus desejos e, dessa forma, então, não pode ser o homem a causa suprema da natureza. Esta causa só pode, portanto, estar presente em algum outro ser que tenha consigo em sua essência, tanto o entendimento, quanto uma vontade santa. Porém, que esta seja diferente da própria natureza. Esta causa será, necessariamente, o seu autor, e este ser só pode ser pensando enquanto *Deus*. Nos termos de Kant: “Assim, a causa suprema da natureza, enquanto ela se deve pressupor para o soberano bem, é um ser que, pelo *entendimento* e *vontade* é a causa (por conseguinte, o autor) da natureza, isto é, *Deus*.”³⁷⁹ Segundo Höffe, chega-se à ideia do postulado de Deus, partindo da compreensão do soberano bem de que o agente moral tem o mérito de ser feliz, de alcançar a felicidade. Pela ideia do soberano bem, tem-se também a compreensão de que a moralidade em si não traz consigo a garantia (proporcional, adequada ao que se realiza) de felicidade; é ainda da compreensão do soberano bem que se retira apenas uma esperança de um dia se conseguir alcançar a felicidade, mediante um justo julgamento da meritoriedade do sujeito agente àquilo que lhe é devido, a saber, a felicidade. Este poder de adjudicar³⁸⁰ só pode estar presente num ser onisciente, onipotente e santo. Todos estes adjetivos só fazem parte de um único ser, Deus.

A conclusão, até aqui, é que, pelo postulado do Soberano Bem, chegou-se ao postulado da existência de Deus³⁸¹, o que significa afirmar que, para Kant, a necessidade de tal postulado (de Deus) irá ligar este último à moralidade, pois, segundo ele, havia o dever de promover o sumo bem que aparecia enquanto necessidade, ligado à

³⁷⁸ “[...] o soberano bem só é possível no mundo enquanto se admite uma causa suprema da natureza que tem uma causalidade conforme à disposição (*Gesinnung*) moral.” (KANT, op. cit., A 225, p. 144).

³⁷⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, A 220, p. 141. A 226, p. 144.

³⁸⁰ HÖFFE, Op. cit., p. 283.

³⁸¹ “Kant, porém, pensa esse nexó entre moralidade e felicidade mediante Deus, porque a vinculação que nós podemos estabelecer com a felicidade como objeto dos sentidos é contingente e, portanto, insuficiente para o sumo bem. Deus torna-se a base de uma possível vinculação natural e necessária entre consciência da moralidade e a justa expectativa de felicidade proporcional a ela.” (ROHDEN. Op. cit., p. 168).

ideia de dever; e como o soberano bem só se realiza mediante a existência de um ser supremo, criador da natureza, só há soberano bem, na existência de Deus, o que leva à conclusão de que Deus está intimamente ligado à noção de dever³⁸²; e, por sua vez, à noção de que a admissão da existência deste é um ato moralmente necessário.³⁸³ Portanto, conforme o próprio Kant nos diz, “é moralmente necessário admitir a existência de Deus.³⁸⁴” A razão busca a união entre a moralidade e a felicidade, e, se esta não pode ocorrer de modo correto, que seja pelo menos de modo ideal, pois é um dever nosso realizar este sumo bem³⁸⁵.

A ressalva de Kant é que essa exigência moral, necessária da existência de Deus, fica restrita ao âmbito da subjetividade³⁸⁶ e não da objetividade, como se fosse uma lei. Isto significa que não é um dever em sentido *stricto*; significando, pois, que Deus não é o fundamento de toda e qualquer obrigação, visto que, para o ser racional finito, o fundamento de sua obrigação moral está na sua autonomia racional. A razão, portanto, enquanto teórica, só aceita o sumo bem mediante a pressuposição de uma inteligência criadora, que, ao ser admitida pela razão prática, esta mesma realiza a conexão daquela inteligência suprema com a consciência do dever.

Ao observar a história da humanidade, mais especificamente no seu aspecto religioso, Kant encontra, na religião cristã, um exemplo perfeito da necessidade da construção do soberano bem possível no mundo.

Na doutrina cristã, tem-se um conceito de soberano bem, entendido como “Reino de Deus”, que, caso pudesse ser efetivado, cumpriria todas as exigências da pura razão prática; haja vista que a lei moral, dada pela própria razão a si mesma, é livre de qualquer influência sensível que possa querer levá-la para as satisfações pessoais. E, neste sentido, é considerada “Santa”, pois é inflexível; e, em sua inflexibilidade, requer

³⁸² Segundo HÖFFE, “porque o homem está submetido à lei moral, ele é coagido pela razão a crer na imortalidade da alma e na existência de Deus.” (Op. cit., p. 281).

³⁸³ “Não obstante, a imortalidade da alma e Deus não possuem para Kant uma existência teórica mas prática. Sua existência não é provada por uma possível intuição mas pela realidade da lei moral.” (Ibid., p. 280-1).

³⁸⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 226, p. 144.

³⁸⁵ GALEFFI, fazendo sua análise desse postulado da razão, assim comenta: “Entretanto, a razão exige esta união, ao menos idealmente, e nós devemos procurar realizar o Bem completo. Razão pela qual devemos pensar a natureza como concordante com o nosso fim moral. E por isso, devemos pressupor como postulado da vida moral a existência de uma causa da natureza capaz de harmonizar, a mesma, com a lei e, portanto, capaz de fazer com que tudo tenda para o *fim absoluto* que é o *fim da lei, o Bem*. E esta causa será, pois, uma vontade inteligente, isto é, Deus. Daí a necessidade moral de admitirmos a existência de Deus” (Op. cit., p. 186).

³⁸⁶ E conforme HÖFFE, “a imortalidade [da alma] e de Deus são objetos efetivos e, contudo, não do mundo empírico, mas do mundo moral.” (Op. cit., p. 281).

do agente que ele também seja santo em seu agir, como se confirmasse o texto bíblico que diz, *sede santo como vosso Pai é santo*. Porém, o ponto no qual pode chegar o agente é tão-somente uma virtude, no sentido de uma “disposição para”, o que lhe dá a certeza de continuar com sua tendência, visto sua natureza ser numênica e fenomênica, a agir permitindo ou lutando contra os efeitos da natureza (sensibilidade) em sua vontade. E caso tivesse o agente moral uma conformidade plena entre sua vontade e a lei, teria essa conexão uma valoração infinita; porém, não ocorre assim, pois a lei moral não tem como prometer ou mesmo oferecer com segurança uma satisfação pessoal, ou seja, a felicidade como resultado imediato da ação moral; ficando, desta forma, uma sensação de vazio e, até, de desapontamento no agente; pois ela, a natureza sensível, sempre espera (do agente moral) algo, uma espécie de recompensa por aquilo de bom que venha a fazer; fato que não acontece no tocante à moralidade.

Entretanto, a religião cristã, que se fundamenta na doutrina da lei moral, da santidade da lei e exige que a esta se siga, dá um alento ao agente, pois dá a este a esperança de alcançar a felicidade num futuro, no “Reino de Deus”. Este é o mundo composto por aqueles que consagram sua vida (neste mudo terreno) à lei moral; que vivem ou tentam vivenciá-la do modo mais virtuoso possível, com a esperança de um dia alcançar os benefícios de sua santidade.³⁸⁷ Porém, este benefício não se dará neste mundo, mas tão-somente num outro, na eternidade, o que leva o agente para um estado de “resignação” e busca de melhora constante de si, para poder vir a participar, um dia, do reino de Deus. Um reino feliz, onde há uma harmonia constante e eterna entre vontade e lei moral. Dessa forma, como a santidade só é atingida na eternidade mediante um esforço constante de vivência em acordo com a lei moral, a compreensão desta santidade moral deve ser vista e aceita como arquétipo,³⁸⁸ ou seja, enquanto um modelo exemplar, que, como tal, deve ser seguido, porque traz consigo a garantia da felicidade futura, no caso de seguirmos o bem. Com isso, mediante a compreensão de que a santidade da lei é possível de ser alcançada já aqui, neste mundo sensível, conclui-se que o prêmio somente será dado no futuro, ou que o sujeito agente será, então, conduzido a ele pelo seu merecimento, ou melhor, pelo seu “crescimento” ao reino de Deus³⁸⁹. Portanto, tem o princípio moral cristão um fundamento, que, segundo Kant,

³⁸⁷ Conformidade da vontade à lei moral.

³⁸⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001, A 220, p. 141. A 232, p. 148.

³⁸⁹ O reino de Deus para os cristãos vem por meio do merecimento e não simplesmente pela vontade divina ou pela realização de sacrifícios, como o pagamento de promessas. Cabe aqui ressaltar que Kant

sustenta-se na liberdade da razão; pois, para o filósofo, não é pelo fato de se ter o conhecimento de Deus (da existência de Deus) e da vontade dele (que todos sejam santos, que sigam a lei moral), que se chega ao soberano bem. Apesar disso, é do conhecimento sobre Deus e de sua vontade que se chega à consecução daquele, o soberano bem, e também o que lhe dá a certeza de que se ele (o agente) “andar” nos caminhos da lei, fazendo desta o único móbil³⁹⁰ de sua vontade, estará ele, tornando-se digno, merecedor das recompensas do reino de Deus, a saber, da felicidade. Portanto, a doutrina moral cristã, funda-se em princípios racionais e não em teológicos e nos apresenta o modelo de conduta moral e também o resultado de tal conduta.

A conclusão deste caminho, percorrido pela compreensão da lei moral, chegou ao conceito de soberano bem e, por consequência, a Deus; logo, a lei moral, segundo Kant, por todo este trajeto, conduz inevitavelmente à religião³⁹¹, e esta deve ser entendida não como um corpo doutrinário, com a estrutura física e cerimonial das igrejas terrenas, mas, sim, no sentido de que religião é o

*conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções, isto é, ordens arbitrárias e por isso contingentes de uma vontade estranha, mas como leis essenciais de toda vontade livre por si mesma, as quais, no entanto, devem ser consideradas como mandamentos do Ser supremo, porque de uma vontade moralmente perfeita (santa e boa), ao mesmo tempo também toda poderosa, e apenas podemos esperar o soberano bem que a lei moral nos faz um dever propor como objeto do nosso esforço e, por conseguinte, aí chegar pela consonância com esta vontade.*³⁹²

Portanto, Kant entende que esse ponto de chegada, o qual nos traz a lei moral, não pode e não deve ser entendido de modo religioso (*stricto sensum*), mas como o ideal maior de perfeição que a razão humana tem, que é o conteúdo de divino, o qual se origina em Deus. Neste conceito estão presentes todos os elementos característicos de tudo que é bom a que a razão possa chegar. Portanto, a lei moral deve ser uma religião, mas no sentido de que esta nos conduz à santidade, a Deus. Mas este, nesta questão, não

era um cristão protestante e de base pietista que prega, portanto, que o ser humano precisa ser merecedor das promessas de Deus assim como está escrito nos evangelhos. Logo, não há certeza da recompensa, mas apenas a certeza de que se merecer se fores digno podes esperar, mas não tenha a certeza de recebê-la como se fosse uma relação causal. PIMENTA corrobora com a importância da análise e introdução de elementos morais do cristianismo na filosofia de Kant, pois este, dessa forma, acabara por dar um outro significado aos conceitos supra-sensíveis. Eis o que diz o comentador: “Ora, o fato de Kant ver no cristianismo o complemento necessário para a ação moral humana [a imagem de santidade da lei] já indica que o significado dos conceitos suprassensíveis deve ser diferente do que pensava a filosofia anterior, pois Deus só ganha sentido através da ação humana que, por sua vez, só encontra um fundamento próprio em algo incompreensível, em uma outra ordem de coisas que ela mesma vem justificar”. (Op. cit., p. 102).

³⁹⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 232, p. 148.

³⁹¹ Ibid., A 233, p. 148.

³⁹² Ibid., A 233, p. 148 (Grifos do autor).

é nenhuma personalidade existente em um céu ou paraíso, mas, sim, um arquétipo que a razão reconhece e impõe a si mesma como instrumento de admiração e “perseguição”, no sentido daquilo que é necessário imitar. Portanto, o fim que busca a lei moral é a religião, mas neste sentido de se tê-la enquanto arquétipo ideal.

“A lei manda-me fazer do soberano bem possível num mundo o objeto (*Gegenstand*) supremo de toda conduta.³⁹³” E só se consegue realizar o soberano bem no mundo, quando se consegue aproximar, tornar a vontade do agente conforme a vontade do ser criador da natureza. E com esta conformidade, é certo que a minha felicidade pessoal será atingida de modo negativo; o que nos leva à conclusão de que não é a moral uma doutrina que nos indica a felicidade, mas, sim, que nos mostra como podemos vir a ser dignos³⁹⁴ desta felicidade. E o conceito de religião³⁹⁵ reforça essa compreensão e acrescenta que seremos partícipes da felicidade se não nos permitirmos, por nossas ações, sermos indignos dela. Portanto, é a moral a doutrina de como nos tornamos dignos da felicidade, e a teleologia moral kantiana a ponta para a religião³⁹⁶.

Porém, será na própria análise da religião que Kant encontrará o empecilho³⁹⁷ maior para a consecução do soberano bem no mundo; e desta grande dificuldade passaremos a tratar a partir de agora.

4.3 O Fim do Caminho Moral: a Religião

A moral, enquanto fundada na ideia de o homem ser um ser livre, não precisa nem da ideia de um ser superior a ela, que lhe dê o norte a ser seguido, nem de um móbil qualquer que não seja somente a lei moral. A conclusão dessas assertivas é

³⁹³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001. A 233, p. 148.

³⁹⁴ *Ibid.*, A 234, p. 149.

³⁹⁵ CORREIA afirma que “a religião faz sentido se tivermos em consideração que a razão não pode ficar indiferente à pergunta da sensibilidade pelas consequências do seguimento da lei moral, do agir conforme a ela.” (*O Conceito de Mal Radical. Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 83-94. 2005, p. 87).

³⁹⁶ Porém, como destaca CRAMPE-CASNABET, “a religião representa todos os deveres *como* ordens divinas.” (*Op. cit.*, p. 97).

³⁹⁷ HERRERO (*op. cit.*, p. 46-9) identifica a própria moralidade como um empecilho para a consecução do soberano bem pelo sujeito agente, porque a moralidade precisa produzir a felicidade, mas esta, apenas enquanto efeito daquela. Porém, a moralidade, precisa ser pura e a natureza do agente moral não lhe permite tal pureza, o que o impede de ter a completa conformidade de suas intenções à lei moral, o que o leva a jamais poder alcançar, neste mundo, a santidade da lei o segundo elemento é o mal radical [que abordaremos de modo específico], e o terceiro é a natureza. Por ser regida por leis causais, não abre espaço para uma possível concordância com a lei moral.

que a moral, em hipótese alguma, precisa da religião³⁹⁸ (enquanto instituição) para a sua plena consecução³⁹⁹.

É sabido que a moral, ou, melhor ainda, a ação moral, não pode ser realizada tendo como fim um objeto material imediato e tampouco mediato. O seu único objeto possível é ela mesma, a moralidade. Entretanto, apesar de não precisar de uma finalidade material, é possível que ela faça referência a tal fim. Pois, segundo Kant, “sem qualquer relação de fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade”.⁴⁰⁰ Este fim a que a razão não pode deixar passar despercebido⁴⁰¹ não é um fim qualquer, mas, sim, um que deverá mostrar-se como o fim último de toda ação moral, como se quisesse responder à questão: “que resulta desse nosso reto agir?”⁴⁰² Pode-se perguntar (também) qual a necessidade da religião na teoria prática de Kant, já que a indagação de Correia nos sugere a necessidade de um algo mais na fundamentação moral kantiana. Assim indaga o comentador: “[...] a moral basta-se a si própria por meio da razão pura prática?”⁴⁰³ será por meio da ideia de religião (de santificação da moral) que a razão poderá limitar, de um modo mais preciso, a influência dos fins materiais nas decisões da vontade, pois, pelo fato de termos duas dimensões, numênica e fenomênica, esta última precisa e cobra a proximidade com a materialidade para se sentir satisfeita. O próprio comentador nos diz o motivo pelo qual a religião ganha espaço na moral kantiana. Citamo-lo:

A questão é que para que a obrigação moral, o dever, a liberdade e mesmo a vida boa façam sentido, a minha razão não cobra objetos, mas a minha sensibilidade, pelo fato de eu ser um agente sensível, precisa lidar com objetos, porque sem objetos eu não posso agir⁴⁰⁴.

Todavia, a principal função da religião na moral kantiana é de possibilitar o exercício e o fomento da moralidade.

A felicidade é um fim último, porém, material forjado de modo subjetivo. Buscamos um fim que seja meramente objetivo, isto é, dado apenas pela razão e que,

³⁹⁸ “Subordinar a conduta ética a mandamentos divinos seria restaurar uma heteronomia que arruína a liberdade.” (CRAMPE-CASNABET. Op. cit., p. 97).

³⁹⁹ Conforme CORREIA, “temos uma relação direta com a lei que define a nossa moralidade. Desse modo, não preciso de Deus, por exemplo, para saber o que é o bem ou o mal.” (Op. cit., p. 86).

⁴⁰⁰ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 12.

⁴⁰¹ “A razão não pode recusar a pergunta sobre aonde conduz a obediência à lei moral, não por ela estar ligada à lei moral, mas por estar condicionada pela finitude e sensibilidade do sujeito que age.” (CORREIA. Op. cit., p. 87).

⁴⁰² KANT. Op. cit., p. 13.

⁴⁰³ CORREIA. Op. cit., p. 86.

⁴⁰⁴ Ibid.

além disso, seja o fim último de todo ser racional finito. O soberano bem é o fim último de toda ação moral; mas este fim, posto deste modo, é-nos apenas no âmbito ideal, que, apesar disso, deve-se buscá-lo. Todavia, a razão pura prática aponta para um fim mais próximo de nós; que tenha uma possibilidade de efetivação concreta, ou seja, que este fim, da consecução do soberano bem, ocorra aqui mesmo neste mundo real, concreto e imediato, isto é, que este soberano bem seja possível neste mundo. Dito de outro modo, todos nós devemos ter como fim último de nossas ações morais o soberano bem possível no mundo.

Entretanto, há algo que acaba por dificultar a realização de tal objetivo, a saber, o mal, que é inato à natureza humana, e que leva o sujeito agente a desviar do caminho da realização de tal fim moral.

4.3.1 O *Mal Radical* na Natureza Humana

A pergunta que sustenta a investigação desse problema é: o homem é bom ou mau por natureza?⁴⁰⁵ Na resolução desta questão, Kant entende por natureza apenas a máxima, que, subjetivamente, atua no livre arbítrio do homem. Portanto, o primeiro ponto é identificar que o homem só pode ser dito como bom ou mau⁴⁰⁶, naquilo que toca sua natureza; somente no âmbito do princípio subjetivo de seu querer. Dessa forma é que se deve entender que o mal é inato⁴⁰⁷ ao homem racional, tendo sua origem neste mesmo homem e não na natureza. Porém, uma questão: se o homem não se cria, como vai dar origem ao mal (inato) nele desde sua origem (dele, o homem)? A resposta está

⁴⁰⁵ CRAMPE-CASNABET afirma que a intenção de Kant com o conceito de mal radical não se direciona a favor do cristianismo, corroborando com o conceito de pecado original, pelo contrário, “Kant critica radicalmente a teoria do pecado original, pois ela implica a noção de um mal hereditário transmitido pela espécie e na espécie. [...] A Bíblia narra em forma *história* que o pecado é perversão da ordem da lei moral.” (Op. cit., p. 100).

⁴⁰⁶ Em virtude da opção (dos recortes) que fizemos na filosofia prática de Kant entendemos juntamente com PAVÃO (2007) e GALEFFI (1986) que o problema do mal radical está ligado necessariamente à moralidade e não à religião como sustenta – segundo o próprio PAVÃO – Bekenkamp em seu artigo: *Kant e o problema do mal na filosofia moral* e Bruch no texto *La philosophie Religieuse de Kant*. A discussão acerca do local correto do mal radical no sistema filosófico kantiano nos parece muito interessante, mas preferimos não enveredarmos por este caminho por entendermos que este é um tema que por si só é passível de um grande estudo “isolado.” Entretanto, pensamos que é na moral, especificamente, a morada e local de debate sobre o mal radical e não na religião. Conforme CRAMPE-CASNABET, “se a função de toda religião é tentar uma explicação da existência do mal, a teoria do mal radical não é, entretanto, extraída do conteúdo religioso.” (Op. cit., p. 98).

⁴⁰⁷ “O mal radical, dissemos, é inato no homem. Isto não quer dizer que seja hereditário: o homem é sempre responsável por ele.” (PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Introdução e tradução de Raimundo Vier. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 180) Segundo FILHO, “o mal encontra-se enraizado no homem em geral, conquanto não pertence à sua essência.” (O mal Radical e a Possibilidade da Conversão ao Bem. *Studia Kantiana*, v.2, n. 1, p. 87-104. 2000, p. 89).

no livre arbítrio humano. O mal está na sua liberdade⁴⁰⁸, mas precisamente nas máximas que direcionam sua ação. Citamos o filósofo:

[...] diz-se inato simplesmente no sentido de que é posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência (na mais tenra juventude retrocedendo até o nascimento) e, por isso, é representado como presente no homem à uma com o nascimento, não que o nascimento seja precisamente a causa dele.⁴⁰⁹

A natureza humana tem como finalidade, para Kant, três disposições originárias, a saber, para a *animalidade*, para a *humanidade* e para sua *personalidade*.⁴¹⁰ A primeira indica o amor de si mesmo e que, para tal, não pede auxílio à razão para satisfazê-lo. Esta disposição se lança em três direções: primeiramente na direção de sua autoconservação: o indivíduo busca sempre, naturalmente, preservar em primeiro lugar a si próprio; em segundo lugar, busca o indivíduo a propagação da espécie e, para isso, entra em contato com outros semelhantes (mas do sexo oposto), para, por meio do sexo, proporcionar a perpetuação e o crescimento da espécie humana; em terceiro lugar, o indivíduo tem uma espécie de impulso a viver em sociedade e, nesta convivência, podem-se acrescentar vícios dos mais variados possíveis, que, apesar disso, não saem dessa disposição à sociedade. Esses vícios podem ser os da luxúria, da gula, da ira etc. A disposição para a humanidade, verdadeiramente, refere-se ao amor a si próprio. Mas, quase sempre em sentido de comparação, ou seja, por esta disposição busca o homem sempre obter uma valoração acerca de si, valoração esta que será dada pelos outros. Entretanto, esta valoração não será permitida lhe deixar inferior a outro e, justamente aqui, brotará o sentimento de superioridade em relação aos demais e, desta compreensão (mesmo ação) podem surgir os vícios mais horrendos da humanidade, justamente por ter sido promovida a inveja, quando da comparação de um homem com outro, ou outros homens. Porém, estes vícios, segundo Kant, “não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, na competição apreensiva de outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa”.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Segundo CORREIA, “a doutrina do mal radical é então uma tentativa de dar uma fundamentação filosófica adequada à liberdade moral, e ao mesmo tempo, de tornar possível a concepção da responsabilidade pelos atos não conformes à lei moral.” (Op. cit., p. 85) FILHO assim comenta: “... pois, em quanto mal do ponto de vista moral, tem que ser imputável, e para tanto, precisa originar-se de um ato livre...” (Op. cit., p. 89).

⁴⁰⁹ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 28.

⁴¹⁰ Ibid., p. 32.

⁴¹¹ Ibid., p. 53.

A disposição para a personalidade é a capacidade, por assim dizer, que tem o indivíduo de ver a lei moral como móbil do arbítrio; ou seja, o homem é passível de ser influenciado pela lei moral. Neste caso, é apenas um sentimento moral, visto não agir diretamente e sem restrições na “alma” do ser humano, mas tão-somente este se permite ser atingido por ela, pela lei moral. Ora, destas três disposições, apenas a “personalidade” tem fundamento na razão pura prática, ou seja, a razão enquanto autolegisladora. Mas todas elas são boas, não são contrárias à lei moral e, também, são de igual modo, disposições para o bem e deste modo fomentam o seu surgimento.⁴¹² E são também originárias, em virtude de estarem no âmbito da possibilidade da própria natureza humana. Porém, tem o ser humano, também, uma propensão para o mal⁴¹³.

4.3.2 A Propensão para o Mal na Natureza Humana

A propensão é uma “predisposição para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a inclinação para ela.⁴¹⁴” A propensão é tida como inata, mas não no sentido do “já nascido com”, mas, sim, no sentido de adquirida (quando for uma boa propensão) ou contraída (quando ela for mal). Mas, neste exato momento, importa apenas a sua tendência para o mal; ou melhor, o mal moral⁴¹⁵, que é possível mediante as determinações do livre arbítrio.

A esta propensão podem ser diferenciados três graus⁴¹⁶: o primeiro seria a fragilidade da natureza humana, que não permite ao ser humano a observação de modo incondicionado das leis morais; o segundo é a tendência “natural” a “misturar” os móveis morais com os imorais, mesmo que tal confusão seja feita de bom grado; dito de outro modo, este segundo grau pode ser identificado como a “impureza” de nossa intenção, de nossas máximas; o terceiro grau é o que mais se aproxima de modo imediato do que se fala aqui, do mal, ou seja, a malignidade da natureza humana. A respeito do primeiro, entende-se na fraqueza, na falta de força ou mesmo de

⁴¹² KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 34.

⁴¹³ Conforme CORREIA, “temos uma relação direta com a lei que define a nossa moralidade. Desse modo, não preciso de Deus, por exemplo, para saber o que é o bem ou o mal.” (Op. cit., p. 86).

⁴¹⁴ KANT, loc. cit., Nota 9.

⁴¹⁵ “O mal moral é sempre definido, portanto, por uma relação de resistência à lei moral, como causa oposta à ação segundo a lei moral, que se opõe à obediência.” (CORREIA. Op. cit., p. 88).

⁴¹⁶ CORREIA afirma que o que temos em Kant “é a fraqueza da natureza humana ou o *mal utilitário*, por assim dizer.” (Op. cit., p. 91) Fraqueza esta que se pode ver na distinção dos vários graus de mal que o próprio Kant encontra na mesma natureza humana.

determinação da vontade para cumprir o que ela já sabe que deve fazer ou escolher: Até quero, porém, faltam-me forças para cumprir o meu querer. No tocante à impureza do coração humano, tem-se a máxima seguindo a lei e tem-se, também, uma determinação suficientemente forte para segui-la, porém a máxima não é puramente determinada pela lei. Esta se faz presente, mas não apenas ela. Ou seja, a ação, aqui, não é feita apenas baseada no puro dever, mas apenas em conformidade com este. E a malignidade do coração do homem, ou a perversidade, encontra-se no ato de a vontade preferir móveis sensíveis, à lei da razão. O arbítrio do homem dá preferência a máximas que se direcionam a objetos possíveis, que se direcionam tão-somente para aquilo que não condiz com a moralidade. Nos termos de Kant: “é a inclinação do arbítrio para máximas que pospõem o móbil dinamante da lei moral a outros (não morais).”⁴¹⁷

Em todos esses graus que diferenciam a propensão ao mal na natureza humana, tem-se sempre a possibilidade de haver uma ação que esteja em conformidade com a lei moral. Entretanto, mesmo que realize ações boas, nestes casos específicos, o homem ainda será considerado mau⁴¹⁸.

A propensão para o mal está presente em todo homem racional finito. Porém, num ser deste, que pauta sua ação em máximas e, que além da lei, necessita de outros móveis, por mais que sua ação seja boa, por aquela necessidade, ele, o sujeito agente, será tido como mau. Nos termos de Kant:

[...] se para determinar o arbítrio a ações conformes à lei, são necessários outros móveis diferentes da própria lei [...]; a máxima, segundo cuja vontade se deve apreciar todo valor moral da pessoa, é, no entanto contrária à lei, e o homem, embora faça só ações boas, é, contudo, mau.⁴¹⁹

Ainda para Kant, deve-se reconhecer bem que toda propensão, ou se direciona para o arbítrio do homem enquanto ser natural, ou seja, determinado por influências sensíveis, ou é moral, livre; relacionando-se diretamente ao arbítrio do homem, mas como ser moral. Na primeira compreensão do termo *propensão*, não há ligação alguma com o mal, pois este se liga diretamente à liberdade do indivíduo, e uma inclinação não pode direcionar ou comandar a liberdade, pois, isto seria uma contradição. Desta forma, só resta, então, a possibilidade do mal se radicar,

⁴¹⁷ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 36

⁴¹⁸ A diferença entre um homem bom para um mau “não é [como diz CORREIA] propriamente o conteúdo do que cada um admite em suas máximas, mas a ordem de subordinação que um outro admite como princípio supremo de determinação de todas as máximas.” (Op. cit., p. 91).

⁴¹⁹ KANT, loc. cit.

necessariamente, na faculdade moral⁴²⁰ do arbítrio. Isto afirma Kant, porque só se pode atribuir a qualidade de *bom* ou *mal* àquilo que é, verdadeiramente, ação do ser humano, do agente moral.

Então, dizer que o homem é mau por natureza⁴²¹, significa que ele tem a consciência plena da lei moral; todavia, prefere receber, em sua máxima, um desvio de seu valor (da lei), ignorando o mandamento que esta traz consigo. Neste sentido, para Kant, não se pode querer afirmar que na natureza do homem está marcada, como um selo carimbado desde a confecção do envelope, como um sinal da malevolinidade. Este adjetivo “mau por natureza” pode, sim, ser atribuído ao homem, mas somente enquanto identificado como espécie, mas não do próprio conceito, homem. O que Kant está a nos dizer é que o mal pode só ser imputado às ações do homem, inclusive quando estas forem realizadas pelo melhor dos homens.⁴²² Que o mal está na adoção de máximas contrárias à lei moral. Portanto, mal é aquilo que lhe pode ser imputado. E esta propensão, para tanto, deve ser entendida e reconhecida como autoculpada, e, quando assim for, será vista e chamada de *mal radical* inato na natureza humana. Porém, apesar do inato, é simplesmente adquirido por todo e qualquer ser racional, finito. Ou nos termos de Kant: “Podemos então chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la a ela própria um *mal radical* inato (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana.”⁴²³

O fundamento do mal, na natureza humana, encontra-se, portanto, não na simples sensibilidade humana (na determinação da vontade por móveis sensíveis, que proporcionam à satisfação do amor de si), e nem tampouco na autocontradição da razão legisladora, visto que esta se faz presente, mesmo que não se queira, ainda no pior dos homens; encontra-se, pois, o fundamento do mal na natureza humana na inversão⁴²⁴, que o próprio homem, por meio de seu arbítrio, faz dos móveis que o impulsionam ao

⁴²⁰ Ibid., p. 37.

⁴²¹ “A natureza é o fundamento subjetivo do uso que o homem faz da sua liberdade, que precede toda ação sensível. Kant utiliza a palavra ‘natureza’ porque a possibilidade de escolher ou de recuar a lei moral caracteriza a espécie humana, essa possibilidade sendo, nela, *inata*.” (CRAMPE-CASNABET. Op. cit., p. 98)

⁴²² Aquele que vemos como verdadeiramente moral.

⁴²³ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 38.

⁴²⁴ “É por uma livre decisão atemporal que o homem pode decidir perverter a lei.” (CRAMPE-CASNABET. Op. cit., p. 100). FILHO destaca que essa inversão ocorre no que ele identifica como o grau máximo de propensão ao mal, ou à malignidade, e esta inversão se caracteriza por serem, as próprias máximas, más em si mesmas. Cf. em: *O mal Radical e a Possibilidade da Conversão ao Bem*. Op. cit., p. 97

agir, ao pô-los em ordem diferente⁴²⁵ da necessária à moralidade, nas máximas que determinam a vontade e, desta forma, acaba por receber numa mesma máxima, juntamente com a lei moral, os elementos que atingem sua sensibilidade e o seu amor próprio, o seu egoísmo; e, desta forma, estes últimos acabam por subordinar aquela. Deste modo, comprova-se que há no homem uma propensão, uma predisposição, para o mal⁴²⁶. E este é radical, porque ele acaba por corromper o fundamento legítimo de todas as máximas morais. E, concluindo este importantíssimo ponto, afirmamos que, do ponto de vista de sua origem, o mal na natureza humana não se tem motivos para buscá-la em relações temporais⁴²⁷, pois estas nos levariam ao regresso, ao infinito. Como já dito, o mal é uma propensão que está ligada necessariamente ao arbítrio moral, à liberdade de escolher máximas boas para a conduta de nossos atos, e, dessa forma, a origem do mal na natureza humana só pode ser buscada na razão humana; sua origem é, pois, de ordem racional e não temporal.

Mas, apesar deste quadro “assombroso”, o homem não tem somente, de modo inato, uma propensão para o mal; há nele, da mesma forma e até mais intensamente, uma disposição para o bem; esta permite ao homem se “reconectar” com seus princípios de benevolência⁴²⁸.

4.3.3 Da Disposição para o Bem

O homem, em sentido *stricto*, deve-se esforçar para ser bom. Daí afirma Kant, que aquele, quando pensado bom desde sua criação, deve-se compreender justamente no sentido da assertiva anterior: o homem fora criado para o bem e tem em si uma disposição para o mesmo. Sua disposição originária é boa⁴²⁹. Porém, será ele próprio que o fará bom ou mau; e se se admitir, segundo Kant, que ele, o homem racional, finito, por si só não consegue alcançar a bondade, ou o estágio moral de bondade, necessitando, desta forma, de uma possível ajuda “divina” para recebê-la,

⁴²⁵ Os móveis puros sob os impuros, os intelectivos submissos aos sensíveis.

⁴²⁶ PASCAL sintetiza toda esta argumentação que culmina na provação da existência do mal nos seguintes termos: “[...] o mal se origina de um conflito entre a sensibilidade e a razão.” (Op. cit., p. 179)

⁴²⁷ “Na filosofia kantiana a questão da origem, na ordem fenomenal, é completamente ilusória, pois não se pode evidenciar a causa primeira de uma série temporal. O ato livre, bom ou mau, não depende de uma causalidade determinada no tempo.” (CRAMPE-CASNABET, Op. cit., p. 100).

⁴²⁸ “[...] embora o mal radical seja inextirpável, isto não compromete a possibilidade da conversão, mas exclui tão-somente a possibilidade de esta ser completa”. (FILHO. Op. cit., p. 100).

⁴²⁹ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 50.

deverá este, o homem, poder se tornar digno de recebê-la, ou seja, deverá ele se tornar merecedor, mediante seus esforços, no intuito de uma melhora em seu caráter moral, de receber esta força “divina”, que irá atuar diretamente sobre suas máximas, possibilitando-o, deste modo, a atingir o estágio de bom e lhe sendo imputado o caráter de bom, de homem bom⁴³⁰. A questão é: como um ser mau pode se tornar bom?⁴³¹ Ora, ainda que tenhamos uma maldade inata em nossa natureza (conforme o caráter de inatismo exposto acima), temos também em nós o gérmen do bem presente antes da percepção do próprio mal. Este gérmen impõe a nós o dever de sermos melhores. Não se pode extinguir esse elemento do bem em nós; este se faz presente e é fonte de determinação e de toda boa ação.

Portanto, percebe-se bem que há uma disposição originária para o bem⁴³² que não é perdida, mas sucumbida pela mescla⁴³³ promovida por um ser racional finito que não tem forças suficientes, embora consciente disso, para fazer da lei moral o único móbil de sua vontade, e acaba por aceitar, em suas máximas, elementos sensíveis; e a virtude deste ser racional se mostra em seu intento à santidade, ou seja, à aceitação de máximas santas: isentas de quaisquer móveis que não sejam somente a lei moral. Entretanto, como não é exclusivamente um ser livre, mas influenciável pela sua sensibilidade, o caminho a ser percorrido até a moralidade é grande e direciona-se até o infinito. Deste modo, a virtude não pode ser adquirida de modo imediato, mas, paulatinamente, num progresso contínuo que se faz mediante a observação da lei moral⁴³⁴. Segundo Kant, é “através de reformais graduais do seu comportamento e da consolidação das suas máximas”⁴³⁵, que o homem pode passar da “inclinação ao vício para uma propensão oposta.”⁴³⁶ Desta forma, a formação moral, ou, melhor dito, a melhora moral deve começar pela mudança em seu modo de pensar suas máximas⁴³⁷.

⁴³⁰ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 50

⁴³¹ “O mal e o bem são contrário de um mesmo gênero: o bem como o mal são escolhas positivas da liberdade.” (CRAMPE-CASNABET. Op. cit., p. 98).

⁴³² Segundo PASCAL, “não se trata, para tanto, de criar em nós uma disposição para o bem, mas, apenas, de restabelecer em toda a sua força a disposição primitiva para o bem.” (Op. cit., p. 180).

⁴³³ Dos elementos sensíveis com inteligíveis.

⁴³⁴ Que promoverá a restauração da disposição originária, no homem, para o bem, que “só é possível [segundo CORREIA] através de uma revolução no caráter, promovida pelo próprio homem, como gerar seu próprio nascimento sob o aspecto de um homem novo, mas não a partir de um princípio determinante e sim da sua própria liberdade.” (Op. cit., p. 92).

⁴³⁵ KANT, Op. cit, p. 53

⁴³⁶ Ibid.

⁴³⁷ “A restauração da disposição originária para o bem em nós não consiste, portanto, na restauração do respeito perdido pela lei moral, por si inextirpável em nós como seres racionais [finitos], mas na restauração da santidade das máximas, da sua conformidade com a lei moral.” (CORREIA, op. cit., p. 92)

Deve partir da subtração dos princípios que fortalecem o amor de si e promanam a consecução de sua felicidade própria. Cultivar-se-á melhor esta disposição para o bem, na medida em que se apresentar exemplos de homens bons⁴³⁸ e se der oportunidade de se realizar julgamentos sobre a pureza ou impureza de determinadas máximas, partindo de seus móveis.

Todavia, cabe ressaltar que estas duas formas de promoção de uma conversão⁴³⁹ moral não são suficientes e meios adequados para tal fim; visto que elas promovem apenas uma admiração, e, esta, só é adequada neste processo educativo-moral quando direcionada para a elevação da alma. Ou seja, não basta suscitar o sentimento de admiração⁴⁴⁰; é necessário que este promova no sujeito agente, que está num progresso de melhora moral, uma elevação em seu espírito, em sua alma. Esta promoção melhor se dá, quando se estimula a compreensão e o reconhecimento do dever como algo sublime, que o seu cumprimento lhe traz não um gozo, mas tão-somente o que lhe pode ser ofertado: a possibilidade futura de um gozo pelo cumprimento da lei; mas este não deve ser o mote da admiração, mas, sim, somente a lei: o seu cumprimento pelos simples cumprir, ainda que este seja contrário à sua vontade e que, ao cumpri-lo, este que o cumpre, torne-se verdadeiramente livre. E este meio pode inclusive contribuir na luta da vontade contra a propensão da natureza humana para a perversão⁴⁴¹ das máximas morais que ordenam nosso arbítrio, buscando, desta forma, o re-ordenamento moralmente correto entre os móveis de nossa vontade e promovendo o restabelecimento, em seu mais alto grau de pureza (isento de determinações que não sejam da lei moral), da disposição para o bem no coração daquele que age racionalmente.

No exercício de perfeição moral, deve-se entender que a proposição *o mal inato na natureza humana* significa que o ponto de partida não é a constatação de que o homem é bom por natureza, porém, seu avesso. Nos termos do filósofo: “[...] temos de começar pelo pressuposto de uma malignidade do arbítrio na adoção das suas máximas contra a disposição moral originária e, visto que, a propensão para tal (o mal) é inextirpável, começar por agir incessantemente contra ela.”⁴⁴² Esta ação tem apenas

⁴³⁸ KANT, Op. cit., p. 54.

⁴³⁹ “A reforma é apenas um efeito da conversão; converter-se é modificar radicalmente a natureza da máxima que nos rege.” (CRAMPE-CASNABET. Op. cit., p. 101).

⁴⁴⁰ “[...] que é uma dissonância do nosso sentimento relativamente ao dever”. (KANT, KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p.55)

⁴⁴¹ Ibid., p. 56.

⁴⁴² Ibid., p. 57.

começo, mas não fim. É um progresso *ad* infinito, que ocorre do mal para o que é bem⁴⁴³. O chão desta transformação moral não é exterior, mas, sim, interior; e tem seu início na adoção de máximas que seguem, necessariamente, a lei moral. Entretanto, a certeza de tal melhora, ele jamais a terá; o que não implica que a pergunta: *por que, então, devo buscar essa tal melhora, se não tenho certeza de ganho algum?* não tenha sentido, pois, ainda que nunca tenha havido um único exemplo de uma boa amizade, devo agir para a promoção de uma verdadeira amizade. Desta forma, resta somente a certeza de que mediante o emprego constante de suas boas determinações, o sujeito agente poderá chegar a percorrer o caminho que o levará a tal certeza, isto é, a se ver como um homem melhor, que fora possível pela mudança de sua vontade outrora determinada por máximas impuras; imperfeitas. E entre estas, encontrava-se a ideia de que o princípio supremo e razão de existência de todo ser racional finito, criado por deus, é a felicidade. Dito de outro modo, o homem fora criado para ser feliz; eis um dos grandes equívocos da razão humana. O homem nasceu para aprender, desenvolver-se, para evoluir, para crescer moralmente. É, pois, a própria razão que, diante dos elementos sensíveis, vê-se incapaz de enfrentá-los e, dessa forma, arregimenta para si, ideias como estas. Ideias que fundamentam as religiões (institutos humanos), baseando-se nas compreensões de Deus que são, por sua vez, classificadas em dois tipos segundo o próprio Kant, a saber, das petições de favores (do simples culto) e o das religiões simplesmente morais, ou seja, aquelas que têm como fim a boa conduta de vida⁴⁴⁴.

Pela primeira, o homem se vê como um bajulador de Deus, pedindo-lhe e tendo a certeza de que tudo receberá do criador sem nada fazer; apenas pela simples vontade divina, ou mesmo pela misericórdia; e tem certeza de que o Deus, por tê-lo feito e, por ser bom, o fará feliz, pois o fizera para tal. Já, no segundo caso, a religião moral (que para Kant somente o cristianismo se encaixa neste seguimento) entende que a melhora é do esforço, do trabalho, da ação pessoal subjetiva de cada indivíduo e, desta forma, as graças⁴⁴⁵, as bênçãos, são oriundas do esforço, do merecimento subjetivo a que se é digno de recebê-lo. Nos termos de Kant: “[...] é um princípio o que se segue:

⁴⁴³ “O mau princípio, natural, é inextirpável; mas a irrefutável atualidade em cada indivíduo do Fato da razão manifesta igualmente que o bom princípio também não pode ser extirpado, que ele nunca é definitivamente corrompido.” (CRAMPE-CASNABET. Op. cit., p. 101).

⁴⁴⁴ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 57.

⁴⁴⁵ “O que a graça representa é, afinal, a liberdade do homem; a graça não pode ser o complemento da liberdade, que viria do exterior para substituir o esforço inerente à ação moral. [...] a graça não é um dom gratuito de Deus; Deus não deve nada ao homem, que não deve nada a Deus, exceto realizar a sua própria liberdade pela prática do dever.” (CRAMPE-CASNABET. Op. cit., p. 103).

que cada um deve fazer tanto quanto está em suas mãos forças para se tornar um homem melhor”.⁴⁴⁶

Essa melhora é exigida e é naturalmente um progresso em virtude da eterna luta entre o princípio bom e o mau (em nós mesmos), luta essa que precisa ter como vencedor o princípio bom.

Segundo Kant, “as inclinações naturais, consideradas em si mesmas são boas, i.e, irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável”.⁴⁴⁷ Ou seja, o desejo de ser feliz, por exemplo, em si mesmo, não possui nada de errado ou de condenável; pelo contrário, é altamente desejável e é um “dever” até promovê-la; porém, ele não pode adquirir primazia em relação à legislação moral. Esta, sim, deve ser sempre atendida, mesmo que custe a consecução daquela. Portanto, devem ser tratadas as inclinações sensíveis de tal modo que elas estejam sempre a serviço da legislação moral, e não o seu contrário; e dessa forma, como diz Kant, elas devem ser *domadas*⁴⁴⁸ para que não venham a aniquilarem-se umas às outras, porém, que sejam conduzidas numa harmonia que culmina num todo chamado felicidade.⁴⁴⁹

4.3.4 A Humanidade Plenamente Moral Personifica a Ideia do Bem

Partindo da hipótese da criação do mundo por um ser supremo, ou seja, por Deus, entendamos que o único sentido e fim para tal criação só pode ser a humanidade num estágio de desenvolvimento tal, que este seja plenamente moral. Ou conforme nos diz Kant: “O que unicamente pode fazer de um mundo o objeto do decreto divino e o fim da criação é a humanidade (o ser no mundo racional em geral) *na sua plena perfeição moral*”⁴⁵⁰, e que esta humanidade tem deste ser criador supremo como consequência imediata de sua vontade para com ela, que seja feliz. E mais ainda, admitamos que este mesmo Deus nos mostrou, por meio de seu amor⁴⁵¹, que podemos, sim, nos tornar dignos de sermos chamados também de seus filhos. Se admitirmos tal Deus e sua demonstração de amor pela doação de seu filho, teremos que admitir que

⁴⁴⁶ KANT, Op. cit., p. 58

⁴⁴⁷ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p.64.

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Ibid., p. 66 (Grifos do autor).

⁴⁵¹ Kant se utiliza das imagens do cristianismo, enquanto única religião que se funda na moralidade. O amor desse Deus é representado em seu filho único enviado a este mundo para nos mostrar que é possível ser santo como nosso Pai é santo.

este arquétipo de perfeição moral, o filho de Deus, não nos servirá como tal, pois, como verdadeiramente filho de Deus, é santo, isento de todas as tentações, sofrimentos e sentimentos humanos. O que, portanto, não nos servirá como modelo exemplar para atingirmos a dignidade de sermos felizes. A própria razão já nos põe de frente com tal intenção enquanto dever-ser; devemos nos elevar a este ideal de perfeição moral que o Cristo⁴⁵² das sagradas escrituras cristãs ensina. No entanto, se encararmos aquele ideal de perfeição (novamente o filho Deus), como verdadeiramente “encarnado” na materialidade humana e que, sabendo de sua divindade, aceita tomar sobre si as dores, os sentimentos e os sofrimentos de todos os limitados seres humanos racionais finitos, com o fito de nos mostrar que é possível, sim, a elevação do “sensível” ao “inteligível”, do imoral ao mais puro moral deveremos tê-lo como verdadeiro arquétipo⁴⁵³ a ser seguido no caminho da consecução do soberano bem no mundo. E nesta visão de um possível filho de Deus no mundo paciente de todas as nossas vacilações, fraquezas e vontades encontramos segundo Kant, o que é o ideal da humanidade que agrada a Deus, a saber, a “ideia de um homem que estaria pronto não só a cumprir, ele próprio, todo o dever do homem e a difundir ao mesmo tempo à sua volta, pela doutrina e pelo exemplo, o bem no maior âmbito possível”.⁴⁵⁴ É nessa certeza exercida, diariamente, que, segundo Kant, “[...] na *fé prática deste filho de Deus* (enquanto se representa tendo assumido a natureza humana) pode o homem esperar tornar-se agradável a Deus”.⁴⁵⁵

Três questões nos saltam aos olhos: aonde se referencia uma tal ideia de uma perfeição moral? A segunda é: podemos reconhecer, na prática cotidiana, algum exemplo de tal ideia? E a terceira questão indaga sobre a possibilidade de se provar a disposição para o bem no homem.

Em relação à primeira questão, ela se referencia plenamente de modo efetivo na própria razão legisladora; o que significa dizer que a própria razão pura prática nos dá, de modo *a priori*, a ideia de perfeição moral⁴⁵⁶. Sobre o segundo ponto,

⁴⁵² “[...] aquele arquétipo *desceu* do céu a nós”. (KANT. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, 67 – Grifo do autor).

⁴⁵³ HÖFFE afirma que o Cristo visto em sua pura moralidade nos “[...] dá a todos os homens o exemplo da mais pura moralidade, pela qual o princípio mau na verdade não é totalmente dizimado, mas, contudo vencido em seu poder.” (Op. cit., p. 287).

⁴⁵⁴ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 67.

⁴⁵⁵ Ibid., p. 68.

⁴⁵⁶ “Essa ideia de um arquétipo da humanidade tem sua realidade em si mesma, enquanto está presente em nossa razão moralmente legisladora.” (PASCAL. Op. cit., p. 182).

se podemos reconhecer na prática cotidiana algum exemplo de tal homem; homem este que siga a razão de tal modo que se torne digno das graças de Deus, a resposta é negativa. Pois, não há e nunca houve na história da humanidade racional finita, limitada em sua sensibilidade e dotada de liberdade, um único exemplo de homem que tenha vivido de tal modo e muito dificilmente virá a existir, *se* dadas estas mesmas condições que até hoje temos. Porém, o fato desta negativa não implica a não necessidade pela busca e, inclusive, promoção de tal ser, principalmente em cada um de nós. Na verdade, um exemplo de tal homem já é presente em nossa razão como modelo a ser seguido. Portanto, no aspecto moral, devemos ver o Jesus das escrituras sagradas do cristianismo como homem natural, dotado de todas as capacidades intelectuais e sensitivas da natureza humana e não como ser dotado (aqui na terra) da plena divindade, de uma natureza divina, ou dito de outro modo, um Deus entre nós.

Isso é preciso, pois a consideração contrária põe mais um obstáculo à melhora moral humana, na medida em que se demonstraria a total incapacidade de tal sucesso na aquisição de uma melhora moral.

Em relação ao terceiro problema, temos três dificuldades para realizar a prova de que o homem tem uma disposição para fazer o bem e que esta deve necessariamente se sobrepôr à propensão para o mal. A primeira delas encontra-se na grande distância que existe entre o bem, o qual é nosso dever fazer, e o ponto de partida de nossa ação que se encontra no mal. Ou seja, há uma dificuldade de se adequar o modo de viver à santidade⁴⁵⁷ da lei. Essa dificuldade, ou melhor, essa junção não é alcançável para o ser humano racional e finito. Por mais que tente, jamais irá chegar (aqui na terra, nesta vida) a esta perfeição. Entretanto, é preciso fortalecer a qualidade moral do homem, que deve estar sempre em acordo com a lei moral. Por qualidade moral, entende Kant, a intenção⁴⁵⁸ presente na universalidade da máxima, que deve coadunar-se com a lei que se põe como santa.

Essa intenção nasce, segundo o filósofo, “de um princípio santo, acolhido pelo homem na sua máxima suprema.⁴⁵⁹” Kant não usa o termo intenção com a finalidade de preencher a lacuna deixada pela falta de conformidade entre a vontade do ser humano e a lei moral; na verdade, já na intenção deve estar presente a qualidade que

⁴⁵⁷ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p.73.

⁴⁵⁸ Porque a maldade é inata, não se necessita, para sua superação, de uma simples melhora dos costumes, um disciplinamento das inclinações por natureza indisciplinadas; muito antes é necessário uma revolução da intenção.” (HÖFFE. Op. cit., p. 286).

⁴⁵⁹ KANT, loc. cit.

agrada ao criador. É nela que encontramos os elementos que confirmam, apontam o contínuo progresso moral do ser humano. A “intenção” busca suprir a deficiência que existe pela total impossibilidade de ser o agente moral, efetiva e plenamente, o que o conceito diz *ser*. Portanto, a solução para esta primeira dificuldade está presente na noção de progresso contínuo até o infinito, que vai do mal para o bem. Este progresso é infinito, em virtude de ser impossível o alcançar da perfeição; e na compreensão humana é este mesmo progresso sempre defeituoso e insuficiente, mas necessário à sua promoção.

A segunda dificuldade aparece quando este homem aspira, deseja o bem, ou seja, a felicidade moral⁴⁶⁰. Esta é entendida por Kant como “uma disposição de ânimo que impele incessantemente ao bem”⁴⁶¹, ou seja, não se assemelha, tampouco se dirige, à felicidade sensível. O ser racional finito, que tem para si somente princípios bons e destes não abre mão, deve se vê como num constante progresso de melhoramento íntimo moral; o que lhe permitirá, desta forma, ter para si o vislumbre de não se permitir sair de tal caminho, indo sempre em direção à perfeição. Porém, também é possível que este mesmo *ser* também tenha o bem como intento último de todos os seus atos e perceba que, apesar de todos os seus esforços em direção àquele (bem), acaba, por sua vez, regredindo ao mal. O agente moral é passível, neste modo de vida, de se ver mais afortunado no mal, que na procura incessante pelo bem; e podendo, inclusive, admitir que tem uma natureza corrupta, já trazida em sua disposição de ânimo⁴⁶². Nestas duas possibilidades, tem-se no primeiro caso o vislumbre de um futuro que é desejado e também feliz; porém, incerto. No segundo, apresenta-se uma vida desdita, sem certeza de fim. Depreende-se, então, que a intenção, quando boa e pura, conforme presente em ambos os exemplos citados acima, permite certa confiança na persistência e firmeza nela, quando dos erros ou equívocos ocasionados pela insistência que mantemos acerca da mesma. Isto é, não há como afirmar a persistência ou a perenidade de nossas intenções, pois não temos segundo Kant, como verdadeiramente chegar até o seu princípio ou fundamento. Somente pelo efeito, na ação, é que podemos inferir se elas estão em acordo com a moralidade e são boas ou não e, neste caso, são más.

A terceira dificuldade se mostra no fato de uma mudança ocorrer depois de tantos atos contrários à moral e que, apesar desta mudança, ainda assim, o mal lhe é

⁴⁶⁰ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 73.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p.74.

⁴⁶² *Ibid.*, p.75

inerente e inextinguível. Dessa forma, apesar de sua mudança de intenção, inclusive com a constante prática diária, ou seja, com a promoção da melhora moral, ainda assim, ele é digno de ser castigado e, desta forma, excluído do reino de Deus.⁴⁶³ Talvez pudéssemos perguntar se ainda cabe o castigo àquele que demonstra arrependimento e mudança em suas intenções, de outrora, más. Esta dificuldade se apresenta mais pela incompreensão de que todo crime é merecedor de seu castigo e de que quando aquele (o crime) se faz presente, este último (o castigo) tem todo o direito e até o dever de também comparecer. Entretanto, é preciso que se reconheça que o castigo, quando legítimo, deve ser aceito, até de bom grado, pois, no âmbito moral, contribuirá para este crescimento. E no aspecto moral, uma absolvição, quando o agente moral se despe de toda má intenção e assume para si uma nova vida, deve vir acompanhada da mudança de coração⁴⁶⁴, ou, melhor dizendo, da mais íntima intenção.

Com relação à nova vida, deve este novo homem sempre voltar seu olhar para aquela velha existência, na qual imperava más intenções, com o fito de, partindo da observação do que não era bom, buscar encontrar, na nova intenção de vida, elementos que lhe permitam fazer sempre frente àqueles, daquela velha intenção; velha vida que jaz a partir do momento que ele resolveu e passou a adotar novas máximas.

4.3.5 A Fundação de um Reino de Deus na Terra: ou o Papel da Religião na Moralidade e a Formação de uma Comunidade Ética

A luta que um homem de boas intenções trava em sua existência na terra lhe proporciona somente a liberdade. Apenas esta condição é o seu ganho supremo: ser livre. Porém, se se pode atribuir culpa a alguém por ele, o homem, em tal estado (de conflito entre o bem e o mal) se encontrar, é somente a ele mesmo. É verdade que, se tomamos o homem enquanto ser individual e particular e o isolamos, não temos, então, meios, nem motivos para o encontrarmos nesse embate; logo, este só é possível na medida em que este mesmo homem encontra-se em relação, em convivência com outro, com outros homens. Neste sentido, a convivência ética, por si só, já harmoniosa, só é possível na existência de uma comunidade ética⁴⁶⁵, na qual impera o princípio bom⁴⁶⁶.

⁴⁶³ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 79.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁶⁵ Para CRAMPE-CASNABET, esta comunidade ética tem por fim “[...] fazer triunfar o bom princípio sobre o mau, uma comunidade em que a autonomia é lei, em que o universal se realiza.” (Op. cit., p. 103).

⁴⁶⁶ KANT. Op. cit., p. 100.

Esta comunidade ética, na qual o referido princípio impera, surge pela união de homens em torno ou mediante leis de virtude que são dadas pela própria razão a cada um de seus membros.

Usando as palavras de Kant para definir uma comunidade ética, veremos que esta se funda numa “[...] associação dos homens sob simples leis de virtude [...], enquanto estas leis são públicas (em oposição à sociedade civil de direito)⁴⁶⁷”. E quando os homens se unem sob as leis de virtude, eles constituem, assim, um estado de natureza ético. Estado esse que se caracteriza por já nele, no homem, dar a si mesmo a sua lei; e quando da formação do estado político, pelo contrato, que, segundo Kant, “apenas [o contrato] pode fundar entre os homens uma constituição civil, por conseguinte, inteiramente legítima e, também uma comunidade⁴⁶⁸”, todos estes que assim o fazem, que assinam o contrato, já estão naquele estado ético, pois tanto num quanto noutro impera o princípio da liberdade.

O ingresso em uma comunidade política não quer dizer, necessariamente, o ingresso em uma comunidade ética. Pelo exposto, esta última diferencia-se da primeira pela colocação das leis, onde aquelas são públicas e externas a cada membro, ainda que represente a vontade de cada um deles; e no estado ético natural, as leis são filhas de cada membro por meio de seu poder racional autolegisador. Porém, será necessário que se permita uma regulação quando da publicização das leis éticas, na medida em que a comunidade ética se fundar em leis públicas e sustentadas em uma constituição civil, no intento de eliminar qualquer possibilidade de conflito entre os elementos constituintes da comunidade ética e os que fundamentam a comunidade civil (que põe dever aos homens enquanto forem seus membros), ou seja, enquanto cidadãos do estado⁴⁶⁹. Esta comunidade ética (a convivência harmoniosa de todos os homens) é um ideal a ser alcançado e que, para isso, é necessária a sua promoção por todo ser racional finito.

Mas no estado de natureza ético há uma constante luta⁴⁷⁰ entre o princípio bom com os princípios maus, visto que não há, neste estado ético natural, um princípio que una os homens, que acabam, por sua vez, por cederem aos elementos maléficis que corrompem a sua vontade e os fazem recair por meio de suas más intenções, em más

⁴⁶⁷ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 100

⁴⁶⁸ Id. Sobre a Expressão Corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. In: _____. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 88.

⁴⁶⁹ Kant, Op. cit., p.102

⁴⁷⁰ HÖFFE salienta que “o estado de natureza ético é vencido mediante uma comunidade em que, à diferença do Direito Coercitivo, as leis da virtude são reconhecidas independentemente de toda a coerção.” (Op. cit., p. 287).

ações. Desta forma, encontramos como dever o esforço e promoção que todo ser racional finito deve fazer em direção do “bem supremo” como bem de todos, como bem comunitário.⁴⁷¹

Kant nos quer afirmar que a consecução do soberano bem não é nunca possível pelo esforço de cada membro particular e de modo subjetivo na comunidade. É preciso, pois, que além do esforço pessoal no fomento, na promoção da melhora moral de cada um, este *cada um* precisa ter um esforço em direção à comunidade, melhor dizendo, à humanidade. É preciso que se busque, que se promova, a união de todos com um único fim e que este seja a realização do soberano bem. Entretanto, retomando o conceito de uma comunidade ética, Kant nos afirma que nesta não há a possibilidade do povo ser o legislador, como numa constituição civil, visto que esta tem o fim de limitar a liberdade externa de cada um, em virtude da liberdade do outro, mediante uma lei que valha para todos; isto porque, é no direito que se pauta o fundamento de uma sociedade civil e, como tal, “[...] é a limitação da liberdade de cada um à condição de sua consonância à liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal”.⁴⁷² Ainda segundo Kant, “neste caso, a vontade geral institui uma coação externa legal”⁴⁷³, o que o leva a confirmar sua tese, a qual não é o povo⁴⁷⁴ que institui as regras que valem para todos os membros da comunidade ética, mas será preciso conceber um outro legislador que o faça⁴⁷⁵. Entretanto, este outro precisa ter em si as leis postas a todos desta comunidade como suas, como pertencentes a si em seus princípios e de modo incondicionado, pois, do contrário, as leis impostas por ele seriam somente legalidade⁴⁷⁶; apenas leis coercitivas que se relacionam com o fito de se fazerem cumprir; e não com a moralidade, com a melhora pessoal e também de toda a humanidade. Mas, quais as características deste legislador universal, que traz consigo já essas leis morais?

Tal ser precisa, para tal realização, conhecer cada intenção e, desta forma, enunciar os mandamentos corretos e eficazes na busca de proporcionar um caminhar

⁴⁷¹ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p.103.

⁴⁷² Ibid., p.78.

⁴⁷³ KANT, Op. cit., p.104.

⁴⁷⁴ “[...] o legislador é diverso do que se encontra na comunidade jurídica; ele não é a vontade geral, o povo.” (HÖFFE. Op. cit., p. 288).

⁴⁷⁵ “Não pode ser nenhuma tarefa e nenhuma faculdade do legislador jurídico empenhar-se pela supressão do estado de natureza ético.” (Ibid.).

⁴⁷⁶ “[...] as leis éticas não podem ser simples ordens de uma autoridade, porque do contrário não seriam leis de virtude incoagidas, mas leis jurídicas coercitivas.” (Ibid.).

seguro à consecução do soberano bem. Aqui, mais uma vez, depara-se Kant com o conceito de Deus, enquanto “soberano moral do mundo.”⁴⁷⁷ E a conclusão do filósofo é que só se pode pensar uma comunidade ética sob a óptica de “um povo (que vive) sobe mandamentos divinos”.⁴⁷⁸ Ou seja, “como um povo de Deus”.⁴⁷⁹

A natureza humana, segundo Kant, não é unívoca no que diz respeito ao progresso humano moral, mas diversa. E, desta forma, a consumação da perfeição moral humana não está única e exclusivamente depositada nas mãos deste mesmo homem, pois, caso o fosse, isto já não mais se realizaria. Para tal, é preciso ajuda. E tal ajuda é oriunda do divino que é, para ele, a participação da força impulsionadora de Deus agindo no homem; este poderá algum dia atingir, como máximo de sua perfeição, a dignidade das graças de Deus. Todavia, apesar dessa certeza de sua incapacidade e de sua limitação, não é permitido a este mesmo homem ficar a esperar que a “bondade” ou até mesmo a “infinita misericórdia divina” venha sobre ele e lhe dê, sem esforço algum seu, a graça de se tornar feliz e justo ao mesmo tempo; de alcançar o soberano bem. Na verdade, precisa este homem agir na ideia de que não há Deus, não há ajuda divina ou qualquer outra força superior a si mesmo, e que venha lhe conceder as condições para tal êxito no final de sua caminhada. Assim, segundo Kant, todo ser humano que tem uma boa intenção, quer, no fim desta, que (em analogia com a religião), “venha sobre si o reino de Deus e que seja feita na terra, a vontade dele (de Deus).

A pergunta de Kant é: o que deve fazer ou organizar o homem para que isto se realize?⁴⁸⁰ Segundo ele, é preciso que se erija uma igreja, ou seja, que se consuma na terra “uma comunidade ética sob a legislação moral divina”⁴⁸¹..Esta Igreja é uma ideia, na medida em que ela se mantém enquanto objeto do intelecto, ou seja, “uma mera ideia da união de todos os homens retos sob o governo divino”⁴⁸² e imediato, porém, moral do mundo; tal como serve de arquétipo às que devem ser fundadas por homens”.⁴⁸³ Quando esta união de homens começa ou mesmo se aproxima com este ideal, tem-se a Igreja⁴⁸⁴,

⁴⁷⁷ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p.105.

⁴⁷⁸ Ibid.

⁴⁷⁹ Ibid.

⁴⁸⁰ Ibid., p.107.

⁴⁸¹ Ibid.

⁴⁸² “[...] o reino de Deus [...] para Kant se trata de um reino ético que forma o fim terminal moral, assim como a paz perpétua de uma comunidade mundial direito significa o fim terminal jurídico da humanidade.” (HÖFFE. Op. cit., p. 290).

⁴⁸³ KANT, Op. cit., p. 107

⁴⁸⁴ O caminho que percorre Kant na RL adentra a questão da história e que não o faremos por acharmos que irá nos levar mais para a questão da religião propriamente dita o que não é o objeto de nossa pesquisa.

não mais invisível, mas visível⁴⁸⁵. Portanto, em conclusão do próprio Kant, “a verdadeira Igreja (visível) é aquela que representa o reino (moral) de deus na terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens.”⁴⁸⁶ O problema, porém, é que o homem, em suas limitações sensíveis, não consegue vislumbrar os efeitos de suas ações e intenções positivas na direção de outro homem. Ele só vê como merecedor de atenção, por parte de Deus, aquilo que ele (o próprio homem) faz diretamente a Deus, sempre no intuito de agradá-lo e, desta forma, ser recompensado por seus atos (que no fim das contas eram meramente egoístas). O fazer o bem ao outro é um mandamento e uma ação divina. Não ver o outro e, principalmente, todo o gênero humano como simples meio para seus fins é um princípio que se coaduna com os princípios e a vontade de Deus legislador moral.

Portanto, a religião é um objeto dado e pensado pela própria razão prática; por tal ideia, é que o homem pode vislumbrar a ideia do soberano bem, já que o mesmo liga-se à ideia de uma intenção puramente moral.

Entretanto, apesar disso, cabe a ele, ao sujeito agente, o empenhar-se na consecução de um soberano bem realizável já neste mundo, que possibilitará, na medida de seu êxito, aquele. Dito isto, por meio do conceito de Deus, não quer Kant buscar o princípio originário e originante de Deus, ou seja, como ele mesmo diz: “Não se trata tanto de saber o que é Deus em si mesmo (a sua natureza)”⁴⁸⁷, mas tão somente o que é Deus para nós, seres racionais finitos e limitados enquanto um ser moral, ainda que, para tal, seja preciso pensar as qualidades naturais e inerentes à ideia de Deus, que deve ser tido por nós, como um ser plenamente moral.

⁴⁸⁵ HÖFFE salienta que é dada à igreja visível “uma tarefa pedagógica; seu direito reside na apresentação sensível da ideia moral do reino de Deus.” (Op. cit., p. 290).

⁴⁸⁶ KANT, Immanuel. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 107

⁴⁸⁷ Ibid., p.145.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal ponto a destacar aqui é a importância que atribui Kant à educação moral vendo nesta um instrumento de disposição de ânimo⁴⁸⁸ que possibilita um objeto concreto de condução da condição de dependência da vontade à sensibilidade e aos elementos patológicos, até a total independência, mantendo aquela junto à moralidade, à lei. Já no conceito de virtude se tem a compreensão da necessidade do aprendizado desta, ou, melhor dizendo, que ela, a virtude, não é inata. Ela é adquirida; nasce do esforço constante e diário de se chegar à consecução do soberano bem. Para tanto, é preciso que a razão ganhe espaço entre as inclinações, os desejos e necessidades imediatas e, verdadeiramente, reine sobre a vontade humana. Kant entende que a virtude não é um produto da razão teórica, isenta das inclinações sensíveis, mas sim, um produto da razão enquanto moral, que é pela supremacia que a mesma impõe às inclinações e garante a própria liberdade do sujeito agente.

A conclusão imediata do não-inatismo moral no ser humano é a necessidade de seu ensino, com a total possibilidade de ser aprendida. Entretanto, essa compreensão e apreensão da virtude não nascem da simples compreensão de puros conceitos ou máximas morais. É mister também que os exercite e que os cultive por meio de exercícios próprios e dos esforços individuais, estimulados a partir de exemplos morais. Para o indivíduo iniciante, sem conhecimento algum sistemático, ou apenas fragmentário do que é a virtude, cabe, em princípio, uma catequese moral. Isto porque, para Kant, uma correta passagem da moralidade à religião só pode ocorrer em bases sólidas, produzidas por puros princípios morais.

A pergunta que pode ser feita aqui é: como isto pode ser feito? Ou de outro modo: qual o método adequado para este ensino? Kant responde a estas questões afirmando que nem o método socrático em sua completude, nem tampouco o tradicional, no qual o professor expõe todo o conhecimento e o aluno apenas recebe prontamente as informações, são adequados para tal intento. Mas, sim, uma junção de ambos, na qual o professor direciona as questões e o aluno busca a resposta em sua razão, procedendo de modo sistemático, e a anota (a resposta encontrada por si só mediante a razão) a fim de que esta seja, então, melhor fixada. O professor tem à sua

⁴⁸⁸ Cf. o § 53 da Doutrina da Virtude.

disposição, em si mesmo, um método muito eficaz na construção e no cultivo da virtude no educando, a saber, o seu exemplo como primeira determinação possível à vontade.

A importância do exemplo aqui se justifica na medida em que ele influencia na formação moral do indivíduo, porque oferece a uma vontade em formação e aprendizagem, uma fonte de determinação para aceitação de máximas, que o próprio indivíduo irá, posteriormente, produzir para ele próprio. O exemplo, ou melhor, o *método exemplar* servirá como uma verdadeira prova da real possibilidade de se seguir a lei moral, visto que um exemplo por si só não pode servir de princípio moral, pois este só, o, é quando oriundo da autonomia da vontade do sujeito agente, e aquele, o exemplo, é oriundo de uma exterioridade, de uma heteronomia, vide ser-nos dado por outro ser humano racional e finito. Portanto, num ensino moral não cabe a sentença segue aquele exemplo, mas, sim, *inspire-se* naquele exemplo, você é capaz.

Ser virtuoso envolve tanto a luta contra os obstáculos da sensibilidade, quanto a perda de alegrias de nossa existência, perda essa que pode vir a nos levar ao desânimo e à desistência do caminhar moral. Por isso, é preciso que este caminhar, este constante aprimoramento, esta ascese seja acompanhado de algum prazer; não de um prazer físico, um contentamento prazeroso advindo de satisfação de um desejo material, sensível, mas, sim, de um contento que seja produzido pela certeza da melhora; um contentamento interno e pessoal pela certeza do crescimento moral; ainda que este não seja visto de modo imediato por si mesmo ou pelos outros. Uma alegria consigo mesmo pela certeza de ser reconduzido à liberdade.

Portanto, Kant não tem a intenção de aniquilar a sensibilidade humana e enterrar os prazeres materiais, que, naturalmente, todo ser racional finito os deseja; mas, sim, que eles sejam controlados, e não controladores de nossa vontade. Assim sendo, devemos ser livres para sermos e termos nossas ações valoradas como morais; e, esta liberdade só vem por meio do reconhecimento e aceitação da lei moral como único e exclusivo princípio determinante da vontade, que nos é dada por nós mesmos por meio de nossa razão.

O segundo ponto que destacamos é a relação que existe entre a moralidade e a religião. Já afirmamos que esta última tem apenas uma finalidade *comparativa* pela necessidade de se ter, para a compreensão do ser humano finito, a lei moral como algo insuperável em qualidade de obediência. Desta forma, tem Kant pela religião, enquanto inserida e compreendida no aspecto de serem divinos os deveres morais, um cuidado em sua colocação e posição, que tal conceito assume em sua filosofia moral.

Não tem Kant a pretensão de provar a existência de Deus. Mas, sim, que este é um elemento lógico o qual exige que se pense, enquanto obrigatório para si a lei moral e seus ditames como oriundos de um ser superior que criara e enunciara tais comandos (deveres) morais; neste sentido, temos a religião somente em seu aspecto formal, deixando de lado, neste objeto de estudo, a sua materialidade, ou seja, Deus não para Kant um ser material existente, mas sim um elemento que nos dá a mais alta ideia do que é o dever para uma lei que é santa, que desta feita, só pode ter origem em um ser supremo, na Ideia de um Deus, que por meio desta, proporciona o fortalecimento da ideia de moralidade na própria razão humana.

Para Kant, quando se trata da religião em seu aspecto material, ou seja, nos deveres que o ser humano, efetivamente criado por ele – Deus – tem para com este, é preciso pressupor, *a priori*, a existência de tal ser e prová-la; o que ultrapassa em muito a capacidade de qualquer investigação puramente ético-filosófica e mesmo da própria razão pura. Portanto, Kant desemboca sua moralidade, na religião, pela necessidade de se fundar a teleologia moral, o Soberano Bem num mundo possível, num princípio universal de santidade, que por si só não permite exceção.

REFERÊNCIAS

- KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª. ed. Bauru: Edipro, 2008.
- _____. *A Religião Nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores)
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.
- _____. Sobre a Expressão Corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. In: _____. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- BECKENKAMP, Joãosinho. A Moral Como Problema em Kant. **Dissertatio**, Pelotas, n. 26, p. 127-135. 2007.
- _____. O Lugar Sistemático do Conceito de Liberdade na Filosofia Crítica Kantiana. **Kant e-prints**, Campinas, v. 1, n. 1, p. 31-56, jan/jun. 2006.
- BIELEFELD, Rüdiger Bittner. Máximas. Tradução de Mauro Luiz Engelmann e Rogério Passo Severo e revisado por Valério Rohden, **Studia Kantiana**, n. 5, p. 7-25, novembro. 2003.
- BRESSAN, Loidemar Luiz. **A Crítica Kantiana ao Idealismo Material**. Disponível em: [HTTP://www.unifra.br/thaumazein/edicao1/artigos/A%20CRITICA.pdf](http://www.unifra.br/thaumazein/edicao1/artigos/A%20CRITICA.pdf)>. Acesso em 21/07/2010.
- BUENO, Vera Cristina de Andrade. Porque a Reflexão Transcendental é Um Dever? **Studia Kantiana**, v. 2, n. 1, p. 35-52, setembro. 2000.
- CHAVES, Noêmia de Sousa. O Conceito de Pessoa na Antropologia Kantiana: uma abordagem prática e pragmática. **Polymatheia**, Fortaleza, v. 5, n. 7, p. 137-154. 2009.
- CORDEIRO, Renato Valois. O Conceito de Kantiano de Máxima e a Solução da Antinomia da Faculdade de Julgar Teleológica na Terceira Crítica. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 135-149, 2007.
- CORREIA, Adriano. O Conceito de Mal Radical. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 83-94. 2005.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. *Kant: uma revolução filosófica*. Tradução de Lucy Magalhães e revisão técnica de Júlio Cesar Ramos Esteves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

DI NAPOLI, Ricardo Bins; NUNES, Lauren de Lacerda. A Questão do Conflito de Deveres no Sistema Ético kantiano. **Ethic@**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 187-210, dez. 2009.

ESTEVES, Julio. A Dedução do Imperativo Categórico na Fundamentação III. **Studia Kantiana**, n. 5, p. 79-103. 2004.

_____. A Teoria Kantiana do Respeito Pela Lei Moral e da Determinação da Vontade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 75-89. 2009.

_____. Sobre a Inevitável Antinomia entre Liberdade e Natureza. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Orgs.). **Kant: liberdade e natureza**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. p. 159-173.

FELLINI, Juliano. O Desenvolvimento Crítico da Vontade em Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 92-102, março. 2008.

FILHO, Edgar José Jorge. O mal Radical e a Possibilidade da Conversão ao Bem. **Studia Kantiana**, v.2, n. 1, p. 87-104. 2000.

_____. Sobre os princípios da moral, do direito e da ética em Kant. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. p. 99-113.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Como é que é possível uma (tal) proposição prática sintética a priori? **Educ. e Filos.** Uberlândia, v. 5 e 6, n. 10 e 11, p. 161-167, jan/dez. 1991.

GALEFFI, Romano. *A Filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986. (Coleção Cadernos da UNB)

HAHN, Alexandre. Como são Possíveis Deveres de Virtude em Kant? **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 115-121. 2006.

HAMM, Christian. Sobre o Direito da Necessidade e o Limite da Razão. **Studia kantiana**, v. 4, n. 1, p. 61-84. 2003.

HERRERO, Francisco Javier. *Religião e História em Kant*. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991. (Coleção Filosofia: 16)

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JÚNIOR, Oswaldo Giacóia. Sobre o Filósofo como Educador em Kant e Nietzsche. **DoisPontos**, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 77-96, outubro. 2005.

LOPARIC, Zelijko. Kant e o pretensão direito de mentir. **Kant e-prints**, Campinas, Série 2, v. 1, n.2, p. 57-72, jul.-dez. 2006, p.62

LOUZADO, Gerson Luiz. O Realismo Transcendental e os Fundamentos da Terceira Antinomia da Crítica da Razão Pura. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 13-30. 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. Kant e o ético enquanto auto-emancipação do homem. In: _____. *Ética e Sociabilidade*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção filosofia: 25)

OLIVEIRA, Mario Nogueira de. Para Inspirar Confiança: considerações sobre a formação moral em Kant. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 69-77. 2006.

PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Introdução e tradução de Raimundo Vier. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

PAVÃO, Aguinaldo. Filosofia da Religião e Mal Radical em Kant. **Kant e-Prints**, Campinas, v. 2, n. 2, p. 171-179, jul/dez. 2007.

_____. O Papel das Inclinações na Filosofia Moral de Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 7-12, março. 2008.

PETRY, Franciele Bete. O Papel da Virtude na Ética Kantiana. **Ethic@**, Florianópolis, v. 6, n. 1, p. 57-73, jul. 2007.

PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. *Reflexão e Moral em Kant*. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2004.

PINHEIRO, Leticia Machado. Preservação da Dignidade Humana e Aperfeiçoamento moral: a noção kantiana de “deveres perfeitos para consigo mesmo”. **Princípios**, Natal, v. 15, n. 24, p. 209-223, jul./dez. 2008.

PINTO, Paulo R. Margutti. Aspectos do Problema da Causalidade em Kant. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 27, n. 87, p. 17-32. 2000.

RAMOS, Cesar Augusto. Coação e Autonomia em Kant: as duas faces da faculdade de volição. **ethic@**, Florianópolis, v. 7, n. 1, p. 45-68. Jun. 2008.

ROHDEN, Valério. A Crítica da Razão Prática e o Estoicismo. **DoisPontos**, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 157-173, outubro. 2005.

_____. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

_____. Viver Segundo a Ideia de Natureza. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. p. 233-248.

SCHÜTZ, Rosalvo. A Concepção Multifacetada de Natureza em Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 54, n. 1, p. 238-256, jan/mar. 2009.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Dialética e Experiência. **DoisPontos**, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 97-112, outubro. 2005.

VACCARI, Ulisses Razzante. Kant e a Admiração da Natureza. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 85-94. 2009.

WALKER, Ralph. *Kant: Kant e a lei moral*. Tradução de Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Editora UNESP, 1999. (Coleção grandes filósofos)

WOOD, Allen W. *Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra e consultoria, supervisão e revisão