

Carlos Ferraz, Flávia Carvalho Chagas,  
Keberson Bresolin, Robinson dos Santos  
(Organizadores)

# A FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT ENSAIOS



DISSERTATIO  
FILOSOFIA





A FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

# ENSAIOS



### **Comitê Editorial**

Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)

Prof. Dr. Carlos Ferraz

Prof. Dr. Manoel Vasconcelos

Prof. Dr. Sérgio Strefling

### **Projeto gráfico Editorial**

Nativu Design

### **Diagramação**

Lucas D. Silva

### **Comitê Científico**

Prof. Dr. Denis Coitinho (UNISINOS)

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira (PUCRS)

Prof. Dr. Christian Hamm (UFSC)

Prof. Dr. Ramón Del Castillo (Uned/Espanha)

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)

Prof. Dr. Christian Iber (PUCRS)

Prof. Dr. Marcel Niquet (Goethe University/Alemanha)

Prof. Dr. Konrad Utz (UFC)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sofia Stein (UNISINOS)

Prof. Dr. Victor Krebs (Pontifical Catholic University/Peru)

Carlos Ferraz, Flávia Carvalho Chagas,  
Keberson Bresolin, Robinson dos Santos  
(Organizadores)

A FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT  
ENSAIOS



Catálogo na Publicação:  
Bibliotecária Kênia Bernini – CRB-10/920

---

F488 A filosofia prática de Kant : ensaios [recurso eletrônico] / organizadores Carlos Ferraz ...[et al.] – Pelotas : NEPFIL online, 2014.

266 p. – (Série Dissertatio-Filosofia)

Modo de acesso: Internet

<<http://nepfil.ufpel.edu.br/dissertatio/index.php>>

ISBN: 987-85-67332-13-0

1. Kant, Immanuel 2. Ética. 3. Filosofia moral I. Ferraz, Carlos, org. II. Série

CDD 170  
142.3

---

## Sumário

|                                                                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| APRESENTAÇÃO.....                                                                                                                                          | 9   |
| PARTE I: SOBRE A JUSTIFICAÇÃO DE NORMAS MORAIS                                                                                                             |     |
| REALISMO E CONSTRUTIVISMO NA FILOSOFIA MORAL DO SÉCULO XX                                                                                                  |     |
| <i>Christine Korsgaard</i> .....                                                                                                                           | 15  |
| “UMA VONTADE LIVRE E UMA VONTADE SOB LEIS MORAIS É UMA E A MESMA COISA”: O CONCEITO KANTIANO DE AUTONOMIA E SUA TESE DA ANALITICIDADE NA FUNDAMENTAÇÃO III |     |
| <i>Dieter Schönecker</i> .....                                                                                                                             | 51  |
| NORMATIVIDADE MORAL?                                                                                                                                       |     |
| <i>Flávia C. Chagas</i> .....                                                                                                                              | 78  |
| KANT ON JUSTIFICATION IN ETHICS: SOME CONSIDERATIONS                                                                                                       |     |
| <i>Carlos Adriano Ferraz</i> .....                                                                                                                         | 96  |
| IMPERATIVO CATEGÓRICO: UMA BÚSSOLA PARA A AÇÃO MORAL - PARTE I                                                                                             |     |
| <i>Keberson Bresolin</i> .....                                                                                                                             | 118 |

IMPERATIVO CATEGÓRICO E SUA FUNDAMENTAÇÃO -  
PARTE II

*Keberson Bresolin*..... 141

PARTE II: MORALIDADE PRÁTICA

O PROBLEMA DA AUTENTICIDADE DAS PRELEÇÕES DE  
PEDAGOGIA DE KANT

*Robinson dos Santos*..... 160

KANT SOBRE O PROBLEMA DO MAL PARA A ÉTICA:  
OBSERVAÇÕES A PARTIR DE “A RELIGIÃO NOS LIMITES DA  
SIMPLES RAZÃO”

*Carlos Adriano Ferraz*..... 178

RACIONALIDADE PRÁTICA E EXPERIÊNCIA MORAL EM  
KANT

*Carlos Adriano Ferraz*..... 207

SCHILLER, LEITOR DE KANT: SOBRE A CONSTITUIÇÃO  
ESTÉTICA DO AGENTE VIRTUOSO

*Flávia Carvalho Chagas*..... 219

CONSIDERAÇÕES SOBRE A PERFECTIBILIDADE HUMANA A  
PARTIR DE ROUSSEAU E KANT

*Robinson dos Santos*..... 240



## *Apresentação*

O presente volume pretende dar continuidade ao projeto que já trouxe ao público a coletânea “Moral e Antropologia em Kant”, organizado pelos Professores Flavia Chagas e Robinson dos Santos<sup>1</sup>. Nesse sentido, ele faz parte da ideia de dar publicidade aos trabalhos ligados a uma atividade que começou a ganhar sistematicidade, na Universidade Federal de Pelotas, em 1998, com a realização do primeiro Colóquio Kant. Os trabalhos aqui presentes representam o resultado de atividades que começaram a ocorrer, de forma sistemática e em interlocução com pesquisadores de outras instituições, em 1998, as quais estão hoje solidificadas, seja pelo atual caráter internacional do Colóquio (que ocorre a cada dois anos), seja pela ininterrupta pesquisa realizada pelos Professores que fazem parte do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, bem como, cabe notar, por seus orientandos junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Após todos esses anos o Departamento de Filosofia da UFPEL conta, hoje, com a presença de pesquisadores com ampla atuação no contexto da Kant-Forschung. Dessa forma, os trabalhos aqui reunidos são resultado de conferências, participações em grupos de estudos, projetos de pesquisa, workshops, etc. A ideia é disponibilizar as mais recentes incursões dos pesquisadores do Programa em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, bem como de pesquisadores nacionais e internacionais a eles ligados, em temas exegéticos da Filosofia Prática kantiana, área principal dos estudos kantianos junto ao Departamento

---

<sup>1</sup> CHAGAS, Flavia; SANTOS, Robinson dos (Orgs). *Moral e Antropologia em Kant*. Passo Fundo: IFIBE Editora, 2012.

e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

Com efeito, os onze ensaios aqui presentes abordam temas caros à Filosofia Prática kantiana. Os seis primeiros tratam do problema da justificação. Aqui temos também duas traduções de textos inéditos em Português, de dois dos mais destacados pesquisadores acerca da filosofia prática kantiana no contexto atual: Christine Korsgaard e Dieter Schönecker. Ambos gentilmente aceitaram participar do projeto, sugerindo seus textos para a publicação no Brasil, textos que eles gostariam que fossem disponibilizados para os pesquisadores brasileiros.

Os onze textos presentes nessa primeira seção abordam, portanto, cada um a partir de sua própria perspectiva, um problema fundamental não apenas à ética kantiana, mas à ética em geral: como justificar certos padrões de ação? Haveria como garantirmos a objetividade no que concerne ao agir moralmente? Em outros termos, normas morais são justificáveis? Embora sem solução definitiva, seja na Filosofia Prática em geral, seja na Filosofia Prática kantiana, os autores dos textos dessa seção abordam de forma canônica o problema tal como ele se coloca para Kant. Aqui as abordagens focam, sobretudo, no nível fundacional da ética kantiana, esclarecendo em que sentido é possível uma concepção cognitivista em Filosofia Moral.

Na segunda parte, apropriadamente intitulada “Moralidade Prática”, encontramos cinco ensaios referentes a algumas implicações da ética kantiana. Tais ensaios pretendem analisar desde a inserção das Preleções de Kant em Pedagogia em sua Filosofia Prática, até as implicações da ideia de mal para sua ética. Nesse sentido, aqui encontramos alguns temas que, ainda que não sejam parte do nível fundacional da ética kantiana, são elementos que se lhe seguem necessariamente, apontando para algumas das implicações concretas da Filosofia Prática kantiana, bem como para sua relação com outros Filósofos relevantes, especialmente Rousseau e Schiller.

Em outros termos, na segunda parte desse volume, as abordagens se concentram não tanto acerca da justificação do sistema da

moralidade propriamente dito, mas sobre elementos que orbitam ao redor dos fundamentos da ética kantiana, os quais são imprescindíveis tanto para a delimitação dos conhecidos problemas acerca da necessidade entre as esferas da justificação e da aplicação da moralidade, como também para a compreensão do próprio sistema da filosofia prática em seu todo.

Por fim, cabe destacar que, embora alguns textos do presente volume já estejam publicados em revistas nacionais especializadas, este projeto tem como propósito reunir alguns dos principais trabalhos dos professores do Departamento de Filosofia da UFPel que vêm pesquisando sobre a filosofia crítica-transcendental no intuito de fortalecer os grupos de estudo e de pesquisa já existentes.





## *PARTE I*

### *Sobre a Justificação de Normas Morais*



## *Realismo e Construtivismo na Filosofia Moral do Século XX\**

Christine Korsgaard

Neste artigo, descrevo o desenvolvimento de um dos debates centrais da filosofia moral do final do século XX, a saber, o debate entre realismo e o que Rawls chamou de *construtivismo*. Sustento que o realismo é uma posição reativa que surge em resposta a quase toda tentativa de dar uma explicação séria acerca da moralidade. Ele resulta da crença realista de que tais explicações inevitavelmente reduzem fenômenos morais a fenômenos naturais. Eu sigo essa crença e a essência do realismo para um exame sobre a natureza dos conceitos – que é a função de todos os conceitos de descrever a realidade. Já o construtivismo pode ser entendido como uma visão alternativa de que um conceito normativo refere-se, sistematicamente, à solução de um problema prático. Uma abordagem construtivista de um conceito, diferentemente da análise tradicional, é uma tentativa de encontrar a solução para tal problema. Eu explico também como as filosofias de Kant e Rawls podem ser entendidas neste modelo.

---

\* Do original: KORSGAARD, Christine M. “Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy”. In: *Journal of Philosophical Research: Philosophy Documentation Center*, 2003, p. 99-122. Tradução de Evandro Barbosa (e-mail: [evandrobarbosa2001@yahoo.com.br](mailto:evandrobarbosa2001@yahoo.com.br)) e revisão de Carlos Adriano Ferraz (e-mail: [ferrazca@hotmail.com](mailto:ferrazca@hotmail.com)).



## I. As Origens do Realismo Moral

A história que vou contar é uma história sobre a filosofia moral e política do século XX, embora ela se inicie um pouco mais cedo. Data de 1706, no ano em que Samuel Clarke publica seu *Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*<sup>1</sup>. Este trabalho contém a primeira afirmação clara da posição que viríamos a conhecer como realismo moral. Começo desse ponto porque pretendo falar das vicissitudes do realismo moral no século XX e a necessidade de superá-las no século XXI.

Por realismo moral, não me refiro à visão de que proposições empregando conceitos morais podem obter valores de verdade. Isso, como discutirei no momento oportuno, é um ponto sobre o qual realistas e construtivista podem concordar.<sup>2</sup> Realismo moral é uma visão sobre *por que* proposições que se valem de conceitos morais podem ter valores de verdade. Visto que articular essa visão constituirá grande parte do trabalho deste ensaio, apenas farei uma tentativa de apontar para ele de forma bastante breve e exígua. O realismo moral, dessa forma, é a visão de que proposições que se valem de conceitos morais podem ter valores de verdade, uma vez que conceitos morais descrevem ou se referem a entidades ou a fatos normativos que existem de modo independente dos conceitos em si.<sup>3</sup> Possuímos os conceitos a

---

<sup>1</sup> *The Boyle Lectures*, 1705, foi publicado pela primeira vez em Londres no ano de 1706. Seleções estão disponíveis em: RAPHAEL, D.D. *British Moralists 1650-1800*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991. Citarei a partir desta edição.

<sup>2</sup> O precedente do que eu digo aqui é minha discussão da distinção entre realismo procedimental e substantivo em *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), § 1.4.4-1.4.9.

<sup>3</sup> Podemos entender *entidades normativas ou fatos* amplamente aqui. Alguns realistas contemporâneos que fundamentam o julgamento moral em razões querem dizer que eles não estão comprometidos com a existência de qualquer coisa como as *formas* platônicas. Eles só estão comprometidos com a existência de fatos irredutivelmente normativos sobre o que é uma razão para isso. Eu incluo *fatos* para acomodá-los. Na verdade, o ponto de vista que estou prestes a discutir no texto, a visão de Samuel Clarke, também parece ser sobre fatos e não entidades, isto é, fatos sobre o que faz o que se encaixa. Uma vez incluídos os fatos, realistas naturalistas podem querer acrescentar que

fim de descrever ou nos referir a tais fatos. Visto sob essa ótica, o realismo moral é uma visão sobre por que temos conceitos morais, visão que defenderei estar equivocada.

O realismo moral foi inicialmente articulado como uma reação frente à teoria de Thomas Hobbes<sup>4</sup>, o qual defendeu que a moralidade é a solução para um problema. Para identificar qual é o problema, precisamos levar em consideração como seria a vida humana se não houvesse moralidade e ponderar que precisamos tão somente refletir sobre os fatos da psicologia humana. De acordo com Hobbes, os seres humanos são guiados por um apetite insaciável de poder, que é, por sua vez, alimentado por um tipo de insegurança extrema. Por mais que obtenhamos recursos para satisfazer nossos apetites e nos proteger dos demais, resulta que precisamos de ainda mais recursos para proteger os primeiros. Hobbes vislumbrou um *estado de natureza*, um tipo de condição pré-moral em que as consequências de nossa psicologia estão autorizadas, por si mesmas, a trabalhar livremente. No estado de natureza, cada indivíduo tentaria dominar e, se possível, escravizar todos a sua volta, pois essa seria sua única segurança para sua posição em um mundo onde todos estariam fazendo o mesmo. Isso levaria à miserável condição que Hobbes chamou de “guerra de todos contra todos”, em que, como diz uma famosa afirmação sua, a vida de um ser humano seria “[...] solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”<sup>5</sup>.

A fim de atenuar essa condição, pensa Hobbes, os seres humanos seriam motivados a fazer um contrato entre si, no qual cederíamos nosso poder e liberdade para um soberano capaz de obrigar a obedecer a leis que tornariam a vida tolerável. Quando é dada a autoridade ao

---

os fatos em questão podem sobrevir aos fatos naturais, quer dizer, sobre o prazer ou o desejo, os quais podem ser usados para explicar nossos pontos de vista morais e práticos de um modo sistemático. Eu pretendo incluí-los também. O que é essencial para uma posição realista é a visão de que as proposições que empregam conceitos morais têm valor de verdade, porque elas controlam certos fatos independentes que explicam o uso de conceitos morais.

<sup>4</sup> *Leviathan*, 1651.

<sup>5</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, editado por Edwin Curley (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994), p.76. Todas as referências a Hobbes serão desta edição.

soberano e as leis são estabelecidas, não apenas o estado político, mas também a obrigação moral passa a existir. A própria razão nos diz *quais* leis devemos seguir a fim de criarmos condições de paz e segurança entre os humanos. Embora Hobbes achasse que o soberano poderia aplicar estas leis e certificar-se de que quase todos iriam observá-las, ninguém poderia ser *obrigado* a obedecê-las, pois obedecer às leis morais isoladamente seria apenas um modo de se tornar uma vítima de seus semelhantes mais cruéis. Portanto, as noções de certo e errado não teriam lugar, para Hobbes, no estado de natureza<sup>6</sup>.

Poderíamos pensar que Hobbes está apenas destacando o quão profundamente enraizada na natureza humana a moralidade deve estar. Contudo, Samuel Clarke tomou a posição de Hobbes como uma crítica ao que chama de *a diferença real* entre bem e mal.<sup>7</sup> Dadas as relações entre as coisas, diz Clarke, certas ações, por sua natureza própria, são convenientes ou não de serem realizadas. Considerando que Deus é superior a nós, por exemplo, é conveniente que o adoremos. E, dadas as relações entre as pessoas, é conveniente também que deveríamos promover o bem e ser fiéis aos nossos contratos, que deveríamos tratar uns aos outros de forma justa, que deveríamos salvar os que estão em perigo e assim por diante<sup>8</sup>. Todas essas coisas são convenientes “por si mesmas”. Como sabemos disso? Clarke nos diz que:

Essas coisas são tão notadamente claras e autoevidentes, que nada, mesmo a estupidez extrema da mente, a corrupção dos costumes ou a perversidade do espírito, podem, eventualmente, fazer qualquer homem ter a menor dúvida sobre elas<sup>9</sup>.

Clarke continua:

Pode [...] parecer uma empreitada totalmente desnecessária tentar provar e estabelecer a eterna diferença do bem e do mal [...] não tivessem aparecido certos homens, como o senhor Hobbes e alguns [...] outros que presumiram [...] afirmam [...]

---

<sup>6</sup> *Leviathan*, p.78.

<sup>7</sup> Raphael, *British Moralists*, vol. I, p.194.

<sup>8</sup> *Idibem*, p.193-194.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.193.

que não existe uma diferença original, necessária e absolutamente autêntica/verdadeira na natureza das coisas<sup>10</sup>.

E, assim, começa a teoria mais recorrente do período moderno. No século XVIII, posições morais realistas foram defendidas por John Balguy contra a teoria do senso moral de Francis Hutcheson<sup>11</sup>, por Richard Price contra as visões sentimentalistas de Hume e Hutcheson<sup>12</sup> e por Thomas Reid contra Hume.<sup>13</sup> No século XIX, o realismo foi defendido por William Whewell contra o utilitarismo de Paley e Bentham<sup>14</sup>. Já no século XX, o realismo foi inicialmente defendido por G. E. Moore contra o utilitarismo de Mill e Sidgwick, bem como ao que ele chamou a *ética metafísica* de Kant.<sup>15</sup> Moore assumiu uma posição realista sobre o Bom (*Good*), mas não, ao menos como foi entendido pelos seus sucessores, sobre o correto (*Right*). Por isso, seu admirador W. D. Ross posteriormente tomou a defesa realista contra o próprio Moore.<sup>16</sup> H. A. Prichard, com temeridade ainda maior do que o restante dos defensores do realismo, nivelou rajadas de munição realista contra Platão e Aristóteles.<sup>17</sup> Mais tarde, ainda no século XX, realistas naturalistas como Peter Railton e David Brink se contrapuseram aos emotivistas e aos então chamados “não-cognitivistas”, enquanto Thomas Nagel foi de encontro a John Mackie e Gilbert Harman<sup>18</sup>. E, em um livro que já estava em andamento na

---

<sup>10</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>11</sup> John Balguy, *The Foundation of Moral Goodness*. London: 1728 e 1729.

<sup>12</sup> Richard Price, *Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals* (London; first published 1758). Seleção de textos disponível em Raphael, *British Moralists 1650–1800*. Citarei a partir desta edição.

<sup>13</sup> Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man* (Edinburgh: 1788).

<sup>14</sup> William Whewell, *The Elements of Morality* (Cambridge: 1845).

<sup>15</sup> G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).

<sup>16</sup> W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 1930).

<sup>17</sup> H. A. Prichard, *Moral Obligation* (1949) e *Duty and Interest* (1929) (Oxford: Oxford University Press, publicada pela primeira vez juntas em 1968).

<sup>18</sup> Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), cap. 8.

virada do século, Derek Parfit defende uma posição realista contra, entre outras pessoas, Christine Korsgaard<sup>19</sup>.

Talvez fosse melhor, para a honra do nosso assunto, se pudéssemos concluir que tal exército de defensores seja um sinal de que o realismo moral é a posição correta. Contudo, quero que observem todos os *contras* na lista apresentada, pois penso que eles não são acidentais. Parece que o reaparecimento perene/constante do realismo moral se deve muito mais ao seu caráter reativo e não à sua verdade, já que ele reaparece em quase toda tentativa que nasce com o objetivo de dar uma explicação substancial de nossa natureza moral. Isso pode nos fazer suspeitar que muitos realistas compartilham a visão de Clarke de que não seria necessário defender a realidade ética se os filósofos parassem de tentar explicá-la. Mas contra o quê, mais precisamente, o realista está reagindo?

Clarke pensou que a teoria hobbesiana não conseguiria realmente explicar a obrigação. Se para Hobbes a obrigação se origina do contrato social, e se isso está correto, como podemos explicar a obrigação de ser fiel ao contrato social em si? *Essa* obrigação não pode vir *do* contrato. Então, segundo Clarke, Hobbes está diante de um dilema. Por um lado, Hobbes poderia admitir que ser fiel ao contrato social é cabível e razoável por si. Mas, se esse for o caso, ele pode muito bem admitir também que outras ações moralmente necessárias são cabíveis e razoáveis por si e, portanto, seu caráter de obrigatoriedade não dependeria do contrato social. Por outro lado, Hobbes poderia insistir que ser fiel ao contrato e às coisas que o soberano nos compele/obriga a fazer não são cabíveis e razoáveis por si mesmas. Nesse caso, o que chamamos de *obrigação moral* é apenas o exercício do poder arbitrário, seja da parte de Deus ou de um poder soberano.

Richard Pirce, sucessor de Clarke no século XVIII, encontrou exatamente a mesma dificuldade na teoria do sentido moral. Hutcheson argumentou que os seres humanos são equipados com um senso (*sense*) que dá origem às respostas de aprovação ou de reprovação. Temos uma

---

<sup>19</sup> Derek Parfit, *Rediscovering Reasons*. No prelo, a ser publicada pela Oxford University Press.



tendência natural de sentir um determinado tipo de prazer na contemplação (*contemplation*) da ação benevolente e, como resultado desse prazer particular, consideramos a ação benevolente como virtuosa. O senso moral não discerne uma qualidade moral que já está dada; em vez disso, ele apenas confere uma qualidade moral, uma virtuosidade sobre as ações que aprova, tal como o soberano hobbesiano confere um caráter de obrigatoriedade às ações requeridas por suas leis. Desse modo, o senso moral é, no fim das contas, um tipo de soberano internalizado e pode nos obrigar, de acordo com Price, não mais do que o soberano externo o pode. O senso moral, como um soberano, pode nos intimidar, porém nada fora da ação em si pode torná-la obrigatória. Se uma ação não é intrinsecamente *correta*, insiste Price, então ela não pode ser obrigatória. Correto e obrigatório *significam* a mesma coisa e, se correção não pode ser coerentemente atribuída a uma ação exterior, da mesma forma a obrigatoriedade não o pode. Para Price, isso mostra “[...] que a virtude, como tal, tem um poder real de obrigação antecedente a todas as leis positivas e independente de qualquer vontade”<sup>20</sup>. E, segundo ele, isso tem outra implicação:

Quanto aos sistemas que fundamentam a moralidade no amor-próprio, nas leis positivas e nos acordos, ou mesmo a vontade divina, eles devem significar que moralmente o bem e o mal são apenas outros termos para *vantajoso* e *desvantajoso*, *desejado* e *proibido*. Ou eles se referem a uma questão muito diferente, ou seja, não mais à pergunta qual é a natureza e o real motivo da virtude, mas qual é sua ideia central<sup>21</sup>.

As coisas deveriam estar começando a soar familiares neste ponto, visto que o argumento recém citado de *Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals* (1758), de Richard Price, é exatamente o mesmo argumento que encontramos no *Principia Ehtica* (1903) de G. E. Moore um século e meio mais tarde. Price insiste que palavras não-normativas não podem ser apenas *outras palavras* para a normatividade. Pode acontecer de que o que é o vantajoso ou o que é

---

<sup>20</sup> Raphael. *British Moralists*, vol. II, p.162.

<sup>21</sup> Mesmo a forma extremamente vaga de Clarke derivar a adequação das ações a partir das relações entre as coisas surge como uma crítica implícita à Price: “[...] o termo *adequar* significa uma percepção simples do entendimento”. Raphael, *ibidem*, p.161.

desejado (*willed*) por Deus ou comandado por um soberano nos ofereça o conteúdo ou o assunto (*subject matter*) da ética, porém, diz Price, isso não pode ser o que *virtuoso* ou *obrigatório* significam.

## II. Realismo no Século XX

A teoria ética predominante quando Moore escreveu era certamente o utilitarismo. Este foi seu alvo e ele o questionou argumentando que bom (*good*) não significa agradável (*pleasant*). Na verdade, segundo Moore, qualquer tentativa de definir o *bom* entra em conflito com a (erroneamente chamada) falácia naturalista – a falácia de acreditar que o *bom* pode ser definido em qualquer termo naturalista ou até mesmo não normativo<sup>22</sup>. Quando dizemos que algo é bom estamos falando em algo normativo, quer dizer, estamos sugerindo que ele deveria ser trazido ou perseguido. Não obstante, Moore argumentou que qualquer qualidade natural ou metafísica apresentar como a característica essencial do bem é uma questão aberta – uma questão inteligível, cujo questionamento é válido – se as coisas com tal característica realmente deveriam ser trazidas ou buscadas. Portanto, para Moore, o bom (*Good*) é indefinível e, em razão disso, seu valor deve ser entendido como uma propriedade intrínseca e não relacional. Ou seja, como o bom não pode ser definido relacionalmente àquilo que alguém deseja, aprecia ou quer/decide, então ele deve ser intrínseco ao próprio objeto. Evidentemente, pode ser *verdade* que o bom seja o prazer, o desejo ou o querer de alguém. Mas, e agora Moore poderia apresentar seu ponto de vista com as mesmas palavras de Price, essa é uma questão das ideias da ética e não uma questão do que Price chamou a descrição verdadeira e natural do bom. Embora o utilitarismo e o hedonismo fossem os alvos mais conhecidos de sua crítica, o próprio Moore pensou que seus argumentos poderiam ser eficazes apenas contra outras teorias. O egoísmo, a ética evolucionária e a assim chamada ‘ética metafísica’ de Kant são todas igualmente culpadas de suposta *falácia*.

---

<sup>22</sup> A *falácia naturalista* é erroneamente assim chamada porque Moore acredita que seu argumento mostrou não apenas definições *naturalistas* de *bom*, mas também que a metafísica é impossível.

Na verdade, o argumento de Moore não era original. Anteriormente, não apenas os primeiros realistas como Richard Price, mas quase todos no período moderno que consideraram a questão das definições concordavam que palavras normativas poderiam apenas ser definidas através de outras palavras normativas<sup>23</sup>. De fato, teóricos do senso moral (*moral sense theorists*), tal como Hutcheson, consideraram ser este um dos mais fortes argumentos à seu favor. Se termos normativos não podem ser definidos, então eles devem denotar idéias simples e, de acordo com a psicologia lockeana aceita por esses filósofos empiristas, idéias simples só podem ser provenientes do sentido, não da razão. Price reconheceu a força deste argumento e percebeu que, para rechaçá-lo, teria que minar/solapar os pressupostos empiristas que o sustentava. Por isso, o livro de Price inicia com uma tentativa de mostrar que a razão também *pode* ser a fonte de idéias simples. Foi Price, nesta conexão, quem trouxe à notoriedade a fadada ideia de que conhecemos verdades éticas por ‘intuição racional’<sup>24</sup>. Contudo, o ataque de Moore à definibilidade (*definability*) de bondade teve um impacto maior do que a crítica de Price, justamente pelo modo como ela se cruzou com as correntes mais conhecidas na filosofia que estavam destinadas a mudar a forma do sujeito<sup>25</sup>.

O período que se inicia no final dos anos trinta e quarenta (séc. XX) foi à era do que podemos chamar de *alta* filosofia analítica, trazendo consigo uma leve mudança na ênfase do empirismo. Os empiristas do século XVIII viam seu debate com os racionalistas como um debate sobre as fontes dos conceitos ou “ideias” – se buscamos nossas ideias pela razão ou pela experiência sensitiva (*sense experience*) e sentimento. No início do século XX, o empirismo mudou de uma visão sobre as fontes dos nossos conceitos para uma visão sobre os seus conteúdos e sobre como eles deveriam ser analisados. É uma questão interessante como essas duas ideias estão relacionadas, a saber, se um

---

<sup>23</sup> Confira Cudworth, em Raphael, *British Moralists*, vol.I, 106; Hutcheson, também em Raphael, vol. I, p.295-296, p.305; Price, em Raphael, vol.II, p.141, p.161; Reid, em Raphael, vol.II, p.271.

<sup>24</sup> Raphael, vol.II, p.142.

<sup>25</sup> Não acidentalmente, pois o próprio Moore foi um dos fundadores da filosofia analítica.

conceito pode vir da experiência sem ser analisado em termos de experiência. Os emotivistas do século vinte, que sustentavam Hutcheson e Hume como seus predecessores filosóficos, assumiam, sem muita discussão, seguir a visão de que conceitos morais vêm dos sentimentos e que, por isso, os julgamentos morais podem ser analisados como a mera expressão desses sentimentos. Como acabo de apontar, Hutcheson ao menos teria rejeitado essa ideia e o não cognitivismo que a acompanha, uma vez que este filósofo não pensava que conceitos morais e julgamentos pudessem ser absolutamente analisados. Mas, como mostrou Richard Price, os realistas já tinham alguma tendência a interpretar qualquer explicação de por que e como os seres humanos utilizam conceitos morais como uma interpretação reducionista do que significam tais conceitos. A mudança na ênfase do empirismo cimentou tal tendência.

E, obviamente, ela teve implicações ainda mais alarmantes. Segundo a teoria *verificacionista* da significação, popular entre os empiristas lógicos, o conteúdo de um conceito é dado pelo modo como sua aplicação seria verificada empiricamente, bem como pelas experiências que utilizaríamos para dizer se o conceito se aplica ou não. Essa visão levantou questões importantes sobre a linguagem moral, pois ela se expressa como se a aplicabilidade dos conceitos morais, bom e ruim e certo e errado, não pudesse ser verificada empiricamente. Sob a influência do verificacionismo, muitos filósofos do início do século XX começaram a duvidar se os conceitos morais tinham o que eles chamavam de *conteúdo cognitivo*. Essa é uma expressão filosófica da famosa distinção entre fato e valor que acendeu um debate sobre qual é a função da linguagem moral se ela não serve apenas para descrever fatos sobre o mundo. Várias propostas *não cognitivistas* sobre a natureza da linguagem moral foram exploradas. Prescritivistas sustentaram que a linguagem moral é essencialmente prescritiva ou imperativa, enquanto os emotivistas afirmaram que a linguagem moral é utilizada para expressar nossa aprovação ou desaprovação das ações e, nesse sentido, os julgamentos morais não são mais verdadeiros ou falsos do que aplausos ou vaias o são. Nos anos cinquenta, o não cognitivismo foi a teoria moral dominante nos Estados Unidos.

Tudo isso acentuou o debate entre os realistas e todos os demais. Agora, as alternativas pareciam ser ter ou não ter conteúdo, em que ter conteúdo cognitivo significava ser descritivo de algum objeto passível de experiência. Se preenchêssemos o conteúdo dos conceitos morais com algum componente que fosse um objeto passível de experiência – digamos, o prazer – então fugiríamos da falácia naturalista. Se o preenchêssemos com um objeto não natural da intuição, como os valores intrínsecos de Moore, fugiríamos da concepção cientificista de mundo. Isso parece deixar a ética em uma verdadeira encruzilhada, resultando em extensos debates tanto sobre o verificacionismo, como sobre o fato de a falácia naturalista realmente ser ou não uma falácia. Não estou interessada em voltar a esses debates aqui. O importante para meus propósitos é que até mesmo quando dizemos que o elemento verificacionista foi extraído do verificacionismo – isto é, mesmo quando os filósofos reclamaram a inteligibilidade das proposições que não podem ser verificadas através das ciências empíricas – ainda assim um elemento foi mantido no quadro conceitual do modelo verificacionista. Esse elemento é a ideia de que é função de todos os nossos conceitos, ou de qualquer tipo de conceitos autenticamente cognitivos, é descrever a realidade.

Devemos prosseguir cautelosamente aqui. Ao levantar essa questão, não significa que pretendo negar a existência de um sentido em que todos os nossos conceitos – isso é, todos os conceitos que precisemos utilizar – possam ser utilizados em proposições que de fato descrevem a realidade, no sentido de que elas são capazes de ser verdadeiras ou falsas. Pelo contrário, quero questionar a ideia de que é *para isso* que servem todos os nossos conceitos, ou seja, que a sua função cognitiva é, por assim dizer, descrever a realidade. Enquanto mantivermos essa ideia, parecerá que o realismo moral é a única alternativa possível ao relativismo, ceticismo, subjetivismo e todas as outras formas nas quais a ética parece sem solução/incorrigível. E enquanto o realismo moral for a única alternativa aparente para essas opções céticas, a necessidade de mostrar que a verdade moral é uma verdade sólida, real, objetiva e científica – e, ainda, que ela é objetiva *da mesma forma* que uma verdade científica – parecerá urgente. Essa era a nossa situação até meados do século XX.

Estou ciente de que o que eu disse sobre a função dos nossos conceitos parecerá vago até que eu articule uma função alternativa. Pretendo fazer isso agora, mas primeiro ressalto que, desde o começo, já existia um problema com a distinção entre ética cognitivista e não cognitivista. A distinção sugere que o julgamento moral se articula com a descrição de algum fato ou com uma versão dissimulada de um uso alternativo da linguagem – descritiva ou prescritiva. Mas, qual o resultado disso para as teorias como de Aristóteles e de Kant, segundo as quais julgamentos morais são conclusões de um pensamento prático? Uma conclusão de um pensamento prático não é obviamente a descrição de um fato do mundo, mas ela também dificilmente se parece com algum tipo de expressão emocional. Onde se encaixam essas teorias então?

Acredito que a resposta seja que elas *não* se encaixam, mas infelizmente isso parece não ser tão óbvio, já que a questão levanta outra pergunta sobre os princípios da própria razão prática. Nós podemos dizer que é verdade que uma ação é correta somente quando concorda com o imperativo categórico, por exemplo, mas o que dizer sobre o imperativo categórico em si? Quando perguntamos sobre o status dos princípios da razão prática, a questão do cognitivismo e do não cognitivismo parece se colocar mais uma vez. Poderíamos, por exemplo, supor que os princípios da razão prática são verdades autoevidentes conhecidas por intuição e, então, Kant apareceria como um racionalista realista tradicional. Isso não é apenas uma fantasia, de fato Kant foi lido dessa maneira por muitos filósofos do final do século XIX e do século XX, especialmente na Grã-Bretanha. Sidgwick e Mill, que o interpretaram dessa forma, servirão como exemplo suficiente.

Alternativamente, alguém que toma seriamente a tese kantiana de que leis morais são as leis da autonomia, legisladas pela própria vontade do agente, pode lê-lo, como Hare parece fazer, como um prescritivista e, portanto, um não cognitivista. Assim, embora teorias da razão práticas possam inicialmente parecer não se sustentar, existem formas de adaptá-las ao modelo.

Retornarei à questão de como as teorias da razão prática ou, ao menos, a teoria de Kant deveria ser entendida. Por ora, pretendo



articular um contraste entre a teoria dos conceitos normativos que acredito estar por trás do debate entre cognitivistas e não-cognitivistas e uma outra teoria de conceitos normativos que acredito ser uma alternativa genuína. Chamo essa alternativa, para diferenciação do uso prevalecente, de construtivismo e, para articular tal contraste, comparo argumentos de dois dos gigantes da filosofia moral do século XX, Bernard Williams e John Rawls. Ambos os argumentos se referem ao tema favorito do século XX, qual seja, as implicações da diversidade da opinião ética. Será necessário descrever esses argumentos detalhadamente, porém chamo a atenção para os propósitos deste ensaio, isto é, não para o sucesso particular desses argumentos e, sim, para a concepção de conceitos morais e a de filosofia moral que lhe subjazem.

### III. Estudo de Caso I: Bernard Williams<sup>26</sup>

Williams certamente não é um realista moral, portanto sua posição aqui como representante pode ocasionar alguma surpresa. Eu o escolho por duas razões: primeiro, porque acredito que sua tentativa de articular a ideia por trás do realismo é inigualável em sua clareza; e, segundo, por causa de uma aceção realista que penso habitar ainda sua própria versão de objetividade moral. Em *Ethics and the Limits of Philosophy*, Williams defende que há um contraste entre o tipo de objetividade que ele pode esperar encontrar na ciência e aquele que ele pode esperar alcançar na ética. Ele molda esse contraste em termos de convergência, ou seja, em termos do que pode nos levar ao melhor tipo de acordo sobre os julgamentos em questão. Na ciência, a forma ideal de convergência seria a de que nós concordássemos uns com os outros sobre nossos julgamentos científicos porque estamos todos convergindo para uma descrição da forma como o mundo realmente é. Na ética, para Williams, esse tipo de convergência está indisponível e, portanto, outra deve ser encontrada<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Essa discussão é, em grande parte, extraída de *The Sources of Normativity*, partes 2.3.1–2.3.9, p.67–78.

<sup>27</sup> Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, p.136.

A versão de Williams sobre o realismo emerge quando ele explica o que ele entende por *a forma como o mundo realmente é*. Quando falamos da forma como o mundo realmente é podemos pensar se aplicamos os nossos conceitos corretamente. Se dizemos que “o céu é azul em um dia em que ele está azul, então nós o fizemos [aplicamos nossos conceitos corretamente]. Mas também podemos questionar o nosso esquema conceitual em si, perguntando se ele é o correto, o melhor ou algo do tipo. Uma vez que a ciência nos leva a modificar nossos esquemas conceituais, e nós pensamos nessas modificações e melhoras, parece que algumas dessas questões são adequadas. Williams supõe que o esquema melhorado é melhorado no sentido em que ele passa a ser mais próximo para descrever a forma como o mundo realmente é.

Williams crê que podemos captar a noção da “forma como o mundo realmente é” formulando um tipo de concepção limitante/limite que ele chama de *concepção absoluta* de mundo<sup>28</sup>. A ideia envolve um contraste entre conceitos que são mais ou menos dependentes da perspectiva particular pela qual vemos o mundo. Por exemplo, utilizamos conceitos de cores porque as vemos, logo tais conceitos de cores são dependentes de nossa perspectiva particular. Já o conceito de determinado comprimento de uma onda de luz deve ser menos dependente da nossa perspectiva.

Williams associa outras duas propriedades com maior independência de conceitos das perspectivas particulares. Primeiro, o uso dos conceitos que são mais dependentes das nossas próprias perspectivas serão explicados e justificados em termos de uma teoria que emprega conceitos que são menos dependentes. Assim, por exemplo, nosso uso dos conceitos de cores pode ser explicado por uma teoria da visão que emprega conceitos de extensão de ondas. Além disso, esta teoria ainda justificará a nossa crença de que a visualização da cor é uma forma de *percepção*, isto é, um modo de aprender sobre o mundo através da forma como ela o explica<sup>29</sup>. A visão da cor é uma forma de aprender sobre o mundo porque nos oferece informações sobre a

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.139.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.149.

extensão de ondas ou algo ainda mais fundamental que acreditamos ser parte da realidade. Segundo, quanto mais independente da nossa própria perspectiva um conceito for, mais provável que possa ser partilhado por outros investigadores racionais que são diferentes de nós em sua forma de aprender sobre o mundo. Suponha que existam criaturas racionais em outro planeta que não podem ver cores, mas podem escutá-las. Eles não poderiam utilizar conceitos de cores, entretanto poderiam ser capazes de utilizar conceitos de extensão de ondas. Quanto mais independentes forem os conceitos, mais partilháveis.

Williams acredita que a coisa mais próxima que temos de uma concepção da *forma como o mundo realmente é* é a concepção de mundo que é maximamente independente da nossa própria perspectiva. E ele acredita que se os alienígenas e nós começarmos a convergir para tal concepção (e, obviamente, começarmos a concordar sobre quais julgamentos são corretos dentro dela), então teríamos razões para acreditar que estamos convergindo para a concepção absoluta. Esse seria o melhor caso de convergência para a ciência. Nossas teorias passariam a convergir com as teorias de outros investigadores, pois todos estaríamos convergindo em uma descrição da forma como o mundo realmente é.

Agora, considere qual seria o paralelo na ética. Williams lida primeiramente com uma possível objeção, a saber, que não há nada análogo a julgamentos perceptuais na ética. Ver os fatos é uma coisa, avaliá-los de determinada forma é outra. Para contrariar essa objeção, Williams apela para a existência do que ele chama de conceito ético denso (*thick*) em oposição a conceito ético fino (*thin*). Conceitos éticos finos – como correto, bom e dever – não parecem ser guiados pelo mundo, logo sua aplicação não parece ser guiada por fatos (perceba, aqui, o eco do verificacionismo). Mas conceitos éticos densos – os exemplos de Williams são covardia, mentira, brutalidade e gratidão – são, simultaneamente, guiados pelo mundo e pela ação<sup>30</sup>. Somente uma ação que é motivada de uma forma particular pelo medo pode ser

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p.140-141.

chamada covarde e, mais que isso, denominar uma ação de covarde é sugerir que ela não deva ser feita<sup>31</sup>.

É claro que um prescritivista, um emotivista ou, mais recentemente, um expressivista tem sua própria versão desses conceitos. Eles pensam que ser guiado pelo mundo é uma coisa e ser guiado pelos fatos é outra. Chamar uma ação de covarde é apenas denegrir uma ação motivada pelo medo. A dificuldade dessa análise, de acordo com Williams, é que ela sugere que seria possível utilizar um conceito ético denso com perfeita precisão, mesmo se você fosse completamente incapaz de calcular o valor que ele incorpora. Williams acredita que isso é implausível, pois ele não concorda que só podemos utilizar um conceito avaliativo quando nós realmente endossamos o valor em questão. Pelo contrário, ele pensa que podemos aplicar tais conceitos somente quando figurativamente entramos no mundo daqueles que têm os valores relevantes e não apenas aplicando um conjunto de critérios factuais.<sup>32</sup> Nós devemos ver o mundo pelos seus olhos. Isso torna natural pensarmos em julgamentos empregando conceitos morais densos como um tipo de julgamento perceptual, já que eles são uma espécie de lentes através das quais vemos o mundo. E isso, por sua vez, torna natural pensarmos que, como outros julgamentos perceptuais, julgamentos morais podem ser considerados como um tipo de conhecimento.

Eu digo que o céu é azul e o meu visitante de Marte diz que ele faz um barulho sussurrante. Nós estamos de acordo? Certamente não *queremos dizer* a mesma coisa, uma vez que eu estou falando sobre

---

<sup>31</sup> Williams diz que conceitos espessos (*thick concepts*) geralmente fornecem razões para aceitar a ação (ou rejeita-la), mas, evidentemente, de uma forma que não é a verdade de *covardia*. Dizer que uma ação é covarde é sugerir que há uma razão para não fazê-la, porém não menciona qual é esta razão. Quer dizer, algo na situação diz que vale a pena superar medo humano, só que o termo não nos diz o que deve ser superado. Isto porque a coragem é chamada virtude executiva. Outros exemplos de Williams sugerem mais diretamente por que a ação não deve ser feita, mas eles ainda não são, estritamente falando, um guia de ação. Não se evita uma ação porque é brutal; antes, evita-se porque ele vai machucar alguém.

<sup>32</sup> Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p.141-142.

como vejo o céu, e ele está falando sobre como o céu soa. Entretanto, quando refletimos sobre essas perspectivas, descobrimos que as coisas que ambos dizemos têm implicações exprimíveis em termos de um conceito mais absoluto, qual seja, o de extensão de ondas. E, quando olhamos para tais implicações, nossos julgamentos convergem. Com isso, encontramos motivos para acreditar que ambas as percepções estão nos guiando corretamente, quer dizer, elas são formas de saber sobre o mundo.

Para encontrar um paralelo na ética, teríamos que comparar julgamentos feitos em modelos alternativos de conceitos éticos densos. Uma pessoa diz que mentir é pecado e outra diz que é desonroso. Elas não parecem *querer dizer* exatamente a mesma coisa, contudo podemos tomar ambas as observações como tendo implicações descritíveis em termos do que *nós* pensamos ser um conceito mais absoluto – o de que mentir é *errado* – e podemos ver que eles convergem. Isso seria uma evidência de que suas percepções morais estão guiando estas pessoas corretamente e são tipos de conhecimento sobre a parte moral do mundo. Por outro lado, suponha que o que está em questão é vingar-se de um insulto. A primeira pessoa pensa que é pecado vingar-se, enquanto a segunda pensa que é desonroso não fazê-lo. Isso implica em alguma discordância, particularmente sobre o fato de um insulto ser ou não, sob o nosso ponto de vista, moralmente errado? Williams acredita que não, em parte, porque há uma parte do mundo guiado à ideia de que algo é desonroso. A segunda pessoa pode realmente ser desonrosa – ela pode ser pessoalmente diminuída aos seus próprios olhos e àqueles da sua comunidade – se ela não defender a si mesma. Williams acredita que fatos dessa ordem deveriam nos fazer duvidar se as duas pessoas estão usando conceitos que convergem ao que seja moralmente errado e deveria, assim, nos fazer duvidar se *moralmente errado* é um conceito mais absoluto afinal, isto é, se ele descreve alguma realidade.

Como alternativa Williams propõe uma forma diferente pela qual devemos pensar sobre diferenças em crenças éticas. Ele sugere que devamos ver os valores de uma cultura não como suas melhores aproximações da verdade sobre certo e errado, mas como um tipo de *habitação*, embora, como ele enfatiza e esse é um ponto ao qual eu voltarei, *não uma que eles construíram*. Os seus valores formam uma

parte da estrutura do mundo social no qual eles vivem. Isso não significa que não possamos fazer nenhum julgamento avaliativo sobre valores de uma cultura. Nós podemos perguntar se o mundo social que é feito de tais valores é um bom lugar para seres humanos viverem. Uma teoria da natureza humana que faz uso de recursos tanto das ciências sociais, quanto das ciências físicas, pode guiar nossas reflexões sobre o que conduz à prosperidade humana. A teoria psicanalítica, *v. g.*, poderia orientar nossa perspectiva sobre o fato de determinado mundo, estruturado por certos valores, ser mentalmente saudável ou não. Williams propõe que se realmente achássemos que o mundo social promovesse a melhor vida ou, ao menos, uma vida próspera aos seres humanos, isso justificaria os valores incorporados naquele mundo social.

Tenho duas razões para lhes expor esse argumento. Primeiro, quero que você considere a articulação muito clara de Williams sobre a ideia de realismo e sobre o que seria o realismo moral caso existisse. Os valores de culturas diferentes representariam suas tentativas de discernir a parte moral da realidade, talvez através das *lentes* de algum conceito mais perspectivo. Segundo, estou interessada no tipo de objetividade que Williams supõe que a ética possa ter em comum com a objetividade científica como ele a concebe. Essa é a parte do realismo mencionada anteriormente ainda abrigada na versão de Williams e isso aparece claramente quando Williams expõe sua conclusão. Ele defende que apenas uma crença ética poderia ser objetivamente verdadeira no senso comum científico, por exemplo, a crença de que certo tipo de mundo social era o melhor para os seres humanos viverem. E, então, ele diz:

Outras crenças éticas seriam verdadeiras apenas no senso oblíquo de que eles seriam as crenças que nos ajudariam a encontrarmos o nosso caminho em um mundo social que [...] pareceu ser o melhor mundo social para os humanos viverem<sup>33</sup>.

Williams acredita que crenças científicas são objetivas no sentido de que elas se aproximam o máximo possível de uma representação da *forma como o mundo realmente é*, por isso tais crenças nos ajudariam

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p.155.

a encontrar o nosso caminho em um mundo natural. Então, quando Williams vai à procura de algum vestígio de objetividade na ética, ele busca um mundo em que as crenças éticas nos ajudariam a encontrar o nosso caminho. Crenças teóricas constituem um tipo de mapa do mundo natural, enquanto crenças éticas constituem um tipo de mapa do mundo social<sup>34</sup>. Ele parece pensar que, para ser conhecimento, uma crença deve ajudar você a encontrar o sentido deste mundo. Para tanto, ela deve representar este mundo, ou seja, descrever algum tipo de realidade.

#### IV. Contra o Modelo de Aplicação

Eu penso que essa visão da relação entre ciência e ética representa uma confusão bastante grande sobre a diferença entre conhecimento e ação – equivalente a uma tentativa fracassada de distingui-los. Uma forma de articular esse pensamento admitidamente difícil é através da metáfora que eu acabei de utilizar. Se ter conhecimento é ter um mapa do mundo, então ser capaz de agir bem é ser capaz de decidir para onde ir e seguir o mapa para fazê-lo. A habilidade de agir é como a habilidade de *usar* o mapa, e esta habilidade não pode ser dada por *outro mapa* (nem pode ser dada por pequenas bandeiras normativas adicionadas ao mapa para marcar certos focos ou rotas como boas. Você ainda precisa saber usar o mapa antes de as pequenas bandeiras normativas terem alguma utilidade para você). Colocando de outra forma, a bondade da ação não pode ser apenas uma questão de aplicar o nosso conhecimento

---

<sup>34</sup> O argumento deste artigo poderia dar ao leitor a impressão de que eu acho que um modelo realista é apropriado para a ciência, mas não para a ética. Este é o momento certo para assinalar que este não é o meu ponto de vista. Penso que conceitos teóricos possuem, com sugiro no texto, algo como uma função de produzir mapas: eles nos permitem encontrar nosso caminho. Isso não deve ser confundido com uma função descritiva, pois as qualidades de um bom mapa não são o mesmo que as qualidades de uma boa descrição. O que é necessário para o meu argumento não é “o realismo para conceitos científicos e uma função diferente para as questões éticas”, mas sim “os conceitos que nos permitem encontrar nosso caminho no mundo *versus* os conceitos que nos permitam resolver problemas práticos”.

sobre o bom, nem mesmo uma questão de aplicar o nosso conhecimento sobre o que faz da própria ação boa. Isso acontece porque a capacidade de aplicar o conhecimento *pressupõe* a capacidade de agir.

Deixe-me tentar explicar esse último ponto de uma forma menos metafórica. Suponha que concordemos que a ética decide o que torna boa uma ação. Por ora, pretendo que a expressão – “o que torna boa a ação” – seja neutra entre versões consequencialistas, teorias da virtude e modelos deontológicos sobre o que a torna boa. Sejam quais forem as diferenças, os defensores dessas versões devem concordar que uma das coisas que torna a ação boa é a conformidade com o princípio da razão instrumental ou o que Kant chama de imperativo hipotético. Uma ação mal sucedida em alcançar o seu fim é fracassada, do mesmo modo o movimento que nem mesmo objetiva um fim não é bem sucedido em ser uma ação.

Assim sendo, um modelo realista de normatividade do princípio instrumental é incoerente, pois pense como ele teria de funcionar. O agente teria de reconhecê-lo como um tipo de verdade normativa eterna que é boa para alcançar seus fins. Como essa suposta verdade o motivaria? A forma óbvia de entender como os fatos nos motivam é por meio de um tipo de extensão do próprio princípio instrumental. Os filósofos há muito tem reconhecido que o princípio instrumental naturalmente se estende ao que, por vezes, é chamado de *raciocínio constitutivo* – para usar o exemplo de Williams, seu fim é uma noite de diversão e, para isso, você escolhe um jantar e um filme para constituírem esse fim. A mesma linha de pensamento estende o princípio instrumental ao ponto de cobrir o papel do *juízo* na ação de um modo geral. Seu fim é tomar uma xícara de café e você escolhe *esta* xícara de café como o que constitui o seu fim. Entretanto, não pode ser assim que empregamos o próprio princípio instrumental. Devemos dizer que o fim de um agente é fazer uma boa ação, de modo que a ação realizada de acordo com este princípio instrumental é boa aos olhos desse agente. , Dessa forma, tomar determinados meios para atingir os seus fins é *em si mesmo* um meio para o seu fim de fazer uma boa ação, e este agente escolhe sujeitar-se ao princípio instrumental sob a influência do próprio princípio instrumental. O ponto é que o



princípio instrumental não pode ser uma verdade normativa que nós *aplicamos* na prática, porque ele, ou sua extensão natural para cobrir o caso do julgamento, é essencialmente o princípio da aplicação em si, isto é, ele é o princípio de acordo com o qual estamos operando quando colocamos as verdades em prática.

Na verdade, o quadro realista não funciona melhor para princípios morais do que para o princípio da razão instrumental. Mesmo se soubéssemos o que torna uma ação boa, e mesmo que isso seja apenas uma parte do conhecimento, tal conhecimento deve ser aplicado à ação através de outro tipo de norma de ação, algo como uma obrigação de realizar aquelas ações que sabemos serem boas. E não há maneira de derivar tal obrigação de um tipo de conhecimento sobre o que seja uma boa ação. Um utilitarista acredita que uma ação é boa porque ela maximiza boas consequências e um teórico da virtude pensa ser boa porque é bondosa ou corajosa. Mas como deve se seguir disso que ela seja realizada?

Um utilitarista clássico (ou, nesse caso, um intuicionista) poderia dizer que não estou levando em consideração o óbvio, quer dizer, um agente é obrigado a realizar uma ação quando existe uma regra especificando que ações daquele tipo devem ser realizadas. Por exemplo, utilitaristas clássicos pensam que existe tal regra (o princípio da utilidade) e é em função da existência dessa regra que nós caracterizamos ações como obrigatórias ou proibidas. O problema com essa estratégia é que ela nos deixa dois problemas que, no final, acabam em uma mesma coisa. Primeiro, ela não nos diz por que existe tal regra, muito menos porque, se essa é uma questão diferente, deveríamos agir conforme essa regra. Ao que parece, caímos nas *garras* de um dilema quando confrontamos essa questão: somos obrigados a obedecer à regra? Ora, se alguém é obrigado a obedecer à regra, então a noção de obrigação deve ser anterior à existência da própria regra. Logo, nós não podemos explicar obrigação em termos da regra ou como algo que surge dela. Por outro lado, se *não* somos obrigados a obedecer à regra, então parece que podemos permissivamente ignorá-la e, dessa forma, não explicamos porque as ações a que ela dirige são obrigatórias. Essa é uma variação real do mesmo problema que Clarke encontrou em Hobbes, mas eu afirmo que ela também funciona para qualquer visão que torna

a bondade da ação um tipo de conhecimento. O próprio conhecimento, sendo algo externo à vontade, é apenas um tipo de soberano.

O problema reside em pensar nas regras que definem o obrigatório e o proibido como padrões que *aplicamos* quando estamos deliberando sobre o que fazer. Padrões de bondade para coisas que não sejam ações funcionam assim. Tendo decidido, por exemplo, que irá comprar um carro, você se pergunta o que seria um bom carro no seu caso. Porém, os padrões acima mencionados aplicam sua normatividade, quando o fazem, através da própria ação. A posse de um bom carro é o objeto da ação e ser bem-sucedido é o produto desta ação, todavia a execução de uma boa ação não pode ser, simultaneamente, o objeto e o produto da própria ação. É um fato conhecido que, em outros tipos de ação, você não precisa necessariamente aplicar as teorias do bem. Normalmente, você tem as mesmas razões para escolher um bom X (ou um bom X para você) ou simplesmente escolher X. Todavia, ao menos é imaginável que você deve apenas *escolhe por acaso* um X sem fazer referência à sua bondade, como alguém que é convidado a escolher um número de um a dez ou alguém que escolhe aleatoriamente um biscoito de uma bandeja que passava. Padrões avaliativos, tomados em si mesmos, não obrigam. Se pensarmos em regras de ação como algo que podemos ou não *aplicar* quando deliberamos sobre o que fazer, então, ou somos obrigados a aplicá-las, ou não. Em nenhum caso, como eu já argumentei, a obrigação pode derivar da existência de uma regra de ação. Portanto, não é somente o princípio da razão instrumental que gera o problema.

Tampouco podemos resolver o problema omitindo a questão das regras e dizendo apenas que a bondade da ação é diretamente normativa para o agente. Enquanto o fato de a ação ser boa for, supostamente, considerado um tipo de conhecimento que o agente aplica quando age, o mesmo problema da obrigação surgirá. Nesse sentido, o argumento que levanto é uma extensão última do argumento da questão aberta. Se for apenas um fato que certa ação seria boa, um fato que você pode ou não aplicar na deliberação, então parece ser uma questão em aberto se você *deveria* aplicá-lo. O modelo de conhecimento aplicado não captura corretamente a relação entre os padrões normativos (ao qual a ação está

sujeita) e o processo deliberativo. E o realismo moral concebe a ética como modelo do conhecimento aplicado.

## V. Estudo de Caso II: John Rawls

Se a filosofia moral não está procurando nenhum tipo de conhecimento que podemos aplicar na ação, o que mais pode ser ela? Que outro modelo está disponível para nós? Podemos encontrar um modelo alternativo no trabalho de John Rawls que, seguindo Kant, trata os problemas de filosofia política como problemas estritamente práticos.

Rawls, semelhante a Hobbes antes dele, pensa que a justiça seja a solução para um problema<sup>35</sup>. Filósofos políticos há muito estão cientes de que existe um tipo de paradoxo no coração do liberalismo. Esse paradoxo aparece de forma contundente se imaginarmos alguém tentando arguir em favor de instituir políticas liberais em uma nação, cuja cultura e crenças não são liberais. Qualquer pessoa que precisasse argumentar que políticas liberais deveriam ser instituídas em tal sociedade enfrentaria um problema intratável, pois é um princípio essencial do liberalismo que políticas públicas deveriam ser aceitas aos olhos das pessoas que por elas são governadas. Se o liberalismo é uma doutrina que não podemos impor às pessoas a partir de uma idéia que pensamos ser a correta, então os próprios liberais devem concordar com a idéia de que *eles* não podem obrigar as pessoas a aceitar tal doutrina, simplesmente por pensarem que tais ideias sejam as mais acertadas. Em simples palavras, não podemos tyrannizar os outros em nome de um liberalismo e ainda sermos liberais consistentes.

Em relação a isso, Rawls não está tentando justificar o estado liberal. Ou seja, ele não está tentando oferecer argumentos que possam demonstrar que existem motivos para forçar um regime liberal sobre um povo não liberal. Antes, ele está preocupado com um problema paralelo que emerge quando tentamos justificar determinadas políticas

---

<sup>35</sup> Esta discussão foi retirada do texto "Rawls and Kant: On the Primacy of the Practical". In: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis, 1995*. Ed. H Robinson, Milwaukee: Marquette University Press, 1995, p.1165-1173.

*dentro de um estado liberal, haja vista que, mesmo dentro desse estado, devemos fazer uso de mecanismos coercitivos do próprio estado para reforçar tais políticas liberais. Já que a afirmação liberal de que políticas são justificadas apenas quando aceitas aos olhos dos cidadãos, devemos ser capazes de oferecer razões que sustentem essa política coercitiva aceita por todos os cidadãos. Suponhamos, por exemplo, que uma sociedade tenha uma religião majoritária e uma minoritária, e também que esta maioria desejasse tornar sua fé confessada em religião oficial do estado. Quais argumentos eles teriam para fazer isso? Eles poderiam dizer *nossa religião deveria ser a religião oficial, porque ela é a única fé verdadeira*, entretanto essa não é uma razão que a minoria poderia razoavelmente aceitar. Então, em uma sociedade liberal, a minoria não aceitaria esse argumento como uma boa razão para uma ação coercitiva, pois ela não encontra o critério da *razão pública*.*

Evidentemente, a maioria não poderá insistir que a sua é a única fé verdadeira. Com certeza, eles dispõem de argumentos (metafísicos, teológicos e históricos) para isso, podendo até ordená-los e tentar convencer a minoria de que eles são os corretos, só que a minoria também teria argumentos semelhantes e poderíamos supor que, mesmo com tudo o que seria dito e feito, ainda assim as diferenças continuariam. Em uma sociedade moderna, os indivíduos podem ter diferentes doutrinas filosóficas, teológicas e metafísicas, bem como diferentes concepções de *vida boa*, e eles são *razoáveis* ao perceber que não precisam se envolver em nenhum tipo de erro ou insanidade evidente. Frente a este fato, é inconsistente com o liberalismo justificar modelos políticos sobre bases metafísicas ou teológicas, já que tais argumentos não podem ser aceitos por todos.

Por isso, é evidente que não podemos justificar *as próprias* políticas liberais sobre controversas bases metafísicas ou filosóficas. Por exemplo, na explicação para a maioria de que devemos honrar a liberdade de religião, não podemos consistentemente apelar para a teoria kantiana de que autonomia é o princípio supremo da moralidade, ou para os argumentos de Mill em prol do valor consequencialista resultante de uma discussão aberta e das experiências de vida. Embora estas devam ser excelentes razões para acreditarmos na liberdade religiosa, o problema é que elas não seguem o critério de serem aceitáveis aos *olhos*

de todos. Isso parece nos deixar desorientados, o que também deixa transparecer que há, sim, um problema: como encontrar razões que todos possam aceitar, numa sociedade em que pessoas derivam suas razões de concepções radicalmente diferentes de bem?<sup>36</sup>

Eu gostaria, antes de nos dedicarmos a responder esta questão, de considerar o paralelo entre este problema e um que confronta Kant nos primeiros argumentos da terceira seção da *Fundamentação*<sup>37</sup>, quando ele esclarece as bases do imperativo categórico. Kant começa definindo uma vontade livre como uma causalidade que é efetiva sem, no entanto, ser determinada por qualquer causa exterior. Qualquer causa externa irá contar como heterônoma, inclusive os desejos e as inclinações de uma pessoa. Logo, a vontade livre deve se autodeterminar completamente. Todavia, sendo a vontade uma causa, ela deve agir segundo uma lei ou ordem, haja vista que uma causa sem lei, pensa Kant, é uma contradição<sup>38</sup>. Já que vontade é razão prática, podemos dizer, alternativamente, que esta vontade não pode ser concebida como uma ação ou escolha sem motivos e, já que os motivos são derivados de princípios, a vontade livre deve ter um princípio. Assim, Kant conclui que a vontade deve ser autônoma, isto é, ela deve ter suas próprias leis ou princípios. Só que agora surge um problema: de onde este princípio se origina? Se ele é imposto à vontade de fora, então ela não é livre, de modo que resta à vontade adotar um princípio por si mesmo. Sendo assim, como a vontade pode ter algum motivo para aceitar um princípio e preterir outro? Realmente, o problema é pior do que

---

<sup>36</sup> Este problema é muito mais clarificado no enfoque de *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993) do que no primeiro livro de Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971). As modificações na direção de sua visão presente nos trabalhos tardios se devem muito a maior apreciação de sua profundidade e dificuldade. Todavia, como eu vou argumentar e como Rawls acreditou, a estratégia do argumento em *Theory of Justice* direciona para esta solução.

<sup>37</sup> KANT, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Na edição da Academia Prussiana, a paginação encontrada nas margens da maioria das traduções, p.446-447.

<sup>38</sup> Para uma maior explanação a respeito do que Kant pensa sobre isso, confira meu texto “Self-Constitution in the Ethics of Plato e Kant”. In: *The Journal of Ethics* 3, 1999, p.1-29, p.23-27.

representa, pois parece que a vontade livre, ao se impor algum princípio, teria que restringir sua própria liberdade em alguma direção arbitrária.

Esses dois problemas têm a mesma estrutura tanto em Kant, quanto em Rawls. Em ambos os casos, o que estamos procurando são os próprios princípios, pois precisamos de motivos, formas de escolher e justificar nossas ações e políticas, e os motivos são derivados a partir de princípios. No entanto, a própria estrutura da situação parece nos proibir de escolher quaisquer princípios *particulares*. A necessidade dos liberais de evitar o comprometimento da liberdade dos cidadãos ao forçar uma concepção particular de bem sobre eles é paralela à necessidade da vontade de evitar a adoção de um princípio que comprometerá sua própria liberdade. Em cada caso, o problema aparece se a escolha de algum princípio particular de justiça for baseado na preferência arbitrária de uma concepção de bem sobre outras. Na elaboração que Rawls faz de seu problema, parece que a escolha de um determinado princípio de justiça deve estar baseada na preferência arbitrária de uma concepção de bem em detrimento a outras. No caso da construção kantiana, o problema aparece se a escolha de algum princípio para a vontade tiver que envolver uma restrição arbitrária para a vontade livre. Desse modo, a solução proposta por Kant e Rawls assume uma forma similar.

A solução kantiana se desenvolve assim: o imperativo categórico, representado pela *fórmula da lei universal*, nos fala para agirmos somente a partir de uma máxima que nós poderíamos querer como lei. E *esta*, segundo Kant, *é justamente* a lei para uma vontade livre. Para entender o porquê disso, precisamos apenas comparar o *problema* enfrentado pela vontade livre com o *conteúdo* do imperativo categórico. O problema enfrentado pela vontade livre é que ela precisa ter uma *lei*; mas, haja vista que a vontade é livre, ela precisa formular suas próprias leis. Por isso, nada determina o que esta lei deve ser, pois *tudo o que ela deve ser é uma lei*. Agora, examinando o conteúdo do imperativo categórico representado pela *fórmula da lei universal*, concluímos que este – o imperativo categórico – apenas nos diz para escolher uma lei, ou seja, ele apenas exige que nossas escolhas tenham a forma de uma lei. Porém, nada determina o que esta lei deve ser, pois *tudo o que ela deve ser é uma lei*. Por tudo isso, Kant conclui que o

imperativo categórico *deve ser* a lei para a vontade livre. Ele não impõe qualquer constrangimento externo às ações da vontade livre, uma vez que ele simplesmente surge da natureza da própria vontade. Sendo assim, o imperativo descreve o que uma *vontade* deve fazer para ser uma *vontade livre* e, para isso, ela deve escolher uma máxima que possa ser considerada como uma lei<sup>39</sup>.

A solução rawlsiana para o problema pode ser colocada em termos semelhantes. Seus dois princípios de justiça nos dizem que todos os cidadãos devem ter liberdades básicas iguais e que nossa sociedade deve ser concebida para que todos possam compartilhar os bens primários tanto quanto for possível, a partir dos quais eles podem perseguir suas próprias concepções de bem.<sup>40</sup> E *estes dois princípios*, diz Rawls, *são justamente* os princípios de justiça para uma sociedade liberal. Para entendermos isso, precisamos comparar o *problema* enfrentado por uma sociedade liberal com o *conteúdo* dos seus dois princípios de justiça<sup>41</sup>. Assim como Rousseau, podemos dizer que o problema enfrentado na *posição original* (*original position*) é este: encontrar uma concepção de justiça que possibilite a cada membro da sociedade perseguir suas concepções de bem como efetivamente possível, ao mesmo tempo em que esta concepção permite a cada membro ser tão livre quanto era antes<sup>42</sup>. Assim, o conteúdo dos dois princípios de Rawls

---

<sup>39</sup> Eu defendo esta interpretação da solução kantiana, em grande parte, no meu ensaio “Morality as Freedom”. In: *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, 1996.

<sup>40</sup> Esta é uma afirmação propositalmente geral sobre os dois princípios de Rawls, que ele afirma especificamente aumentar quando ele desenvolve sua visão. Para formulações mais exatas, veja RAWLS, J. *A Theory of Justice*, p.302-303, e *Political Liberalism*, 5, p.271.

<sup>41</sup> Para a ideia de construir uma solução para a *original position*, veja RAWLS, J. *A Theory of Justice*, p.17-22, e *Political Liberalism*, p.22-28.

<sup>42</sup> Rousseau diz que a solução para o problema no contrato social é: “Find a form of association which defends and protects with all common forces the person and the goods of each associate, and by means of which each one, while uniting with all, nevertheless obeys only himself and remains as free as before”. Citado de *On The Social Contract, The Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, trad. D. A. Cress. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1987, p.148.

simplesmente reflete sua concepção do problema, uma vez que eles – os dois princípios – apenas descrevem o que uma sociedade liberal deve fazer para *ser* genuinamente uma sociedade liberal, assim como o princípio kantiano descreve o que uma vontade deve fazer para ser uma *vontade livre*. Desse modo, se os princípios de justiça são derivados da própria ideia de liberalismo, da mesma forma o imperativo categórico é derivado da ideia de *livre-arbítrio*.

Na argumentação kantiana, chegamos ao imperativo categórico pensando no problema enfrentado por uma *vontade livre*, do mesmo modo que em Rawls chegamos aos princípios de justiça para uma sociedade liberal discutindo o problema enfrentado por uma sociedade liberal. Em cada um dos casos, na verdade, uma descrição suficientemente detalhada e precisa do problema realmente oferece a solução. E você deve notar uma implicação disso: o imperativo categórico não é uma regra *aplicada* na deliberação, uma vez que chegamos ao imperativo categórico debatendo sobre *como* uma vontade livre deve deliberar, ou seja, escolher uma lei para si mesmo. Nesse sentido, o imperativo categórico é um princípio da *lógica* da deliberação prática, um princípio que é constitutivo da deliberação e não uma simples premissa teórica que é aplicada na esfera prática, da mesma forma que se pode dizer que os princípios rawlsianos são um desenvolvimento da *lógica* do liberalismo.

## VI. O Construtivismo

Tentarei agora esclarecer o que significa dizer que Kant e Rawls são construtivistas. A filosofia prática, como é concebida por Kant e Rawls, não é uma questão de encontrar conhecimentos para aplicar na esfera prática. Ela é, em vez disso, o uso da razão para resolver problemas práticos. Os conceitos de filosofia moral e política são as raízes desses problemas ou, mais precisamente, de suas soluções. Isso fica claro pela forma como Rawls emprega a distinção entre conceito e concepção na obra *A Theory of Justice*.<sup>43</sup> Aqui, o *conceito* de justiça refere-se à solução para o chamado problema da distribuição. As pessoas se associam em um sistema cooperativo porque ele será o melhor para todos, entretanto

---

<sup>43</sup> Esta discussão é extraída de *The Sources of Normativity*, §§ 3.4.1 – 3.4.3, p.113-116.



devem decidir como os benefícios e as obrigações serão distribuídos. Uma *concepção* de justiça é um princípio proposto enquanto solução para o problema da distribuição, o qual é alcançado pela reflexão sobre a natureza do próprio problema. O *conceito* se refere *ao que quer que resolva o problema*, já a *concepção* propõe-se como uma solução particular.<sup>44</sup> A força normativa da concepção é estabelecida nessa perspectiva: se reconhecermos que o problema é real, que é nosso e é único, então temos algo para resolver, e a única solução – ou a única melhor – é nos sujeitarmos a ela.

A mesma estrutura é explicitada na argumentação kantiana. Lá, o problema é definido pelo fato da *ação livre* (*free agency*), ou seja, ele não é nada menos do que o problema sobre o que foi feito. E Kant pensa que é justamente refletindo sobre a natureza desse problema que podemos chegar ao imperativo categórico. Se liberdade negativa é o nome do problema – *o que eu farei, quando nada determinar minhas ações?* –, a liberdade positiva proporrá uma solução – *agir somente se uma lei puder se tornar uma lei universal*. Percebemos, assim, que o movimento de uma concepção negativa para uma concepção positiva da liberdade, nos argumentos kantianos, é semelhante ao movimento do *conceito* para a *concepção* em Rawls.

Desse modo, segundo o construtivismo, conceitos normativos não são (num primeiro momento, uma advertência que explicarei abaixo) os nomes de objetos, de fatos ou de componentes de fatos que podemos encontrar no mundo. Tais conceitos são os nomes das soluções de problemas, problemas para os quais podemos dar nomes para marcá-los como objetos do pensamento prático (o papel do conceito de direito é ser um guia de ação; o papel do conceito de bem pode ser o de orientar nossas escolhas entre opções ou fins). A tenuidade desses conceitos, para usar a linguagem de Willians, origina-se do fato de que eles são, até aqui,

---

<sup>44</sup> Quando pensamos sobre o assunto desta maneira, não poderíamos estar inclinados a pensar que existe uma diferença entre fazer *metaética* e fazer *normatividade* ou ética prática. A tentativa para especificar o significado e a referência para um conceito ético deverá pontuar, com justiça, diretamente para ramificações práticas. Isto representa, em outro sentido, que construtivistas quebram com o lugar das éticas do século XX e voltam para uma ética mais substantiva teorizada no passado.

apenas conceitos, nomes para que se resolvam os problemas em questão. Precisamos de *concepções* de direito e de bem, antes mesmo de conhecermos como aplicar tais conceitos. A tarefa da filosofia prática é mudar de *conceitos* para *concepções*, construindo uma interpretação do problema que se reflete no conceito e que aponta na direção de uma concepção que resolva esse problema.

Para produzir uma interpretação construtivista do direito e do bem é necessário perguntar: existe alguma característica do problema em si ou de uma função designada pelo *conceito* que pode nos apresentar um caminho para sua solução? A característica do problema da justiça liberal que nos mostra o caminho para sua solução, segundo Rawls, é que uma sociedade liberal deve respeitar a liberdade dos seus membros e permitir que eles persigam suas próprias concepções de bem. Por sua vez, a característica do problema da ação livre que nos mostra o caminho para sua solução é, de acordo com Kant, é que a ação livre deve ser determinada pelo seu próprio agente.

Pode nos parecer, à primeira vista, que o modelo construtivista possui alguma coisa muito especial sobre o domínio do normativo ou do moral. Pode-se pensar que todos os nossos outros conceitos nomeiam coisas no mundo ou talvez sejam coisas que indicam coisas no mundo, ao passo que conceitos éticos indicam para problemas práticos e suas soluções<sup>45</sup>. Porém, mesmo deixando de lado a questão se esta é uma interpretação correta dos conceitos científicos, a ideia de que alguns de nossos conceitos diários se referem à solução do problema é perfeitamente familiar. Para melhor entender, considere conceitos artificiais (*artifact concepts*), mais especificamente, o conceito de *cadeira*. Por que nós temos um conceito de *cadeira*? Certamente não é porque ele teria que fazer parte de uma concepção absoluta de mundo, de modo que investigadores estranhos compartilhariam esta concepção, que poderia ser conhecida por todos, mesmo que fôssemos “criaturas ovais” (*oval creature*) que nadam em seus ambientes, iguais aos peixes, e que nunca sentam. Certamente, temos o conceito de *cadeira* porque a constituição física de seres humanos a torna possível – e ocasionalmente

---

<sup>45</sup> Veja nota 34.

necessária – de ser sentada. Assim, o conceito de *cadeira* é funcional; uma cadeira é algo que desempenha um papel necessário na vida humana, na medida em que a concepção de cadeira é preenchida quando se pergunta que tipos de coisas cumprem corretamente este papel. A primeira pessoa que surgiu com uma concepção de cadeira provavelmente também foi a primeira que construiu um objeto (a cadeira) apropriado/condizente a este conceito e, conseqüentemente, conseguiu resolver o problema humano que ele representa. Esse alcance construtivista produz conceitos morais semelhantes aos conceitos de artefatos, que não são produzidos de forma arbitrária ou relativa, uma vez que existem tipos de artefatos – *cadeira* é um exemplo – que todos os seres humanos, em todas as culturas, têm alguma versão *de*, e esta deve possuir certas características dadas pelo problema que resolve. Recordando, Willians disse que os valores de uma cultura são “[...] partes de seus modos de vida, um *artefato cultural* (*cultural artifact*) que, em si, é inabitado (embora eles não tivessem conscientemente construído ele)”<sup>46</sup>. Mas, por que não deveríamos conscientemente construir nosso mundo social, nossa sociedade política ou o conteúdo de nossa identidade prática? Para um construtivista, a filosofia prática trata disso.

E é claro que nada disso significa que a linguagem moral não comporta verdade ou falsidade, não mais do que significa que a linguagem de artefato não comporta verdade ou falsidade.

E, evidentemente, nada disso significa que a linguagem moral não aceita verdade ou falsidade, não mais do que significa que a linguagem de artefato (*artifact language*) não comporta verdade ou falsidade. Visto que uma concepção correta de um conceito será um guia para suas aplicações corretas, quando uma concepção é aplicada corretamente o resultado é a verdade. O que torna esta concepção correta é o fato de resolver problemas e não que ela descreve uma parte da realidade exterior. Em vez disso, como o termo *construtivismo* sugere, nosso uso do conceito, quando guiado pela concepção correta, *constrói* uma realidade essencialmente humana – a sociedade justa, o Reino dos fins

---

<sup>46</sup> *Ethics and the Limits of Philosophy*, p.147.

- que resolve o problema a partir do qual o conceito é criado. Assim, a verdade que daí resulta descreve esta realidade construída.

Isso é importante para observar uma característica das teorias construtivistas. Teorias podem variar amplamente no modo como estas realidades são construídas, justamente porque diferentes *objetos* normativos são construídos em diferentes teorias construtivistas. Rawls constrói os princípios de justiça, tomando certas noções normativas como dadas. Na sua *posição original*, as partes escolhem uma perspectiva do que deve ser o *melhor* para eles, mas sob a limitação de informações feita pelo *véu de ignorância*. De acordo com Rawls, a noção do que é o *melhor* para alguém é também uma noção moral ou normativa e ela - ou, ainda, a noção de *bom* em que se baseia - não é construída<sup>47</sup>. Na teoria de T. M. Scanlon, tomando outro exemplo, princípios morais são construídos, e o problema que eles devem solucionar é de justificação. Scanlon, na construção de seus princípios morais, indica quais princípios às pessoas podem razoavelmente rejeitar. A noção de razão é também uma noção normativa, por isso Scanlon não acha que ela seja uma noção construída<sup>48</sup>. Logo, há uma questão sobre quão *profundo* o construtivismo pode ir: podem nossas próprias razões básicas serem construídas? Na visão de Kant, como eu a compreendo e esbocei neste artigo, é que nossas próprias razões podem ser construídas. Para explicar do meu modo, quando um agente determina se a razão pode tomar uma máxima como lei universal, ele está determinando que ela pode aceitar uma consideração segura em favor de *agir* de determinada maneira e, portanto, pode tratá-la como uma razão. Este *objeto* normativo construídos torna-se, então, disponível para usar em outras construções. Se esta solução dos argumentos kantianos não é eficaz, então o construtivismo não pode funcionar para *todos em todos os sentidos*. Eu, evidentemente, penso que pode.

## Conclusão

---

<sup>47</sup> Pelo menos, esta é a visão de Rawls em *A Theory of Justice*. Veja §§ 68, p.446.

<sup>48</sup> Veja SCANLON, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, p.17.

E, agora, poderei ajudar um pouco neste desenlace. Neste trabalho, tentei contrastar duas teorias de conceitos normativos e suas funções, tentando identificar que a pressuposição base do modelo realista é uma concepção básica sobre os nossos conceitos, isto é, a visão de que a função de um conceito é descrever uma *parte* da realidade. Em oposição a isso, tentei sugerir que alguns de nossos conceitos, incluindo justiça, direito e bom, são essencialmente nomes que nos remetem para a solução de problemas. Com isso, surge uma objeção inevitável: nós não deveríamos nos perguntar qual dessas duas teorias sobre nossos conceitos normativos é *verdadeira*? Entrementes, não poderíamos fazer esta questão por considerarmos, nesse sentido, que realismo e construtivismo são perfeitamente compatíveis. Se o construtivismo é verdadeiro, conceitos normativos podem finalmente ser tomados para se referir a fatos complexos sobre a solução de problemas práticos enfrentados por seres racionais autoconscientes. Evidentemente, tal solução é apenas vislumbrada da perspectiva daqueles que realmente *enfrentam* esses problemas, para os quais essas verdades parecerão normativas. Visto de fora dessa perspectiva, tais verdades pronunciadas por aqueles podem parecer simples expressões de seus valores<sup>49</sup>. Realismo e expressivismo são ambos verdadeiros em sua forma. Porém,

---

<sup>49</sup> Eu não falei muito neste *paper* sobre o expressionismo, nossa forma recente de não-cognitivismo. Por isso, embora eu não ache adequado desenvolver essa idéia, estou disposto a expressá-la aqui. Assim como o realismo, acredito que o expressionismo é verdadeiro no fim das contas, bem como no sentido que o torna maçante. Da perspectiva descritiva e explanatória própria à ciência ou, talvez neste caso, à pesquisa científico-social, o uso normativo da linguagem pode parecer ser uma simples expressão de seus valores. Quando você não é adere a problemas práticos que fornecem critérios para suas próprias soluções, a verdade e falsidade de afirmações, empregando conceitos que incorporam esses problemas, devem ser evitadas. A dificuldade com o expressionismo é que ele descreve uma linguagem moral para quem está fora, como se não fôssemos nós mesmos as criaturas que enfrentam problemas práticos, mas apenas outros produzindo observações antropológicas sobre estes. Por trás dessa postura subjaz a ideia de que estamos argumentando e devemos permanecer neste nível antropológico, e, por isso, incorremos no mesmo erro que permeia o realismo moral – a visão de que a função da cognição é descrever o mundo.

estabelecer que o realismo seja verdade *nesse* sentido não é o *fim* da filosofia moral, em qualquer sentido de *fim*. Isso é apenas o *início*.

A diferença importante entre realismo e construtivismo repousa, por conseguinte, não no que é a verdade, mas em como eles nos orientam em direção às respostas da filosofia prática. O realismo moral pensa a filosofia prática como uma teoria essencialmente subjetiva e sua tarefa é encontrar, ou de algum modo defender que podemos encontrar, algum tipo de conhecimento ético para aplicar às ações. De acordo com o construtivismo, o único *tipo* de conhecimento que poderia ser relevante nesse ponto é o conhecimento de que os problemas representados por nossos termos normativos são solucionáveis, e a única maneira através da qual poderemos descobrir se eles o são é tentar resolvê-los. Desse modo, a filosofia prática construtivista é uma subjetividade prática e sua tarefa é encontrar soluções para problemas práticos.

Por muito tempo no século XX, assim como nos três séculos que o precederam, os filósofos permaneceram influenciados pela visão de que a função de todos os conceitos humanos, e talvez de toda a investigação conceitual, é descrever o mundo. Isso, sob o meu ponto de vista, é quase o mesmo que pensar que a função da vida humana é descrever o mundo, e se isto está correto, está suficientemente claro o que há de errado com o realismo. De certa forma, o trabalho de Rawls desponta com um novo fundamento que, embora em outro sentido, simplesmente segue a linha de Hobbes e Kant ao pensar que filosofia pode ser prática ou, colocando o mesmo ponto em outro sentido, que a própria prática pode ser refletida. E, após tudo isso, não é mera casualidade que ainda lemos Hobbes e Kant, enquanto nos esquecemos de Samuel Clarke, Richard Price e Whewell, exatamente como os filósofos do futuro estarão lendo Rawls quando estes tiverem esquecido G. E. Moore. Por isso, é na concepção prática de filosofia moral e política que ambas as nossas realizações históricas significativas e nossas esperanças de progredir no futuro podem ser encontradas<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Este *paper* foi originalmente escrito para o encontro da *Australasian Association of Philosophy* no ano de 2000 e, em seguida, revisado para a *American Philosophical*

---

*Association's Special Sessions on Philosophy in America at the Turn of the Twentieth Century* em 2001. Eu gostaria de agradecer ao público em ambas as ocasiões, assim como aos espectadores na *Harvard/MIT Graduate Student Philosophy Conference* e na *Cornell University*, na primavera de 2002. Eu tenho uma dívida especial com Jay Wallace pelos seus comentários na *American Philosophical Association*, e com Nicholas Sturgeon pelos comentários feitos quando eu apresentei o texto em Cornell. Também gostaria de agradecer Charlotte Brown e Arthur Kuflik pelos comentários sobre a versão prévia.





# *“Uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa”: O conceito kantiano de autonomia e sua tese da analiticidade na Fundamentação III\**

Dieter Schönecker<sup>1</sup>

## **Introdução<sup>2</sup>**

Na seção I da *GMS* III, Kant pretende que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa” (447.6-10) <sup>3</sup>. Essa pretensão expressa o conceito kantiano de autonomia; afinal de contas, o conceito de liberdade é a “chave” (446.6) para esse conceito. Assim, se compreendemos a liberdade em sua relação com a moralidade, compreendemos a autonomia. Mas como haveremos de compreender essa relação? Segundo a leitura padrão, a pretensão de Kant é que uma

---

\* Sou grato a Oliver Sensen pelos úteis comentários ao primeiro esboço desse texto.

<sup>1</sup> Professor da Universität Siegen, Alemanha.

<sup>2</sup> Tradutor Carlos Adriano Ferraz (UFPEL). Traduzido com a autorização do autor, ao qual agradecemos por permitir a disponibilização de seu texto para a versão em português.

<sup>3</sup> Todas as referências à *Fundamentação* são, na presente tradução para o português, extraídas da tradução de Guido Antônio de Almeida: Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009. As referências ao texto em alemão seguem o texto original: B. Kraft e D. Schönecker (Hamburg: Meiner Verlag, 1999). Outras referências textuais são retiradas, também conforme o texto original, de *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge University Press, 1992). Os números entre parênteses se referem ao vol. iv de AA, por exemplo, 447.6 refere-se à *GMS* 4:447, linhas 6 a 10. O autor se refere aos subcapítulos da *GMS III* como “seções” (seção 1, etc).

vontade livre está sob a lei moral enquanto um imperativo Categórico (IC); logo, uma vez que seja demonstrado que somos livres, é demonstrado que estamos obrigados pelo IC<sup>4</sup>. Essa interpretação, eu argumentarei, é incorreta.

Para seres santos a lei moral é certamente não imperativa. Mas a que lei moral Kant se refere quando ele afirma que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa” – é ela a lei moral enquanto um imperativo ou a lei moral em sua forma não imperativa? Também não há dúvida que, consoante Kant, a lei moral, enquanto um imperativo, é sintética. Agora suponhamos que a lei moral naquela afirmação seja a lei moral não imperativa – é essa lei moral não imperativa também sintética, ou é ela analítica? Essas são minhas respostas: ao afirmar que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa”, Kant afirma que, no que diz respeito a seres livres e perfeitamente racionais, *ou* seres considerados apenas como membros do mundo inteligível, a lei moral é descritiva, e não prescritiva; e, portanto, ela não é sintética, mas uma proposição analítica. Isso significa dizer que a ‘análise’ do conceito mesmo de tal ser indica que, por sua natureza mesma, tal ser sempre e necessariamente quer moralmente. Eu chamo essa pretensão sobre a relação analítica entre liberdade e lei moral de *tese de Kant da analiticidade*. Essa tese está no coração do conceito kantiano de autonomia. A menos que compreendamos a primeira, não compreenderemos a segunda.

Começarei com três observações metodológicas preliminares (a segunda seção desse texto). Na terceira seção eu irei, então, apresentar minha interpretação da estrutura geral da *GMS III*. Essa seção, bem como a quarta seção sobre a relação analítica entre liberdade e moralidade, basicamente reflete o que apresentei alhures em alemão<sup>5</sup>. Não obstante, tendo em vista que minhas interpretações anteriores foram muito superficiais, eu agora tentarei adentrar profundamente o texto e seus problemas a partir de uma *interpretação comentadora*.

---

<sup>4</sup> Conforme, por exemplo, O’Neill 1989, p.294; Wood 1999, p.171-176; e Guyer 2010.

<sup>5</sup> Conforme Schönecker 1999; uma breve versão em inglês foi oferecida em Schönecker 2006.

## I. Três Observações Metodológicas Preliminares

Eu tenho argumentado repetidamente que quase toda a literatura sobre Kant sofre de *Textvergessenheit* [o mal do *esquecimento do texto*], e que o remédio para isso seria ler Kant *kommentarisch* [de modo comentador]<sup>6</sup>. Tal interpretação *comentadora* segue, entre outros, dois princípios. Primeiro, ela distingue acentuadamente entre a questão sobre o que um texto *significa* e a questão sobre se os argumentos que ele manifesta são *consistentes*. Considerações sobre a plausibilidade de uma dada teoria constituem uma importante ferramenta na interpretação de um texto; mas se uma interpretação *a* está disponível e é melhor que a interpretação *b* – aproximadamente, uma interpretação é melhor se ela coerentemente (isto é, consistente e compreensivamente) considera mais observações textuais que outra – então *a* deve ser preferida a *b* ainda que *b* atribua uma teoria ao texto que pareça mais atrativa do que a teoria baseada em *a*. Por exemplo, a tese da analiticidade traz a questão sobre como ações más são possíveis: se agir livremente é agir moralmente, e vice-versa, então parece não haver espaço para ações más que sejam livres<sup>7</sup>. Se a melhor interpretação mostra que a bicondicionalidade é a posição de Kant, não se deve desistir dela porque ela tem uma implicação indesejável (de ‘nosso’ ponto de vista); talvez a implicação seja uma razão para desistir da bicondicionalidade, mas não seja uma razão para desistir da interpretação se a última é a melhor disponível.

Em segundo lugar, pretensões teóricas são quase sempre parte de uma teoria mais ampla, mais compreensiva, e elas são expressas em certo contexto. Isso é um truísmo, é claro, mas um truísmo frequentemente negado. Tal como para a teoria de Kant sobre a autonomia na *GMS*, ele requer que não devemos interpretar a seção I sem integrá-la a uma interpretação compreensiva da *GMS* III como um todo.

Em terceiro lugar, a teoria de Kant sobre a autonomia na *GMS* é uma coisa, sua teoria sobre ela em outros escritos pode ser outra. Nesse

---

<sup>6</sup> Conforme Schönecker 2004, bem como Damschen e Schönecker 2012, p.201-70.

<sup>7</sup> Eu não posso me dirigir a esse problema aqui; contudo, conferir Schönecker 2011.

texto, lidarei apenas com a teoria de Kant sobre a autonomia na *GMS* e não levarei em conta, por exemplo, seu *Religionsschrift*.

## II. A Estrutura Geral da *Fundamentação* III: um esboço

Na *GMS* I e II, Kant desenvolve sua teoria ética: se há algo tal qual a moralidade, ela deve ser entendida em termos de dever e do IC. Sobre se *há* moralidade isso não é decidido ao final da *GMS* II; ela pode muito bem ser “uma fabulação urdida por nosso cérebro” (407:17; 445:8). A questão crucial é esta: “Como é possível um imperativo categórico?” Essa questão já é levantada na *GMS* II (417 segs.), mas apenas a questão paralela – como são possíveis os imperativos hipotéticos? – é respondida lá. Na *GMS* II (425) aquela questão crucial é levantada novamente, mas sua resposta é dada apenas na seção 4 da *GMS* III; o segundo parágrafo da seção 4 começa com a formulação “E, assim, os imperativos categóricos *são* possíveis” (454.6; grifo meu).

O argumento de Kant na *GMS* III tem sempre sido reconstruído da seguinte maneira. Uma vontade livre é uma vontade sob o IC; a liberdade deve ser pressuposta como uma qualidade da vontade de todos os seres racionais; seres humanos são seres racionais; portanto, a vontade humana está sob o IC. Uma vez que nessa interpretação a premissa 1 é provada na seção I, a premissa 2 é defendida na seção 2, e a premissa 3 na seção 3, a resposta à questão sobre como um imperativo categórico é possível já estaria dada na seção 3. Contudo, nós já observamos que é somente na *quarta* seção que Kant provê uma resposta. Ao final da seção I Kant afirma o principal problema sobre como imperativos categóricos são “possíveis” (447:15), e ele explicitamente diz que a solução desse problema “não é possível ainda indicá-lo aqui de imediato” (447:22); pelo contrário, a resposta à questão sobre como imperativos categóricos são possíveis “precisa ainda de algum preparativo” (447:25).

Assim, como precisamos reconstruir a *GMS* III? Eis minha proposta. A questão “Como é possível um imperativo categórico?” em

verdade inclui três aspectos: (1) Por que o IC é válido<sup>8</sup>? (2) Em que sentido podemos nos considerar livres? (3) Como pode a razão prática pura ensinar um interesse pela lei moral? Como mostra a seção 5, a terceira questão não pode ser respondida. A primeira e a segunda questões, todavia, estão sendo respondidas: na seção I, Kant apresenta sua tese da analiticidade segundo a qual um ser perfeitamente racional, ou um ser considerado apenas como membro do mundo inteligível, por sua natureza mesma, sempre segue a lei moral; para tal vontade, a lei moral não é, contudo, um imperativo. A seção 2 demonstra, por meio de um argumento transcendental – não se pode negar a liberdade a pressupondo –, que um ser racional, devido à sua habilidade de pensar espontaneamente (isto é, livremente), deve considerar-se livre praticamente; a seção 3 então se refere à diferença entre o mundo inteligível e o mundo sensível com o propósito de argumentar que o ser humano deve também entender a si mesmo como livre praticamente, isto é, como um ser que tem uma vontade inteligível com a lei moral como a lei de sua causalidade. Mas em seguida Kant segue pensando que a resposta àquela questão crucial sobre por que o IC é válido (vinculador) *permanece sem resposta*; na seção 3 Kant continua a perguntar “*donde adviria que a lei moral obrigue*” (450:16). A resposta para essa questão é encontrada apenas na seção 4. Ela baseia-se naquilo que chamo de *princípio ontoético*. Muito abreviadamente, ele afirma: o mundo do entendimento e, portanto, a vontade pura como habitante desse mundo do entendimento são onticamente superiores ao mundo dos sentidos, e, assim, a lei desse mundo e a vontade (a lei moral) são vinculadoras como um imperativo categórico para seres que são membros tanto do mundo inteligível quanto do mundo sensível<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Por ‘validade’ do IC eu quero dizer sua absoluta e necessitante vinculação para seres que são membros tanto do mundo inteligível quanto do mundo sensível; dizer que o IC é válido é dizer que há sempre, por mais que meus outros interesses sejam imperiosos, razão para que eu aquiesça.

<sup>9</sup> Conforme 453.31-454.5. A sentença em alemão é altamente desafiadora; para uma análise detalhada ver Schönecker 1999:364-96. É digno de nota que até o presente essa sentença crucial (453-54) é ignorada mesmo por aqueles que tentam interpretar a *GMS* III; Guyer 2010 e Rauscher 2009, por exemplo, nem a mencionam. De toda literatura que conheço sobre a *GMS* III publicada desde 1999, o novo comentário de Henry Allison sobre a *Fundamentação* (2011) é o único que presta a devida atenção ao texto.

No mundo inteligível, a lei moral é descritiva. Ela descreve como um ser santo age (a saber, moralmente), ou como um ser agiria se ele fosse um membro do mundo inteligível (a saber, moralmente). Por isso Kant escreve, na seção 4 da *GMS* III (453-54), que todas as ações de um ser humano, se ele fosse apenas um membro do mundo inteligível, “*seriam* perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura” (453.26); se um ser humano fosse “apenas” um membro do mundo inteligível, todas suas ações “*seriam* sempre conformes à autonomia da vontade” (454.8). Que a autonomia, e, portanto, a moralidade, é uma “consequência” (453.13; 461.17) é verdade apenas “pressupondo-se, porém, a liberdade da vontade *de uma inteligência*” (461.14; grifo meu). Pois apenas “*enquanto* inteligência” (453.17; grifo meu) um ser humano compreende a si mesmo como um membro do mundo do entendimento. Na seção 5 Kant argumenta que o ser humano deve “[pensar-se], enquanto inteligência, também como coisa em si mesma” (459.22) e, logo, como o “eu mesmo *propriamente dito*” (*eigentliches Selbst*, 457.34; grifo meu). Enquanto um “eu mesmo propriamente dito”, um ser humano dá a si mesmo a lei. Eis porque o dever moral é “*propriamente* um quero” (*eigentlich ein Wollen*, 449.16; grifo meu), e eis porque ele é “o necessário ‘eu quero’ *dele mesmo* enquanto membro de um mundo inteligível” (455.7; grifo meu). A lei moral, enquanto uma lei não imperativa, é a lei causal de tal vontade; por sua força descrevemos o querer de uma tal vontade.

A resposta resumida de Kant para a questão “onde adviria que a lei moral obrigue” revela toda a estrutura da *GMS* III:

*E, assim, os imperativos categóricos são possíveis* porquanto a ideia da liberdade faz de mim um membro de um mundo inteligível, donde resulta que, se eu fosse isso apenas, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade, mas, visto que eu me vejo ao mesmo tempo como

---

Sou muito grato ao Professor Allison, o qual disponibilizou para mim o esboço de seu novo livro. Ele vivamente (e perspicazmente) ataca minha tese da analiticidade. Eu não disponho de espaço aqui para responder a ele (uma resposta será publicada separadamente), mas pensar sobre a interpretação do próprio Allison me fez repensar minha própria interpretação, o que me ajudou a ver melhor os pontos importantes.

membro do mundo sensível, *devem* ser conformes <a ela>; o qual dever *categorico* representa uma proposição sintética *a priori*, por sobrevir à minha vontade afetada por apetites sensíveis ainda a ideia de precisamente a mesma vontade, mas pertencente ao mundo inteligível, pura, por si mesma prática contendo a condição suprema da primeira segundo a razão (454.6-15; grifo meu).

Posteriormente Kant assinala novamente que a lei moral “vale [!] para nós [!] enquanto homens, visto que [!] se originou de nossa vontade enquanto inteligência, por conseguinte de nosso eu propriamente dito; *mas o que pertence à mera aparência é necessariamente subordinado pela razão à qualidade da coisa em si mesma*” (461.2-6). O ser humano, diz Kant, enquanto um ser racional é um membro do mundo do entendimento, e “*ai também*, tão somente enquanto inteligência, é o eu mesmo *propriamente dito* (enquanto homem, ao contrário, apenas aparência de si mesmo) – que essas leis [do mundo do entendimento] têm a ver com ele imediata e categoricamente” (457.33; grifo meu). Reconhecer meu dever como aquilo que eu quero autenticamente me motiva a realizar meu dever: “O ‘eu devo’ moral é, portanto, o necessário ‘eu quero’ dele mesmo enquanto membro de um mundo inteligível e só é pensado por ele como um ‘eu devo’ na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como um membro do mundo sensível” (455.7).

É óbvio que a dedução de Kant está aberta a um severo criticismo mesmo se se aceita os elementos de sua filosofia transcendental. Kant aproveita-se de uma interpretação ontológica de sua própria distinção entre coisa em si e fenômeno que, de outra maneira, seria meramente uma distinção epistemológica; e ele é incapaz de levar em conta ações más. De qualquer forma, se estou certo, então a interpretação que proponho dá conta consistente e compreensivamente de toda a estrutura do texto, bem como de seus detalhes, e faz muito mais do que qualquer outra interpretação; como uma *interpretação*, ela deve, portanto, ser preferível àquelas outras interpretações, mesmo que elas ofereçam um argumento que possa ser mais plausível.

### III. Qual a Relação Entre Liberdade e Lei Moral? A tese de Kant da analiticidade e sua teoria da autonomia

#### a) A Tese de Kant da Analiticidade: o ponto de partida

A tese de Kant da analiticidade *não* significa que a vontade livre de um ser sensível-racional esteja “sob” (447.7) a lei moral se se toma isso como significando que seres sensíveis-rationais são obrigados pelo IC. Eles em verdade o são, mas que eles são obrigados é algo que Kant, após as seções 2-3, tem ainda que demonstrar. Afinal de contas, é por isso que ele ainda levanta a seguinte questão após ter levantado o argumento em prol de sua tese da analiticidade (seção I) e a pretensão de que a liberdade deve ser pressuposta como uma qualidade da vontade de todos os seres racionais (seção 2): “Mas por que é que devo *submeter-me* a esse princípio [moral]?” (449.11; grifo meu). Na seção 3 Kant ainda pergunta “donde adviria que a lei moral obrigue”, uma questão para a qual uma “resposta satisfatória” (450.2) ainda não foi dada. Essa observação estrutural também implica que uma vontade livre e uma vontade sob o IC *não* são ‘a mesma’, e isso torna a interpretação padrão indefensável.

Assim, como iremos entender a tese de Kant da analiticidade? Vamos desenvolver a resposta em vários passos.

1. É indiscutível que, de acordo com Kant, a lei moral para seres humanos envolve uma “*necessitação*” (413.4), pois eles são sempre submetidos “ainda a condições subjetivas (certas molas propulsoras)” (412.36); por isso para seres humanos a lei moral é um *dever* ou *imperativo* categórico. Para seres que não estão sob “restrições e obstáculos subjetivos” (397.8) e que, portanto, possuem uma vontade perfeitamente boa, a lei moral não é um imperativo:

Uma vontade perfeitamente boa, portanto, estaria do mesmo modo sob leis objetivas (do bem), mas nem por isso poderá ser representada como *necessitada* a ações conformes à lei, porque ela, por si mesma, em razão de sua qualidade subjetiva, só pode ser determinada pela representação do bem. Eis por que, para a vontade *divina* e, em geral, para uma vontade *santa* não valem quaisquer imperativos; o <verbo> *dever* está aqui no lugar



errado, porque o *querer* já é por isso mesmo necessariamente concordante com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana (414.1).

A lei moral de uma vontade santa eu a chamo de *lei moral não imperativa*; ela é descritiva, não prescritiva, e é, pois, (eu argumentarei) analítica, não sintética.

2. Novamente, é incontestado que Kant delinea uma linha entre um ser humano que está sob a lei moral enquanto um imperativo e um ser santo que sempre age, de qualquer maneira, de acordo com a lei moral. Todavia, não tem sido dada muita atenção ao fato de que essa linha não é tão firme quanto parece à primeira vista. Pois Kant também descreve a vontade humana, *enquanto vontade de um membro do mundo inteligível*, como uma vontade perfeitamente boa. Eu já ofereci evidência textual para isso, e há mais. Bem no meio da dedução na seção 4, Kant escreve: “Portanto, enquanto ações de um membro do mundo inteligível, todas as minhas ações *seriam* perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura” (453.25-27; grifo meu). Um pouco depois ele diz: “E, assim, os imperativos categóricos são possíveis porquanto a ideia da liberdade faz de mim um membro de um mundo inteligível, donde resulta que, *se eu fosse isso apenas*, todas as minhas ações *seriam sempre* conformes à autonomia da vontade” (454.6-9; grifo meu). E ao final da seção 4 Kant conclui: “O ‘eu devo’ moral é, portanto, o necessário ‘eu quero’ dele mesmo enquanto membro de um mundo inteligível e só é pensado por ele como um ‘eu devo’ *na medida em que* ele se considera ao mesmo tempo como um membro do mundo sensível” (455.7-9; grifo meu). Assim, se nos consideramos apenas como membros do mundo inteligível, nossa vontade deve ser descrita como perfeitamente boa; se tivéssemos unicamente tal vontade, isto é, se fôssemos apenas membros do mundo inteligível sempre agiríamos moralmente. Para tal vontade a lei moral é uma lei moral descritiva, bem como não imperativa.

3. A questão “como são possíveis todos esses imperativos?” é colocada pela primeira vez na *GMS* II (417.3). Kant mesmo esclarece

do que se trata a questão, a saber, de “como se pode pensar a necessitação da vontade” (417.5). Por “todos” imperativos Kant quer dizer tanto os imperativos categóricos quanto hipotéticos, e uma vez que “necessitação” significa tanto a necessidade dos imperativos quanto sua força motivacional baseada em sua necessidade, a questão é esta: Por que deve e como pode um ser que é racional, mas também sensível e, portanto, sob a influência das inclinações, aquiescer com imperativos que infringem e solapam essas inclinações? A resposta que Kant oferece quanto aos imperativos hipotéticos, embora certamente questionável em si mesma, é bem reveladora quando vem ao encontro de nossa compreensão da tese da analiticidade: imperativos hipotéticos são “analíticos” (417.29; 419.10) *em virtude*<sup>10</sup> da verdade da proposição segundo a qual o sujeito que quer um fim também quer, se ele é perfeitamente racional, os meios para o fim<sup>11</sup>; essa última proposição Kant também a chama de “analítica” (417.11; 417.23). Paralelamente a isso, eu sugiro, a lei moral não imperativa é analítica, enquanto o IC é sintético.

Cinco vezes Kant chama o IC de proposição sintético-prática a priori<sup>12</sup>. Mas por que ele o chama de ‘sintético’? Kant diz pouco sobre isso, e nada diz sobre a questão de se a distinção entre proposições teóricas analíticas e sintéticas é útil no que concerne a proposições práticas, muito menos no que concerne a imperativos. Eu não penso que ela o seja, tanto de um ponto de vista não kantiano quanto kantiano. Imperativos não podem ser sintéticos simplesmente porque eles não são proposições. Todavia, em um sentido não tomado estritamente (não baseado no sentido e no princípio de contradição) pode-se entender a que Kant estava se dirigindo com a pretensão de que o IC é sintético.

---

<sup>10</sup> Conforme o “*Denn*” em 417.30.

<sup>11</sup> Conforme 417.8; 417.22; 417.31. Para uma interpretação da resposta de Kant referente aos imperativos hipotéticos, ver Schönecker e Wood 2011, p.103-5, p.112-17.

<sup>12</sup> Conforme 420.14; 440.24-26; 444.35; 447.10; 454.11. Note-se que Kant nem sempre usa a fórmula completa: ‘proposição sintético-prática a priori’.

Na *GMS* II Kant fala, pela primeira vez, de uma “proposição sintético-prática” (420.14); logo após “proposição” ele coloca uma nota de rodapé explicativa:

[Sy1] Conecto o ato com a vontade sem pressupor qualquer inclinação como condição, <e faço isso> a priori, por conseguinte de maneira necessária (embora objetivamente apenas, isto é, sob a ideia de uma razão que tivesse pleno poder sobre todos os móveis subjetivos).

[Sy2] Eis aí, pois, uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação a partir de um outro <querer> já pressuposto (pois não temos uma vontade tão perfeita), mas, sim, conecta-o imediatamente com o conceito da vontade enquanto vontade de um ser racional, como algo que não está contido nele (420.29-35).

Essa nota de rodapé não é tão fácil de compreender como parece; vamos lê-la *kommentarisch*. Para começar, a que esse “Eis aí” no começo de [Sy2] se refere? Naturalmente, poder-se-ia pensar que ele se refere à sentença anterior, isto é, à [Sy1]. Contudo, não devemos esquecer que essa nota de rodapé é para explicar a pretensão de Kant de que o IC é uma “proposição sintético-prática”. O texto principal mesmo diz: “Em segundo lugar, no caso desse imperativo categórico ou lei da moralidade, a razão da dificuldade (que é a de discernir a possibilidade do mesmo) é também muito grande. Ele é uma proposição sintético-prática a priori” (420.12). Logo, a ‘proposição’ mencionada novamente no início de [Sy2] como uma ‘proposição prática’ é o IC como uma ‘proposição sintético-prática’ (‘It’). [Sy1] é ela mesma parte da explicação do IC como uma ‘proposição sintético-prática’, mas [Sy1] não é a proposição mesma à qual se refere o “Eis aí”<sup>13</sup>. Além disso, note-se que, embora a formulação inteira seja “*Er ist ein synthetisch-practischer satz\* a priori*” o asterisco (\*) é colocado após “proposição” (*satz*)<sup>14</sup>; assim, espera-se que Kant considere o caráter ‘sintético-prático’

---

<sup>13</sup> É digno de nota, todavia, que Kant, nesse estágio da *GMS* II ainda não introduziu a fórmula do IC, mas apenas seu “mero conceito” (420.19); é somente após a nota que Kant deriva aquela fórmula.

<sup>14</sup> Observação do tradutor: na tradução para o português aqui utilizada o asterisco é colocado ao lado de a priori: “Ele é uma proposição sintético-prática a priori\*”.

do IC ao invés de seu caráter a priori, e na maior parte, como veremos, isso é verdade. Kant discute a sinteticidade do IC imediatamente ao introduzir a ideia de uma ‘conexão’ no começo mesmo de [Sy1]<sup>15</sup>. Certamente, [Sy1] ainda é sobre o caráter a priori dessa ‘conexão’ (o IC é a priori porque não há a pressuposição de “qualquer inclinação como condição”); assim, o posicionamento do asterisco pode muito bem ser um engano. De qualquer forma, a nota de rodapé é *principalmente* sobre o caráter sintético do IC.

Alguns intérpretes foram tentados a pensar que em [Sy2] Kant compara os imperativos categóricos aos hipotéticos<sup>16</sup>. Em um aspecto isso é verdade, pois imperativos hipotéticos *são* proposições práticas que *realmente* “derivam o querer de uma ação analiticamente de outro querer já pressuposto”; afinal de contas, tais imperativos hipotéticos derivam o “querer de uma ação” (por exemplo, a prática do piano) de outro querer (por exemplo, tornar-se um grande pianista). Contudo, Kant *não compara diretamente* imperativos hipotéticos com categóricos aqui. Não é isso que Kant diz em [Sy2]: “O IC é uma proposição prática que – diferentemente dos imperativos hipotéticos – não deriva o querer de uma ação analiticamente de outro querer já pressuposto (como em imperativos hipotéticos nos quais o querer dos meios é derivado do querer do respectivo fim)”. Ao invés, o paralelo daquela formulação em [Sy2] – derivar “analiticamente o querer de uma ação a partir de um outro <querer>” – é para o querer de um ser *santo*. Pois o querer “já pressuposto” em [Sy2] é, como Kant coloca entre parênteses (“pois não temos uma vontade tão perfeita”), o querer de uma “vontade *perfeita*”. Tal vontade perfeita – uma vontade santa ou

---

Conforme: Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (tradução de Guido Antônio de Almeida). São Paulo: Barcarolla, 2009, p.211 (420.12).

<sup>15</sup> Conforme “conecto” (“*Ich verknüpfe*”) em [Sy1]; em [Sy2] é dito “conectado” (“*verknüpft*”). Falando literalmente, é claro, “síntese” vem de “conectar”, “colocar junto”.

<sup>16</sup> Conforme, por exemplo, Pieper 1989, p.266 e Wagner 1994, p.78.

uma vontade considerada apenas como uma vontade do mundo inteligível – sempre quer o bom<sup>17</sup>.

Aquele parêntese em [Sy2] (“pois não temos uma vontade tão perfeita”) é, em verdade, muito útil. Dada a compreensão de Kant de uma vontade perfeita como uma vontade de um ser que não está sob “restrições e obstáculos subjetivos”, a vontade e querer de tal ser é sempre moral e não deve ser conectada com a lei moral, uma vez que ela já o está; para a vontade de tal ser, a lei moral é não imperativa. Com respeito a qualquer querer de uma ação de tal ser nós sabemos que ele será moralmente bom; do caráter geral de tal vontade nós podemos ‘derivar analiticamente’ que qualquer instância de seu querer é boa. Se tomarmos o conceito de universalização como elemento chave quanto à lei moral, então a seguinte proposição é analítica:

*(PW) Todos os seres com uma vontade perfeita somente têm máximas que podem ser uma lei universal.*

Poder-se-ia argumentar que, se essa proposição é analítica, não se seguiria que a lei moral é em si mesma analítica<sup>18</sup>. Mas o que, então, poderia significar que a lei moral, mesmo em sua forma não imperativa, é sintética? O que é a lei moral não imperativa além de PW? Quando voltada para seres perfeitos a lei de suas ações é tal que todas as suas ações são guiadas (regradas) por máximas que podem se tornar uma lei

---

<sup>17</sup> Note-se, adicionalmente, que a comparação entre imperativos hipotéticos e categóricos referente à “condição pressuposta” foi discutida extensamente nos dois parágrafos anteriores (419.12-420.11). Lá, Kant levanta a questão novamente (depois de 417.3) de “como o imperativo da *moralidade* é possível” (419.12), e argumenta que uma das razões pelas quais é difícil de responder a essa questão é que o IC “não é de modo algum hipotético e, por conseguinte, a necessidade objetivamente representada não pode se apoiar em qualquer *pressuposto*, como nos imperativos hipotéticos” (419.13; minha ênfase). Então, a nota de rodapé não precisa, e não o faz, abordar a diferença entre imperativos hipotéticos e categóricos, pois ela foi abordada nos dois parágrafos anteriores.

<sup>18</sup> Como faz Allison; ver em 2011, p.168, p.276s.

universal; mas em que sentido tal lei pode ser sintética? Suponha que digamos:

*(NIML) Todas as máximas de seres com uma vontade perfeita podem se tornar uma lei universal.*

Pelo contrário, então essa é a lei moral não imperativa. E eu simplesmente não vejo em que sentido ela poderia ser sintética. Descrevemos o que seres com uma vontade perfeita *são*; e o fazemos por meio de uma lei que é parte do significado de ‘vontade perfeita’. Assim como Kant pretende que imperativos hipotéticos são analíticos ‘por conta’ da analiticidade da proposição segundo a qual aquele que quer um fim também quer, se ele é perfeitamente racional, os meios para o fim, assim a lei moral é analítica por conta da analiticidade da proposição segundo a qual todos os seres com uma vontade perfeita apenas têm máximas que podem se tornar uma lei universal. Por outro lado, a vontade de um ser que *está* sob “restrições e obstáculos subjetivos” deve ser *conectada* à lei moral, e essa conexão (‘síntese’) implica necessitação; para tal ser, a lei moral é um imperativo. Essa imperatividade do IC é a razão pela qual Kant a chama de sintética. Se há sinteticidade, há imperatividade; e se há imperatividade, há sinteticidade. A análise de ‘ser perfeito’ traz como resultado que tal ser sempre quer moralmente; nesse sentido PW é analítica. A análise de ‘ser imperfeito’ não traz tal resultado. Ainda assim, ele deve querer moralmente, isto é, sua vontade deve ser conectada com o querer moral, e nesse sentido a lei moral é ‘sintética’. Isso é tudo, e é o melhor possível, isto é, o melhor que a teoria de Kant sobre o conflito entre as proposições práticas analíticas e as proposições práticas sintéticas oferece<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Allison (2011, p.168) escreve que para Kant “é uma verdade analítica que uma vontade perfeita faria qualquer coisa que a lei moral demandasse, pois o pensamento de sua falha em fazê-lo contradiria o conceito de tal vontade”. No entanto, ele acrescenta em uma nota de rodapé: “Isso não significa, todavia, que a lei moral seja ela mesma analítica” (Allison, 2011, p.168n). Mas eu penso que é exatamente isso que ela significa: a lei moral, assim como o IC, é sintética porque conecta uma vontade imperfeita com o querer do moralmente bom; a lei moral não imperativa é analítica porque, a partir

Assim, por mais rude que a ideia básica da sinteticidade possa ser, tão simples ela é<sup>20</sup>. No contexto da nota de rodapé em 420, todavia, duas outras questões precisam ser abordadas. Primeiro, por que Kant chama o IC de ‘proposição *prática*’? Parece que o “pois” (*also*, 420.32) no início de [Sy2] indica a razão para a ‘praticidade’ da proposição. Contudo, o ‘pois’ refere-se ao “conecto” e, portanto, indica uma razão para a sinteticidade daquela proposição. O IC é uma ‘proposição prática’ que, *diferentemente de outra* ‘proposição prática’ – a saber, a lei moral não imperativa – conecta o querer moral com a vontade de um ser que não é perfeito. Um princípio prático não é ‘prático’ porque envolve necessitação; ele é ‘prático’ porque tem a ver com querer e ações<sup>21</sup>. Em segundo lugar, o que exatamente é ‘derivado analiticamente’? Por razões trazidas a lume na seção 1, o querer de um ser perfeitamente livre e racional é sempre moral; assim, seja qual for o ‘feito’ ou “o querer de uma ação” demandado pela lei moral, essa

---

do conceito de um ser perfeito, segue-se que seu querer é moral. Allison mesmo afirma: “O ponto, ao invés, parece ser que, para uma vontade perfeita a conexão entre seu querer e o curso da ação, que para agentes racionais finitos é demandada pelo Imperativo Categórico, seria analítica” (2011, p.168). Mas assim como a conexão sintética é a razão para que se chame o Imperativo Categórico de sintético, essa ‘conexão analítica’ é a razão para chamarmos a lei moral não imperativa de analítica. Novamente, falando estritamente, toda a discussão envolvendo proposições práticas analíticas versus proposições práticas sintéticas faz pouco sentido; mas isso é verdade em qualquer leitura. Na segunda *Crítica* (KpV 5:31) Kant afirma que sob certas condições a lei moral seria “analítica”; todavia, isso pode ter um significado específico no contexto da teoria de Kant do “*Faktum der Vernunft*”.

<sup>20</sup> Digo isso com referência ao IC como uma proposição sintética; posteriormente, irei distinguir entre os sentidos metodológico, conceitual e proposicional de ‘analítico’ e de ‘sintético’.

<sup>21</sup> Conforme 412-13, onde Kant fala intercaladamente de ‘leis’ e ‘princípios’ e os introduz independentemente da questão de se eles são necessitantes ou não. É tentador pensar na definição de Kant na primeira *Crítica*: “Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist” (KrV B828). Não obstante, Kant tem diferentes conceitos de liberdade na primeira *Crítica*, um dos quais é ‘naturalizado’, sendo depois deixado de lado; conforme Schönecker 2005.

vontade, simplesmente como uma vontade perfeitamente livre, quer isso de qualquer forma.

Eu tenho destacado em que contexto abrangente a tese de Kant da analiticidade se apoia. Deixe-me acrescentar mais uma peça do quebra-cabeça. Na seção 3 Kant famosamente discute o notório fio de um “círculo” (450.18; 453.4) <sup>22</sup>. Até o ponto em que Kant introduz aquele alegado círculo, o ser humano, enquanto inteligência, ainda não havia sido justificado; e mesmo que possamos assumir que o ser humano é uma inteligência, isto é, um membro do mundo inteligível, ainda *careceria de resposta a questão* de simplesmente assumir que, desse modo, a validade do IC estaria provada. Assim, ao final da seção 3 Kant pretende que:

Enquanto ser racional, logo pertencente ao mundo inteligível, o homem jamais pode pensar a causalidade de sua própria vontade de outro modo senão sob a ideia da liberdade; pois, independência de causas determinadas do mundo sensível (tal como a razão tem de se conferir sempre) é liberdade. Ora, à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*, a este, porém, o princípio universal da moralidade (452.31).

Aqui Kant repete sua tese da analiticidade da seção 1: com a liberdade a autonomia “*está inseparavelmente ligada*”, e com a autonomia a moralidade. Por essa razão Kant, após a solução do alegado círculo, conclui:

Pois vemos agora que, se nos pensamos como *livres*, nos transferimos como membros para o mundo inteligível e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua *consequência*, a moralidade; se, porém, nos pensamos como *obrigados*, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e, no entanto, ao mesmo tempo, ao mundo inteligível (453.11; grifo meu).

---

<sup>22</sup> Em verdade, não se trata de um *circulus in probando*, mas de uma *petitio principii*, para uma análise detalhada ver Schönecker 1999, p.317-58.



A primeira parte dessa passagem realmente não é nada exceto uma reformulação da tese da analiticidade; por isso Kant diz que a ‘moralidade’ é uma ‘consequência’ [*Folge*] da autonomia<sup>23</sup>. A segunda parte após o ponto e vírgula, contudo, torna claro o porquê de, para seres racionais sensíveis, a lei moral ser um imperativo<sup>24</sup>.

Assim, o ponto de partida é este: A análise de uma vontade perfeitamente livre e racional, ou de uma vontade que é considerada apenas pertencendo ao mundo inteligível, mostra que tal vontade necessariamente segue a lei moral. Um ser perfeitamente livre e racional, ou uma vontade inteligível, está “sob” (414.1) a lei moral exatamente como um ser sensível racional imperfeito. Contudo, para tal ser ou vontade a lei moral não é imperativa. Para seres imperfeitos, ou seres com uma vontade inteligível e sensível, a lei moral é um imperativo; e é por isso também que Kant a chama de “sintética”. A lei moral, enquanto não é um imperativo, não é uma proposição sintético-prática, mas analítica.

#### **b) A Tese de Kant da Analiticidade: uma interpretação da seção 1**

Voltemo-nos agora para a interpretação *kommentarische* da seção 1 (embora eu possa abordar apenas uma parte limitada dela). Seu título é “O conceito de liberdade é a chave para a explicação [*Erklärung*] da autonomia da vontade” (446.5). É de suma importância ver que ‘autonomia’ (e suas leis: auto-*nomia*) é um termo que *não* está limitado a seres finitos. O termo faz sua primeira e breve aparição em 433, onde Kant explicitamente diz que ele “conduz a um <outro> conceito muito

---

<sup>23</sup> Conforme 461.14: “Pressupondo-se, porém, a liberdade da vontade de uma inteligência, a *autonomia* da mesma <vontade> é uma *consequência* necessária enquanto condição formal sob a qual somente pode ser determinada” (ênfases minhas).

<sup>24</sup> No contexto do ‘círculo’ Kant também afirma que “liberdade e legislação própria [*Gesetzgebung*] da vontade são ambas autonomia, por conseguinte, conceitos recíprocos” (450.23). Mas ele também fala, nesse mesmo contexto, na “inferência [*Schlusse*] da liberdade à autonomia e desta à lei moral” (453.4). Mas se liberdade e autonomia são *conceitos* recíprocos, como então podemos inferir um do outro? Aqui também se mostra que o uso que Kant faz de termos tais quais ‘analítico’, ‘recíproco’, ‘inferência’ (e, mesmo, ‘dedução’) nesse contexto prático é de pouquíssima ajuda.

fecundo apenso a ele, a saber, o <conceito> de um *reino dos fins*” (433.15). A esse reino dos fins, o qual é regido pelas leis da moralidade, isto é, pelas leis da autonomia, também pertence “um ser completamente independente, sem necessidades e sem restrição dos recursos adequados à sua vontade” (434.5), o qual Kant chama de “soberano” (433.36). Novamente, Kant repete sua tese segundo a qual para tal ser, embora esteja sob a lei moral, a lei moral *não* é um IC: “O dever não se aplica ao soberano no reino dos fins” (434.18). E esse ponto é ainda repetido em relação direta com a expressão “leis da autonomia” quando Kant escreve (relembra): “A vontade cujas máximas se põem necessariamente de acordo com as leis da autonomia é uma vontade *santa*, absolutamente boa. A dependência de uma vontade não absolutamente boa do princípio da autonomia (a necessitação moral) é a *obrigação*. Esta, portanto, não pode ser referida a uma vontade santa” (439.30). Assim, quando Kant diz que “o conceito de liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade”, isso não pode querer dizer que o conceito de liberdade é a chave para a explicação da autonomia de uma vontade *finita* apenas. É exatamente essa diferença entre seres finitos (não santos) e infinitos (santos) que torna a seção 1 tão confusa; e é essa diferença que faz Kant posteriormente dizer que, embora o conceito de liberdade seja a chave para a *explicação* da autonomia da vontade, “liberdade e legislação própria da vontade são ambas autonomia, por conseguinte, conceitos recíprocos, dos quais, porém, justamente por isso, *um não pode ser usado para explicar [erklären]* o outro e dele dar razão” (450.23). Essa tensão traz a ‘suspeita de um círculo’ que consiste em erroneamente acreditar que, uma vez que a liberdade é pressuposta, a validade do IC é demonstrada.

Por razões de espaço eu não discutirei os conceitos básicos de Kant de liberdade transcendental e liberdade prática, embora seja necessário abordar brevemente o argumento de Kant sobre por que liberdade, autonomia e moralidade estão tão intimamente relacionadas. Meu principal interesse é a compreensão do significado da tese da analiticidade a qual encontrei, acima, nessas sentenças:

[A1] uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa

[A2] [a] Logo, se liberdade da vontade é pressuposta, [b] então moralidade, juntamente com seu princípio, dela segue por mera análise de seu conceito.

[A3] [a] Não obstante, a última é sempre uma proposição sintética: [b] uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter a si mesma, considerada como lei universal, [c] pois pela análise do conceito de uma vontade absolutamente boa aquela qualidade da máxima não pode ser encontrada.

Analisemos a seção 1 em vários passos.

1. *O problema.* Pelo momento eu ignoro a relação lógica de [A1] com os parágrafos precedentes ('logo') e o reformulo de uma forma que, julgo, é incontroversa:

[A1] \* Uma vontade livre é uma vontade sob leis morais.

Mas o que significa estar 'sob' leis morais? É claro, Kant mantém que seres humanos estão 'sob' o Imperativo Categórico de tal forma que o IC é válido para eles, isto é, obrigando e, portanto, necessitando. Todavia, note-se que Kant expressamente diz que um ser santo “estaria *do mesmo modo* sob leis objetivas (do bem)” (414.1; grifo meu), mas ainda assim não sob leis enquanto imperativos necessitantes<sup>25</sup>, e que uma vontade santa, absolutamente boa, é uma vontade “cujas máximas se põem *necessariamente* de acordo com as *leis* da autonomia” (439.28; grifo meu). Com esses dois sentidos de 'sob' em mente – 'sob' a lei moral não imperativa, 'sob' o IC – e apenas olhando para [A1]\*, poderia significar que:

[A1] \*\* A vontade livre de um ser humano considerado como um membro tanto do mundo sensível quanto do mundo inteligível é uma vontade sob o IC.

Ou

---

<sup>25</sup> Conforme 433.26.

[A1] \*\*\* A vontade livre de um ser santo e a vontade livre de um ser humano considerado como membro do mundo inteligível é uma vontade sob a lei moral não imperativa.

Eu proponho [A1] \*\*\* como a leitura correta, isto é, eu proponho que se entenda [A1] como uma formulação da tese da analiticidade. No que concerne aos seres livres perfeitamente racionais, a lei moral é descritiva, não prescritiva; e [A1] não é sintética, mas uma proposição analítica. Se se revelasse que minha segunda asserção – [A1] é uma proposição analítica – é falsa, poderia ser o caso que [A1] é não imperativa. Assim, nesse caso minha asserção que [A1] afirma uma tese conjuntiva de analiticidade seria falseada; contudo, na interpretação geral da *GMS* III e de sua estrutura isso seria de pouca consequência, pois quanto a isso é importante apenas ver que a seção 4 (não as seções 2-3) faz o passo dedutivo crucial, conclusivo, demonstrando a validade do IC.

2. *O argumento para a tese da analiticidade.* Obviamente, [A2] precisa adicionalmente explicar o que [A1] significa. Ignorando a condição expressa em [A2a] – que a liberdade da vontade pelo momento é apenas ‘pressuposta’ – [A2] diz isso:

[A2]\* A moralidade segue junto com seu princípio da liberdade da vontade pela mera análise de seu conceito.

Obviamente, a ‘análise’ mencionada em [A2b] é apenas o que Kant forneceu nos primeiros dois parágrafos da seção 1; lá ele fala em uma “*explicação* de liberdade” de um ponto de vista positivo e de um ponto de vista negativo (446.13; grifo meu), a qual é, ao mesmo tempo, a “chave para a explicação da autonomia da vontade” (446.5). Devemos agora nos voltar, ainda que brevemente, para essa ‘explicação’ e, portanto, para o argumento para a tese da analiticidade.

[A1] afirma que “logo, uma vontade livre e uma vontade sob leis morais e uma e a mesma coisa”. Por que ‘logo’? O argumento é simples:

1 Liberdade da vontade é autonomia.

2 Autonomia é a qualidade da vontade de ser uma lei para si mesma.

3 Portanto: liberdade da vontade é a qualidade de uma vontade de ser uma lei para si mesma.

Uma vez que Kant obviamente identifica ‘ser uma lei para si mesma’ com ‘estar sob leis morais’, a conclusão final é que ‘uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa’ é válida. Mas esse argumento isoladamente não ajuda muito para a interpretação de [A1] e [A2]. Pelo momento a questão evoca o que significa que a vontade seja ‘uma lei para si mesma’: haveremos de entender isso nos termos de [A1]\*\* ou de [A1]\*\*? O ponto de partida da seção 1 parece ser este: uma vontade livre é uma vontade que não é determinada por causas naturais e suas leis (liberdade negativa); essas causas são “alheias” (446.9), isto é, causas que não brotam de mim. Ainda assim, tal vontade deve ser determinada por algo, por algum tipo de lei; não há causalidade sem lei. Uma vez que toda causalidade é ou causalidade natural ou causalidade moral<sup>26</sup>, sendo a causalidade natural regrada pela liberdade negativa, permanece unicamente a causalidade moral, isto é, a causalidade pela lei moral que, diferentemente da determinação natural por “alguma outra coisa” (446.23), é determinação por si mesma, a qual, é certo, é exatamente o que *autonomia* significa. Note que Kant fala de autonomia como “a propriedade da vontade de *ser* para si mesma uma lei” (447.1; grifo meu); a vontade, ele diz, “é em todas as ações uma lei para si mesma” (447.2; grifo meu). A lei moral é uma lei da causalidade, ela é descritiva, não prescritiva.

3. *Mas o que significa ‘análise’ em [A2]?* A discussão central sobre como ler [A1] pode unicamente ser colocada se há um entendimento claro de como Kant, na *GMS*, usa os termos ‘analítico’ e ‘sintético’. Até o momento consideramos a analiticidade e a sinteticidade das proposições e imperativos. Há, contudo, (ao menos) três sentidos básicos que precisam ser distinguidos tendo-se em vista evitar confusão: um sentido metodológico, um conceitual e um proposicional. Em um contexto metodológico, ‘analítico’ (ou ‘sintético’) qualifica um procedimento; em um contexto conceitual, ‘analítico’ se refere à análise

---

<sup>26</sup> Conforme KrV A532/B560; *Lições de Metafísica* L1 28:327; NF 27:1322.

de conceitos; em um contexto proposicional, ‘analítico’ (ou ‘sintético’) qualifica proposições. O sentido proposicional de analítico/sintético eu já o expliquei. Quanto ao sentido metodológico, ‘analítico’ se refere à ideia segundo a qual primeiramente tenta-se entender do que se trata a moralidade (assumindo, com cognição moral comum, que ela é real) e, então, pergunta-se se há, em primeiro lugar, algo assim. Isso, eu acredito, é pelo menos parte do sentido de ‘analítico’ quando Kant diz, ao final da seção 2, que: “Esta secção, pois, foi exatamente como a primeira, meramente analítica” (445.7)<sup>27</sup>. Agora, quando Kant fala, na [A2], da “análise” (*Zergliederung*) dos conceitos – tal como ele o faz em uma passagem sobre o conceito de autonomia em *GMS* II (440.23; 440.29)<sup>28</sup> – refere-se ele, primariamente, ao sentido metodológico de ‘analítico’, de tal forma que essa análise conceitual é parte do procedimento analítico de *GMS* I/II, ou refere-se ele à análise de conceitos que resulta em proposições analíticas? Colocado de outra maneira: é possível que em [A2] Kant se refira ao sentido metodológico e/ou<sup>29</sup> conceitual de ‘analítico’ *sem*, desse modo, implicar que essa análise necessariamente produz *proposições* analíticas? Para responder a isso devemos analisar [A1]-[A3].

4. *O terceiro parágrafo da seção ‘([A1]-[A3])*. [A3] tem a mais notável abertura com “no entanto” (*Indessen*, 447.10), introduzindo uma oposição entre o que acaba de ser dito e o que é dito agora; qualquer leitura da seção 1 deve levar isso em conta. O “este último” (*das letztere*, 447.10) só pode se referir a “princípio” (447.9), isto é, ao princípio da moralidade mencionado na sentença anterior [A2]. Abstraindo brevemente do “no entanto” chegamos, então, a:

---

<sup>27</sup> Conforme 392. Note-se, contudo, que no *prefácio* o termo método se refere às ‘transições’, não a ‘analítico’ e ‘sintético’ (assim, o método é fazer essas transições). Não há ‘método analítico’ ou ‘método sintético’ na *Fundamentação* tal como eles são compreendidos nos *Prolegomena* (4:276n); se houvesse, então a *GMS* III seguiria o método analítico também (o que não é o caso); ver Schönecker 1997.

<sup>28</sup> Também compare a ideia de um “*desenvolvimento* do conceito da moralidade” em 445.2 (minha ênfase).

<sup>29</sup> Eu digo ‘e/ou’ na medida em que a análise conceitual pertence ao procedimento analítico (embora não seja idêntico a esse).

[A3a]\* O princípio da moralidade é sempre uma proposição sintética.

Agora, se ‘sintético’ aqui implica a imperatividade da lei moral, é inegável que, falando literalmente e em face disso, isso não é e não pode ser a posição de Kant; o princípio da moralidade não é ‘*sempre*’ um imperativo. Pois como vimos, Kant mesmo repetidamente argumenta que para seres santos as leis da moralidade (as quais são leis da autonomia)<sup>30</sup> são *não* imperativas. Como também vimos a qualificação ‘proposição sintética’ é introduzida explicitamente com respeito ao (à possibilidade do) Imperativo Categórico. Assim, a expectativa deveria ser que o ‘princípio da moralidade’ em [A3a] é o IC. Mas se isso é verdade, por que então Kant diz em [A2a-b] que, se a liberdade da vontade é pressuposta, então a moralidade, juntamente com seu princípio, dela segue pela mera *análise* de seu conceito?

[A3a] termina com dois pontos, seguida de uma sentença [A3b] que obviamente intenta descobrir o princípio da moralidade (o ‘este último’ recém-mencionado em [A3a]) como uma proposição sintética:

[A3b]\* Uma vontade absolutamente boa é aquela vontade cuja máxima pode sempre conter a si mesma, considerada com uma lei universal, dentro de si.

Para ser breve, chamemos essa “propriedade da máxima” (447.14) – ‘pode sempre conter a si mesma, considerada com uma lei universal, dentro de si’ – de propriedade *moral*. Acerca dessa propriedade moral, [A3c] oferece então uma explicação sobre o porquê de o princípio da moralidade ser sempre uma proposição sintética:

[A3c]\* Mediante análise do conceito de uma vontade absolutamente boa a propriedade moral da máxima não pode ser encontrada.

Agora, não é isso desconcertante? Se [A1] e [A2] realmente formulam a tese da analiticidade, por que então [A3] subitamente fala

---

<sup>30</sup> Conforme, uma vez mais, 439.

da exata mesma lei moral como uma proposição *sintética*? [A1] e [A2] parecem afirmar que a “análise” (447.9) do conceito de vontade livre provê o princípio moral; [A3], todavia, parece pretender que a “análise do conceito de uma vontade absolutamente (*schlechtherdings*) boa” *não* provê o princípio moral<sup>31</sup>.

Mas vejamos isso mais atentamente. A ‘vontade absolutamente boa’ referida em [A3a] aparece em [A3b] também. Como vimos, Kant descreve a ‘vontade *santa*’ como uma ‘vontade absolutamente boa’ (439.29). Todavia, é importante observar que a ‘vontade absolutamente boa’ em [A3] *não pode* ser o que Kant em outro lugar chama de vontade santa; pois a ‘análise’ de tal vontade santa *efetivamente* provê que suas máximas sempre *têm* aquela propriedade moral – lembremos que de uma ‘vontade perfeita’ a moralidade de qualquer querer (ação) *pode* ser ‘derivada analiticamente’ (420). Assim, que é a ‘vontade absolutamente boa’ em [A3]? A bondade absoluta de uma vontade santa consiste na bondade de sua “constituição subjetiva” (414.4) em virtude da qual *todas* as suas máximas são morais e não pode ser diferentemente. A bondade da vontade de um ser sensível-racional não tem tal ‘constituição’. Sua vontade é ‘absolutamente boa’ *quando e na medida em que* ela tem uma máxima que possui aquela propriedade moral. Afinal de contas, essa é a famosa pretensão de Kant no capítulo 1 da GMS: só há algo “irrestritamente bom” (393.6), a saber, uma “boa vontade” (393.7). E Kant inclusive chama a boa vontade de um ser cuja ‘constituição’ é tal que ele é, diferentemente dos seres santos, sob “restrições e obstáculos subjetivos” (397.8), uma ‘vontade absolutamente boa’, uma vez que sua vontade é determinada por uma máxima que pode ser uma lei universal: “É *absolutamente boa a vontade* que não pode ser má, por conseguinte cuja máxima, se transformada numa lei universal, nunca pode estar em conflito consigo mesma” (437.6). Nessa passagem e contexto Kant claramente não fala sobre seres santos. Pois ele continua: “Este princípio é, portanto, também sua lei suprema: age sempre segundo aquela máxima cuja

---

<sup>31</sup> Desde Statler 1788 [1968], p.239-40, passando por Ross 1954, p.71-72, até Korsgaard 1989:339 e Guyer 2009: 179-82 [A1-3] tem causado muita confusão e perplexidade na literatura; por muitos exemplos na literatura, ver Schönecker 1999, p.168-71.



universalidade possas querer ao mesmo tempo como <uma> lei; essa é a única condição sob a qual uma vontade jamais pode estar em conflito consigo mesma, e um tal imperativo é categórico” (437.9). O ponto não é que tal vontade *não poderia* jamais “estar em conflito consigo mesma”; ela pode, mas ela *não está* na medida em que sua máxima pode ser uma lei universal. Logo, Kant se refere à vontade como ‘absolutamente boa’ apenas na medida em que sua *máxima* (particular) pode ser universalizada: “A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem de ser um *imperativo* categórico” (444.28; grifo meu) <sup>32</sup>. É verdade que o princípio moral formulado em [A2b] soa descritivo ao invés de prescritivo<sup>33</sup>. Mas a formulação na passagem recém-citada (437) é também descritiva: ‘É *absolutamente boa à vontade* que não pode ser má, por conseguinte cuja máxima, se transformada numa lei universal, nunca pode estar em conflito consigo mesma’. E mesmo assim Kant se refere ao IC (‘e tal imperativo é categórico’).

Assim, que pretende Kant? Dizer em [A3a] que o princípio da moralidade é ‘*sempre*’ uma proposição sintética não pode ser literalmente verdadeiro a partir do próprio livro de Kant. Pois como vimos em nossa análise de 420, Kant argumenta que, se uma vontade perfeita é pressuposta, o querer da ação moral pode ser ‘derivado analiticamente’, o que significa dizer que a lei moral é analítica; e isso é o que Kant quer dizer ao afirmar em [A2] que a ‘moralidade *segue*, juntamente com seu princípio, da liberdade da vontade pela mera *análise* de seu conceito’. O ‘*sempre*’ só faz sentido, e ele faz, em verdade, muito sentido, se o lemos como enfatizando que para seres sensíveis racionais, isto é, para seres que são membros tanto do mundo sensível quanto do mundo inteligível, a lei moral é sintética, isto é, um imperativo. Assim, Kant primeiro afirma:

---

<sup>32</sup> Conforme 426.10; 437.32. Assim Allison 2011, cap. 10 está incorreto em pretender que não há passagens paralelas que possam ser citadas nas quais Kant fala de uma ‘*schlechtedings guten Willen*’ acerca do IC.

<sup>33</sup> Allison 2011, p.281 está correto ao criticar-me por não prestar atenção nesse ponto em Schönecker 1999.

[A3a] \*\* Para seres sensíveis racionais, o princípio da moralidade é sempre uma proposição sintética.

Então ele afirma o IC em [A3b] \*, argumentando que, em oposição à ‘análise’ da liberdade de uma vontade perfeita ([A2]), a ‘análise’ de uma vontade imperfeita, mesmo que ‘absolutamente boa’ no que diz respeito a uma dada máxima, não pode mostrar que é boa no que diz respeito a qualquer máxima; essa oposição – vontade perfeita e análise de um lado, vontade imperfeita e síntese de outro – é a única maneira de fazer com que ‘no entanto’ tenha sentido. Com ‘no entanto’ Kant inicia a sinteticidade do IC a partir da analiticidade do ‘princípio da moralidade’.

Mas não poderia ocorrer que a ‘análise’ mencionada em [A2] deva ser entendida em termos de uma análise conceitual que é parte do procedimento analítico, o qual não engendra necessariamente proposições analíticas?<sup>34</sup> Eu penso que não. Primeiro, enfatizar que, a despeito de tudo dito antes (de ‘no entanto’), o princípio da moralidade é uma *proposição* sintética, seria estranho se a oposição dessa proposição sintética não fosse outra proposição (analítica), mas uma análise conceitual ou mesmo um *procedimento* analítico. Essa não é uma objeção conclusiva, mas ainda assim digna de nota. Segundo, quando Kant fala de “*Zergliederung*” de *conceitos*, ele tipicamente quer dizer uma análise conceitual que resulta em proposições analíticas. Isso é bem evidente tanto na primeira *Crítica* quanto nos *Prolegômenos*<sup>35</sup>. Embora análises conceituais possam ser um elemento em procedimentos analíticos, é inquestionável que em [A2] Kant fala de uma análise de conceitos; e se uma tal análise engendra proposições analíticas, o ‘princípio’ em [A2] que segue de uma tal análise deve ser uma proposição analítica. Mesmo que fosse verdade que para Kant nem toda análise de um conceito engendra uma sentença analítica, parece óbvio que no caso de uma ‘vontade santa’ ou ‘vontade perfeita’, o *sentido mesmo* desses termos jaz em uma sentença que é analítica na medida em que ela diz em outras palavras o que o termo-sujeito significa. Se a distinção de Kant entre sentenças analítica e sintética faz

---

<sup>34</sup> Esse é um elemento essencial da interpretação de Allison.

<sup>35</sup> Conforme *KrVA*5segs. / B9segs; e *Prol* 4:274.

qualquer sentido, então – assim como o sentido mesmo de ‘solteiro’ é ‘homem não casado’ – o sentido mesmo de ‘vontade perfeita’ é ‘vontade que apenas tem máximas que podem se tornar leis universais’ (PW). Terceiro, e mais importante, a ideia mesma de sinteticidade da lei moral está inseparavelmente relacionada com sua imperatividade. Como aprendemos da nota de rodapé em 420, não pode haver dúvida de que em [Sy2] Kant pretende que, se uma vontade perfeita – sua perfeição consistindo, entre outras coisas, de sua liberdade – é pressuposta, seu querer pode ser ‘derivado analiticamente’. A analiticidade dessa derivação analítica, contudo, *não* pode ser compreendida nos termos do sentido metodológico de ‘analítico’; isso não significa afirmar que Kant *diz* que nós, de alguma maneira, assumimos que há algo tal qual um ser perfeito e, então, pergunta o que está envolvido. Isso é, em verdade, o que ele *faz*, mas em 420 esse *não é*, evidentemente, *o ponto*. O ponto, pelo contrário, é que, se se analisa o conceito de uma vontade que não está sob a influência das inclinações, então para tal ser a lei moral é não imperativa. Agora Allison concordaria com isso. Todavia, dizer que ela é não imperativa é dizer que ela é analítica; esse é, em primeiro lugar, o ponto todo de introduzir a distinção analítico-sintético. [Sy2b] Simplesmente não faria sentido de outra maneira.

Concluo dizendo uma vez mais que a questão crucial *não é* se a lei moral sob a qual uma vontade livre está é tal que uma vontade livre e uma vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa, é analítica ou sintética. A questão crucial é se a lei em sua relação e contexto é entendida como uma lei moral *não imperativa* ou como o IC. Se for como o último, simplesmente não há como vermos sentido na *GMS* III; se a lei moral em [A1] é a lei moral não imperativa, então ela deveria ser entendida como analítica também. A terceira versão interpretativa – a lei moral em [A1] é tanto não imperativa como sintética – poderia ser um caminho a percorrer; mas tal interpretação deve dar sentido à totalidade da *GMS* III. Assim, o ponto de partida de minha interpretação da *GMS* III é intocável mesmo que a lei moral não imperativa seja sintética ao invés de analítica; se, contudo, a lei moral em [A1] é o IC, minha interpretação colapsa. Mas também colapsaria a *Fundamentação* mesma e com isso sua teoria da autonomia.

# Normatividade Moral?\*

Flávia C. Chagas<sup>1</sup>

As áreas em que, de uma perspectiva externa, devemos continuar a nos interessar por nós mesmos e pelos outros são aquelas cujo valor está o mais próximo possível de ser universal.

Thomas Nagel

Já na Introdução do seu livro *Sobre o fundamento da moral*<sup>2</sup> Schopenhauer anuncia que dedicará “somente à mais nova tentativa de fundar a ética, a kantiana, uma investigação crítica e detalhada” não somente por causa da grande “reforma” oferecida por Kant no domínio da ética e porque é a mais recente e significativa até aquele momento, mas também “acima de tudo, afirma ele, é chegado o tempo de dar ouvidos à ética” afim de mostrar que a “razão prática e o imperativo categórico de Kant são posições injustificadas, infundadas e inventadas”, de modo que “a moral é de novo entregue à sua total perplexidade”<sup>3</sup>.

Ainda hoje, nada parece estar mais em descrédito atualmente quando o assunto versa sobre filosofia moral do que a tentativa de

---

\* Este artigo foi publicado na Revista Studia Kantiana, ver em:  
<<http://www.sociedadekant.org/studiakantiana>>

<sup>1</sup> Professora dos Cursos de Graduação e de Pós-Graduação em Filosofia da UFPel.

E-mail: [flaviafilosofiaufpel@gmail.com](mailto:flaviafilosofiaufpel@gmail.com)

<sup>2</sup> Schopenhauer, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

<sup>3</sup> Cf. op. cit, p.14-15.

encontrar e justificar um princípio ético normativo<sup>4</sup>, seja ele fundado na razão prática ou no princípio da utilidade. Com efeito, tendo em vista o fato do pluralismo das concepções de bem e as várias formas de ceticismo moral em favor de argumentações de caráter subjetivista, particularista ou também pragmatista, a pergunta ética clássica sobre como devemos viver parece dissolver-se na atualidade.

Sem pretender traçar algumas reconstruções históricas sobre as várias tentativas de oferecer uma resposta a esta questão, vou me deter na argumentação kantiana a fim de investigar, a partir de algumas objeções contemporâneas ao universalismo moral, se e como Kant oferece uma resposta razoável para a pergunta crucial da ética mencionada acima. Sendo assim, o objetivo deste *paper* consiste em reconstruir os argumentos que parecem ser centrais da concepção crítica da moral e que parecem terem sido mal compreendidos na recepção de seu pensamento.

Não estou querendo sustentar, com isso, que a resposta kantiana ao problema sobre como **devemos viver** seja “a” solução verdadeira da ética enquanto tal, tendo em visto que o princípio moral, segundo Kant, é “aberto”, isto é, o imperativo categórico não consiste em uma ou várias normas determinando o que se deve fazer para agir moralmente; mas, ao contrário, este princípio expressa, antes de tudo, um critério de avaliação de máximas.

É verdade também que o princípio moral na perspectiva kantiana supõe implicitamente determinado valores, ou seja, o imperativo categórico não parece ser neutro do ponto de vista moral na medida em que para o seu correto funcionamento procedimental levanta-se a exigência da hipotética validade universal das máximas da vontade no ato judicativo do agente.

Obviamente, a pergunta que pode ser levantada é porque a universalizabilidade das máximas da vontade, ou melhor, a racionalidade prática deve ser a “fonte” ou o fundamento do valor

---

<sup>4</sup> Este diagnóstico é reconhecido também por Thomas Nagel em seu livro “*Visão a partir de lugar nenhum*”, Martins Fontes, 2004.

moral e não algum outro critério ou valor, como, por exemplo, a utilidade, a felicidade, a compaixão? Muitos filósofos morais têm discutido sobre estas questões, a saber,

- 1) Qual é a natureza da ética;
- 2) Faz sentido falarmos de normatividade moral em uma sociedade e em um mundo pluralista;
- 3) Se os nossos valores morais são construídos no âmbito das relações sociais dentro de uma determinada cultura, como podemos falar de validade moral intersubjetiva?

Assim, embora possamos traçar posições teóricas que atacam veementemente o projeto kantiano de justificar um princípio moral universalmente válido, percebe-se, por outro lado, algumas concepções atuais, sejam elas morais e/ ou políticas, não obstante também apontem desacordos com determinadas teses de Kant, reabilitam, por assim dizer, certas figuras e *insights* da sua filosofia moral. Estou pensando aqui em noções como imparcialidade, reciprocidade, tolerância (universal), intersubjetividade, impessoalidade, *moral justice*, razoabilidade, e filósofos como Habermas, Apel, Nagel, Hare, Rawls, Kersting, só para citar alguns.

Ademais, não vou considerar e levantar objeções àquelas posições teóricas da moral que defendem algum tipo de visão expressivista, emotivistas ou particularista pelo fato de que parece-nos que quando estamos tratando de filosofia moral têm-se em mente a possibilidade de justificação de princípios morais que possam ser considerados como bons não só para mim, mas para qualquer agente; quer dizer, a ética parece ir além das crenças e interesses particulares de ajustes sociais e pragmáticos.

## I. O Problema Moral

Em seu conhecido livro *Visão a partir de lugar nenhum*, Thomas Nagel afirma que ainda hoje “não se descreveu nada que se pudesse apresentar como solução” ao problema “mais fundamental com

respeito à moral” imposto pela relação entre a perspectiva da primeira pessoa – autonomia- e da terceira pessoa – responsabilidade, a saber, a pergunta sobre o livre-arbítrio: “[...] como combinar a perspectiva de uma pessoa particular, inserida no mundo, com uma visão objetiva desse mesmo mundo, em que a própria pessoa e seu ponto de vista estão inclusos”<sup>5</sup>.

Não surpreendentemente, este é o problema mais fundamental a que Kant se detém no seu projeto moral, quer dizer, mostrar que é possível fornecer argumentos razoáveis para a justificação de um critério moral objetivo, impessoal e de validade intersubjetiva e, ademais, como é possível pensar a sua aplicabilidade prática com base em uma teoria da motivação moral.

De fato, nas *Vorlesungen über Ethik* Kant deixa claro ao leitor sobre a dificuldade da sua tarefa em encontrar uma figura teórica capaz satisfazer a exigência motivacional da moralidade tendo em vista o fundamento da autoridade e caráter obrigatório da ética reside, segundo ele, na consciência a priori da moralidade; quer dizer, “a pedra filosofal” está em mostrar a possível ligação necessária entre razão e sentimento, as quais designam, por excelência, duas faculdades irreduzíveis.

As famosas críticas feitas ao projeto iluminista kantiano começaram já muito cedo, desde Schiller, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, mas também filósofos contemporâneos, que mesmo fazendo recorrentes considerações simpáticas aos argumentos de Kant, duvidam que ele tenha tido êxito no seu projeto. À título de elucidação, Nagel<sup>6</sup> e Kersting<sup>7</sup>, para citar alguns nomes, sustentam que a principal

---

<sup>5</sup> Ver também sobre este ponto o célebre artigo de Strawson, “Freedom and Resentment”, Routledge, 2008.

<sup>6</sup> Cf. Nagel, op. cit, p.198: Referindo-se à Kant, para resolver este problema, afirma Nagel “seria necessário alguma alternativa à ambição literalmente ininteligível de intervir no mundo a partir de fora (ambição a que Kant expressou na ideia ininteligível do eu noumênico que se encontra fora do tempo e da causalidade)”.

<sup>7</sup> Kersting, W. “Liberdade e Pessoa”. In: *Liberdade e Liberalismo*, Tradução: Luís Marcos Sander, EDIPUCRS, 2005, p.18-20. Kersting afirma que não precisamos do velho e

dificuldade parece repousar na forte exigência da suposição da realidade de uma razão noumênica, *a priori* e ahistórica.

O ponto parece ser o de que grande parte das críticas feitas à fundamentação da moralidade kantiana desencadeariam também problemas para outros modelos de justificação em ética, de modo que o nosso objetivo **aqui** não consiste em tentar mostrar a (in)correção da ética de Kant, mas apenas “mapear” o terreno acerca da “explicação” kantiana sobre a dita relação entre a “prova” da validade do princípio moral e da sua possível aplicabilidade à seres como os homens, ou seja, sensíveis e racionais a partir da tematização das capacidades e disposições subjetivas. Ou seja, trata-se de compreender a origem e a justificação kantiana da normatividade moral a partir da concepção do agente moral enquanto um ser como o homem, a saber, que possui um poder de determinar-se a agir por regras práticas ou imperativos, não obstante seja influenciado por causas empíricas e da “fenomenologia” da sensibilidade proposta por ele para dar conta do problema entre a justificação e a motivação moral.

Já aqui, então, vale chamar a atenção para a situação problemática desta investigação tendo em vista, em primeiro lugar, que qualquer possível explicação de modo como este aparato conceitual funciona deve ser tratado, como ressalva Kant, não como um conhecimento em sentido estrito, tendo em vista que não se trata do conhecimento de fenômenos, mas mesmo assim tem que ser justificado pelo fato de que a razão quer ser satisfeita em todos os seus interesses; de modo que ela não satisfaz plenamente as suas necessidades se nós não admitirmos a possibilidade de outro tipo de compreensão própria do uso prático da razão.

Assim, neste ponto sistemático do argumento já nos deparamos com uma das questões cruciais da ética quanto a possibilidade de justificar os seus princípios. Isto quer dizer, e aqui devemos nos dirigir a qualquer possível justificação moral, que ou adotamos um modelo de justificação da “normatividade moral” ou nos contentamos com uma

---

grande truque da filosofia antiga e moderna na duplicação do mundo (antigos) e da duplicação do eu (modernos).



possível tentativa de descrição dos costumes, dos valores, das práticas (etc), que podem ser mais ou menos razoáveis.

Mas isto, eu insisto, poderia muito bem ser a tarefa de um sociólogo, antropólogo, ou mesmo um filósofo cético sobre as questões cruciais da moralidade, como, por exemplo, Wittgenstein no *Tractatus*. Tais questões como: o que é o bom? Como saber, justificar e agir com base na consciência moral? Como devemos viver?, Sintetizam, de acordo com Habermas, o núcleo das preocupações da filosofia moral, as quais exigem mais do que meras descrições acerca do modo como as pessoas vivem ou como as práticas se originam e efetivam em um contexto cultural.

Com efeito, em *O Futuro da Natureza Humana*<sup>8</sup>, Habermas afirma que esta questão é anterior e mais fundamental que a pergunta pela justiça e não pode, portanto, pretender ser resolvida mediante o apelo somente à perspectiva social e política de agentes em um contexto particular. O ponto consiste, então, na hipótese básica de que a ética enquanto disciplina filosófica está orientada para a pergunta sobre como devemos agir de um ponto de vista moral e se podemos oferecer argumentos, senão decisivos, pelo menos razoáveis diante da complexidade da questão.

Isto posto, parece-nos que o único caminho que resta à filosofia moral, junto ou não com Kant, consiste em tentar buscar uma resposta filosófica adequada para o problema da justificação de critérios normativos em ética visto que esta disciplina aponta justamente não para a esfera da explicação do mundo, mas como ele deveria ou poderia ser, caso os homens fizessem tal e tal coisa...; o que implica abandonar pretensões explicativas “fortes”, como é caso, por exemplo, do enfoque da psicologia cognitiva ou da neurociência, quer dizer, de algumas variantes naturalistas da ética contemporânea (como, por exemplo, a de Jesse Prinz). O papel da filosofia, neste caso, então, parece ser o de tentar justificar princípios genuinamente morais, baseados nas ideias de

---

<sup>8</sup> Habermas, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*, Tradução: Karina Jannini, Editora WMF Martins Fontes, 2010, p.5-8 (Biblioteca do Pensamento Moderno).

liberdade, racionalidade e imparcialidade, mesmo que, como lembra Kant, jamais possa haver ações realizadas de acordo com tais princípios. Mas este não é mais um problema que cabe à filosofia, a saber: se os homens irão determinar-se a agir moralmente ou não.

## II. O Teor do Argumento Kantiano

O ponto de partida de Kant, como é bem conhecido, consiste na tese de que os agentes, ao avaliarem as suas máximas, numa situação de conflito moral, reconhecem o que deve ser feito, vale dizer, a consciência moral, se impõe ou se apresenta irremediavelmente, como um fato não somente empírico, mas *a priori* ou independentemente de quaisquer fatores empíricos, de modo que se eu reconheço algo como bom, estou reivindicando “isto que considero bom” como algo bom não só para mim, mas para todo e qualquer sujeito dotado de certas disposições como a razão e a sensibilidade.

Inúmeras críticas se ergueram contra a figura do fato da razão, acusando-a de ser dogmática<sup>9</sup>. Mas, se prestarmos atenção àquela famosa nota de rodapé do Prefácio da *Crítica da Razão Prática*<sup>10</sup>, na qual Kant afirma que “um crítico teve melhor sorte do que ele imaginava”, pois ele próprio não pretendeu introduzir uma nova proposição fundamental da moralidade e como que inventá-la pela primeira vez”, fica claro que Kant não tem em vista uma ética para anjos e seres perfeitamente racionais, mas se dirige ao homem, isto é, à consciência moral que todo agente tem quando faz avaliações e julga moralmente.

---

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, Nagel, 2004, p.198 e Kersting, op.cit.

<sup>10</sup> Kant, I. Werke in Sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Insel Verlag, 2011. Utilizarei a tradução de Valério Rohden para as citações em português com algumas exceções que serão sublinhadas quando necessário. Cf. *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Doravante utilizarei as siglas usuais para citar as obras de Kant: *Crítica da Razão Prática* (*KpV*), *Crítica da Razão Pura* (*KrV*), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (*GMS*), *Metafísica dos Costumes* (*MS*).

Com efeito, a premissa fundamental da ética kantiana é a de que a consciência moral constitui uma forma de compreensão originária, que não se confunde com nenhuma intuição intelectual, por um lado, e também, por outro, não pode ser resumida na mera consciência empírica de deveres morais. Assim, a consciência que o sujeito tem do que ele deve fazer em uma determinada situação pressupõe o reconhecimento a priori (sistematicamente antes e independente de qualquer ação) de que a consciência moral não é uma fantasia da imaginação, mas tem realidade. Em suma, o agente que reconhece que deve fazer X ou que é moralmente necessário algo em uma determinada situação, aprova imediata e originariamente a validade da moralidade; logo, parece descabida ou sem sentido a pergunta, neste momento, como posso saber que tal consciência é real ou não; ou ainda, que além da consciência da necessidade de fazer X ainda preciso de algum tipo de intuição ou garantia teórica de que tal representação não é uma fantasia da imaginação. Isso significa, então que antes da tematização do conteúdo do princípio moral entendido como o imperativo categórico, nós temos que pressupor que todo ser racional humano reconhece originariamente, isto é, a priori, deveres morais, os quais não se confundem com as normas jurídicas, regras e padrões sociais de uma determinada sociedade ou cultura.

Tendo isto em vista parece ser, então, como salientam de modo similar Beck<sup>11</sup> e Dieter Henrich<sup>12</sup>, um pseudo-problema<sup>13</sup> o ceticismo teórico em relação ao tipo de compreensão que é a consciência moral, justamente porque nós não podemos provar, apelando para o campo da experiência, a realidade da mesma. Por outro lado, Kant pensa que se nós sustentamos certas crenças morais, então elas não devem se fundamentar no costume ou nas preferências subjetivas, nem mesmo

---

<sup>11</sup> Beck, L. W. "Das Faktum der Vernunft": zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik. In: *Kant-Studien* 52, 1959, p.271-282.

<sup>12</sup> Henrich D. "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft". In: Prauss, G. (org.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973, p.223-254.

<sup>13</sup> Parece que é exatamente nesta direção que Kant afirma desde a *KrV* que o problema acerca da possibilidade da liberdade não diz respeito à filosofia prática, mas à especulativa.

em idéias teológicas, mas na racionalidade prática, tendo em vista que se trata de um critério intersubjetivo e impessoal, aplicável a qualquer agente<sup>14</sup>.

Além disso, a razão prática pura, segundo Kant, não indica uma entidade suprassensível ou outro “eu”, a saber, o noumênico, mas designa, isso sim, uma capacidade de julgar sobre os nossos interesses, projetos de vida e situações particulares, quer dizer, uma disposição de estabelecer ajuizamentos sobre as nossas máximas e escolhas individuais, o que implica, portanto, em uma faculdade (auto)reflexiva genuinamente humana. É justamente nesse movimento de reflexão judicativa que emerge a ideia de liberdade<sup>15</sup>. O próprio Kant, numa passagem da *Dialética da KrV*, se pergunta se isto que nós chamamos de liberdade, não estaria já determinado de modo a refutar qualquer possibilidade de conceber-nos como livres. Para a angústia do filósofo moral, ele afirma que aqui chega-se ao limite de toda filosofia prática<sup>16</sup>.

Obviamente que o cético em relação à necessária pressuposição da razão prática enquanto uma capacidade judicativa e prática é, na verdade, uma ilusão almejando, concluir, a partir disso, que a fundamentação da moralidade baseada no imperativo categórico e na exigência da universalizabilidade das máximas da vontade é falha do ponto de vista teórico, ou seja, não constitui o “verdadeiro” critério moral; sendo, por conseguinte, tarefa da filosofia moral tentar outro tipo de justificado, como, por exemplo, na compaixão ou no conceito de felicidade.

---

<sup>14</sup> Cf. *KpV*, Ak 57.

<sup>15</sup> É digno de nota que este conceito da liberdade de julgar não garante, de acordo com a III Seção da *GMS*, a liberdade no ato de agir. Para tanto é preciso mostrar como a razão pura pode ser prática, quer dizer, “produzir” um móbil genuinamente moral a partir da consciência a priori da moralidade. Esta tarefa parece ser resolvida somente na *KpV*, tendo em vista que na *GMS* Kant ainda não tem totalmente clara a solução desta questão.

<sup>16</sup> Cf. Strawson sobre este ponto. Segundo ele, mesmo que o determinismo esteja correto, isto não faria com que se dissolvesse a noção de responsabilidade e de provocar atitudes reativas nos agentes.

Os argumentos que me parecem ser centrais para a resposta de Kant sobre a razoabilidade do seu critério ou conteúdo do moralmente bom são:

- 1) Que o homem é um valor em si mesmo enquanto pessoa ou enquanto um ser racional tendo em vista que, como lemos na *GMS*, “o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade”<sup>17</sup> (Ak 428);
- 2) A lei moral é, segundo Kant, um princípio que tem a sua origem na razão prática pura, isto é, este princípio consiste numa autolegislação moral ou autonomia;
- 3) Logo, negar este princípio ou não agir com base no mesmo consiste numa contradição, ou seja, estaríamos negando a nossa capacidade autolegisladora e a nossa capacidade racional de determinarmos a nós mesmos.

Apesar de que estes três argumentos aparecem em diferentes momentos do “corpus” da ética kantiana, mesmo assim parece-nos que eles desempenham uma função sistematicamente importante na explicitação conceitual do princípio moral. Todavia, com a mera análise dos conceitos ou sua dedução metafísica, Kant precisa mostrar como a razão pura se torna prática, ou seja, como a consciência do agente enquanto capaz de autolegislar-se livremente pode produzir um interesse ou móbil moral, tendo em vista a liberdade de pensar não implica, como lemos na *GMS* III, a liberdade de agir.

Com efeito, o problema que se coloca de imediato é mostrar como este princípio de validade universal pode determinar efetivamente uma vontade tal como a do homem, quer dizer, saber que lugar ocupam as

---

<sup>17</sup>- Daqui resulta a terceira fórmula do imperativo categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (*GMS*, Ak 429).

figuras de caráter empírico-psicológicas na fundamentação do princípio moral, tais como o móbil moral ou as disposições morais.

### **III. Justificação, Motivação e Disposições Morais: uma abordagem internalista**

Em um artigo, cujo título é “Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive”<sup>18</sup>, Heiner Klemme defende a tese de que o problema da justificação e da motivação moral são duas faces da mesma moeda. De fato, parece-nos que a resposta de Kant ao problema moral só faz sentido se ele consegue mostrar como a razão pura pode ser a origem de um interesse prático; ou ainda, como se dá a ligação entre os princípios de justificação e a sua correspondente aplicabilidade pelo mecanismo que faz com que estes desempenhem uma “força motora” sobre a vontade.

Tal como afirma Henrich no seu texto clássico sobre a “*moralische Einsicht*”, Kant reabilita paradoxalmente a escola britânica do moral sense “reconfigurando” a figura do sentimento moral na medida em que esta vincula-se indissolivelmente com a razão prática, a qual se caracteriza pela capacidade de agir segundo regras, imperativos, interesses. Finalmente Kant acredita ter encontrado a pedra filosofal com o sentimento moral tendo em vista que ele é o único sentimento autoproduzido pela razão pura prática.

Dez anos antes da publicação da *GMS*, a figura do sentimento moral já tinha sido introduzida. Nas *Vorlesungen über Ethik*, de 1775, ela já aparece no contexto justamente da solução do problema da motivação moral. Com efeito, a partir de uma passagem desse texto de 1775, segundo a qual “se julgo pelo entendimento, que a ação é moralmente boa, falta ainda muito para eu realizar esta ação que julguei assim. Mas, se esse juízo me leva a realizar a ação, então isso é o sentimento moral”, nota-se a clareza de Kant de que do mero reconhecimento moral não se segue a efetividade da consciência da lei, ou seja, já muito cedo Kant deixa claro que o problema da motivação

---

<sup>18</sup> Klemme, H. F. Hg.: Klemme, Heiner F; Kühn, M; Schönecker, D.: *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.

moral deve estar integrado no projeto da fundamentação de um princípio moral universalmente válido.

Como lembram Klemme e Nagel, por exemplo, este é um dos problemas mais obscuros e difíceis na ética e, claro, com a concepção moral kantiana não se passa diferente. Basicamente, há duas alternativas de interpretação. Uma delas, de cunho mais intelectualista, sugere que se a razão pura é prática, esta faculdade deve ser uma condição necessária e suficiente para a determinação do arbítrio sem que seja necessário pressupor a influência de qualquer sentimento ou elemento conativo, mesmo que tal figura seja um produto da própria razão, como, por exemplo, o sentimento de respeito pela lei.

Outra alternativa consiste em sustentar que a razão pura é uma condição necessária mas não suficiente para a execução de tal tarefa, de modo que temos que pressupor alguma atitude pró ou elemento conativo para a determinação da vontade por princípios de validade universal, como a consciência do imperativo moral.

Com efeito, Kant sustenta que o reconhecimento da lei moral é uma condição necessária, mas não suficiente para que a razão pura seja prática. Por isso, além do reconhecimento da necessidade prática de agir moralmente, o sujeito tem que ter, como ele afirma, uma força motora (em alemão, *Triebfeder*), ou uma mola propulsora, que determine a vontade humana ao cumprimento daquilo que foi anteriormente (do ponto de vista sistemático) reconhecido como moralmente bom. Esta é, assim, a função que cumpre o sentimento de respeito pela lei moral, isto é, a de ser responsável pela motivação moral.

Como já tratei deste problema em outros trabalhos, cabe fazer um breve comentário sobre como interpreto esta figura dentro do sistema da ética kantiana:

- 1) Kant não pensa que a questão do móbil moral é secundária haja vista que se trata de uma ética da intenção (*Gesinnungsethik*), de modo que a questão da motivação moral deve estar sistematicamente integrada no todo da fundamentação moral;

2) Isso não significa que o sentimento de respeito desempenha uma função constitutiva, isto é, o reconhecimento da validade e da necessidade da obrigação independem da atuação deste sentimento;

3) Mesmo assim, o respeito deve ser tratado como um efeito imediato da consciência do constrangimento moral e, portanto, ele deve ser lido junto com a figura do fato da razão, numa palavra, o respeito deve estar intrinsecamente incluído na consciência da lei moral;

4) O respeito designa o aspecto dinâmico ou conativo do fundamento de determinação subjetivo da vontade, isto é, a capacidade que o homem tem de *tomar interesse* pela efetividade da consciência moral;

5) se estabelecemos a distinção entre a tarefa da fundamentação e da aplicação do princípio moral, devemos ter claro que não se trata da aplicação empírica comum da vida do homem. Trata-se da tematização de uma possível aplicação *a priori*, isto é, da “aplicação em geral” da lei moral. Em analogia com a filosofia teórica, a função que cumpre o respeito é a de ser um sentimento necessário para qualquer agir moral, ou seja, para determinar “ações morais em geral” ou “ações morais possíveis”.

Assim, a tese kantiana é a de que:

Para os homens e todos os entes racionais criados a necessidade moral é obrigação, e toda ação fundada sobre ela tem de ser representada como dever, não porém como um modo de procedimento já espontaneamente querido por nós ou que possa vir a ser querido como tal”<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> *KpV*, AA 145. No original: “Für Menschen und alle erscheffene vernünftige Wesen ist die moralische Notwendigkeit Nötigung, d.i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine uns von selbst schon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrensart vorzustellen.



Por conseguinte, a relação expressa entre o sujeito e o dever só pode residir em uma disciplina da razão tendo em vista a necessidade do mesmo exercer uma autoc coerção para agir moralmente. Caso contrário, nós estaríamos tratando de uma vontade que, como lembra Kant respondendo a crítica de Schiller, não teria “sequer a possibilidade de um apetite que o estimulasse a desviar-se”<sup>20</sup> dele. Numa palavra, o estado ou nível moral perante o qual o homem se encontra consiste na busca inalcançável da virtude fundada na disposição moral, ou seja, “na luta e não [na] santidade”<sup>21</sup> da realização de ações morais a partir do respeito enquanto intenção moral.

Se a *KpV* deixa dúvidas sobre o lugar sistemático do sentimento de respeito, no Capítulo XII da *MS*, fica claro mais uma vez que a direção do argumento de Kant não extrapola os limites da sua pretensão, quer dizer, mesmo no contexto da explicitação das disposições morais, onde ele poderia entrar na discussão genuinamente empírica sobre a aplicabilidade da consciência moral enquanto um imperativo categórico, ele parece preferir manter a argumentação em um nível *quasi-a priori*, pois:

A consciência não é algo adquirível e não temos o dever de nos provermos de uma; [...] Pelo contrário, todo ser humano, como um ser moral, possui uma consciência dentro de si originariamente; [...] Assim, [a consciência] não é dirigida a um objeto, mas meramente ao sujeito (para afetar o sentimento moral através do seu ato), e, por conseguinte, não é [...] um dever, mas um fato inevitável; [...] A consciência se pronuncia de modo involuntário e inevitável.

O que é importante de se chamar a atenção com estas passagens é que a *MS* corrobora a solução crítica do fato da razão no sentido de que a receptibilidade ou a predisposição consiste na mera capacidade para ser afetado pela consciência moral, produzindo, a partir desta afecção, um determinado conteúdo sensível que faz com que a vontade humana seja movida moralmente por este mesmo conteúdo, a saber, o

---

<sup>20</sup> *KpV*, AA 149.

<sup>21</sup> Cf. também *KpV*, AA 150-151.

sentimento moral; nas palavras da *GMS* e da *KpV*, pelo único sentimento autoproduzido a priori pela razão pura prática: o sentimento de respeito pela lei. Para finalizar, a estrutura do argumento pode ser reconstruída da seguinte maneira:

1. A consciência moral não expressa um juízo descritivo, mas prescritivo, quer dizer, todo ser humano reconhece deveres morais independentemente de fatores empíricos, isto é, a priori;
2. A consciência moral constitui um modo de saber ou de compreensão originária - “*moralische Einsicht*”;
3. A consciência moral ou do moralmente bom exige a universalidade do juízo, isto é, que aquilo que eu considero bom não deve ser bom apenas para a minha vontade;
4. Esta consciência implica a minha consciência como um ser capaz de autonomia e, além disso, o respeito ou a capacidade de tomar interesse por esta capacidade autolegisladora;
5. Estas figuras afetam a subjetividade através das disposições morais do ânimo, mas permanece;
6. Um problema: tudo isto ainda não resolve a efetivação da consciência moral!

#### IV. Por Que Agir Moralmente?

Ao oferecer uma defesa da concepção kantiana da facticidade a priori da moralidade, em um texto pouco conhecido, que se intitula “Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik”<sup>22</sup>, Beck faz uso da distinção de Carnap entre perguntas internas e externas, a qual é usada pelo segundo para tratar de problemas da lógica, para aplicá-la ao problema da fundamentação do moralmente bom, pois segundo Beck: „embora Carnap se interesse apenas pela existência de tais entidades como números, coisas, propriedades, classes

---

<sup>22</sup> Beck, Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik, 1960/1961.

e proposições, a sua distinção pode facilmente ser aplicada a entidades como valores e deveres<sup>23</sup>.

Na aplicação da diferença entre a pergunta interna e a externa na ética, Beck exemplifica a primeira pelo exemplo da mentira. Ele afirma que a pergunta interna, por exemplo, “por que se deveria dizer a verdade?” é respondida diferentemente dependendo de cada teoria moral. Ou seja, cada concepção moral responde a essa pergunta de acordo com os princípios nos quais se baseiam a própria teoria. Todavia, a forma da resposta é sempre a mesma, pois “se recorre a um princípio geral interno da teoria, como, por exemplo, na doutrina moral kantiana para o imperativo categórico”<sup>24</sup>.

Por outro lado, a pergunta externa, no caso da teoria kantiana: “por que se deveria seguir o imperativo categórico?” poderia ter como resposta, segundo Beck, um juízo de fato ou um juízo de valor. Ora, se não queremos cair “na conhecida falácia naturalista”, nenhum juízo de fato pode ser usado para fundamentar um juízo de valor. Portanto, resta-nos apenas recorrer à axiologia. Como já foi mencionado, a pergunta externa pela legitimidade do bom acaba por gerar dificuldades não só para Kant, mas para todo aquele que põe em questão a realidade da moralidade. Tentei oferecer nesta fala alguns argumentos que parecem importantes para a compreensão do projeto kantiano quanto à justificação filosófica da moralidade.

Ora, é claro que ainda assim alguém poderia perguntar se, de fato, o caso que nós temos consciência moral. Ao responder esta pergunta, Beck afirma no supracitado texto que aquele que não “vê” ou compreende a legitimidade da exigência moral – expressa na pergunta “por que eu deveria agir moralmente?” – é porque essa pessoa não pensa moralmente. Ser racional e ser responsável moralmente parece ser uma questão de decisão para Beck, pois, segundo ele, a oração “a razão

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p.271 (nota). Tradução minha.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.272. Tradução minha.

deveria determinar a escolha” — ou “a razão é prática”— é uma pressuposição da escolha racional ou moral<sup>25</sup>.

Mas além desta objeção que não atinge só a ética kantiana, quer dizer, se rejeitamos a tese de que o homem pode se decidir a não agir moralmente, mas ele não decide se reconhece o bom tendo em vista que a consciência moral se impõe como um fato inegável e imediato, pode ainda surgir a dúvida se Kant não está nos exigindo demais com a sua teoria moral?

Em relação a esta pergunta, duas ponderações precisam ser feitas: 1) Kant não afirma que nós não devemos buscar a felicidade; 2) a ação moral não dá garantias de uma vida feliz. Então, se nós sempre estaremos sob a disciplina da razão prática sendo impossível, portanto, sermos “plenamente” virtuosos<sup>26</sup> e, portanto, dignos, de fato, da felicidade e ademais, não podemos esperar recompensas em um mundo futuro, pois isto já tornaria o móbil fundado em heteronomia, a “aridez” permanece.

Para concluir, vale lembrar o que Kant nos diz no Prefácio da primeira edição da *KrV*, a saber, há questões que embora não possam ser respondidas pela razão teórica, jamais deixarão de nos importunar, pois perfazem o interesse mais fundamental da razão. Se dermos uma olhada em alguns escritos contemporâneos, é interessante notar a retomada deste argumento kantiano, pois na polêmica entre Williams e Nagel, segundo a qual a moral impessoal exige demais do sujeito na medida em que tem que negar aspectos importantes da sua existência (tese de Williams), Nagel responde: “afinal de contas, supõe-se que essas morais universalistas respondem a algo muito importante em nós. Elas

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.282. Tradução minha: “Das Satz „Die Vernunft sollte die Wahl bestimmen“ oder „Die Vernunft ist praktisch“ ist eine Voraussetzung der rationalen oder moralischen Wahl”.

<sup>26</sup> Com a justificação de um princípio moral válido intersubjetivamente, Kant não pensa que os agentes possam chegar a perfeição moral. Na sua resposta a Schiller no escrito sobre a religião, ele deixa claro que o que significa reconhecer os limites do que a moralidade exige de nós, a saber, renunciar os nossos desejos e interesses particulares (ver Nagel e Wolf, p.328, nota).

não se impõem de fora, mas refletem nossa própria disposição de ver a nós mesmos, bem como nossa necessidade de aceitar a nós mesmos de fora. Sem essa aceitação, estaremos alienados de nossas vidas num sentido (muito) importante”<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Nagel, 2004, p.330.

## *Kant on Justification in Ethics: some considerations\**

Carlos Adriano Ferraz<sup>1</sup>

The problem concerning justification (*quid juris*) is essential to Practical Philosophy in general and to Kant's ethical thought particularly<sup>2</sup>. That problem is evident in a situation like the following one: how could we justify to a liar that to lie is morally wrong?

So, to prove that ethical dilemmas have a resolution is an essential part of Kant's concerns in ethics. After all, there is, indubitably for Kant, a right answer to that question aforementioned. And the answer is: "to lie is morally wrong!"

Anyway, despite its importance, this point is not completely clear in Kant's writings in ethics. That's precisely the problem we may call the problem of the "connection between rationality and freedom"<sup>3</sup>. In

---

\* This paper represents a sketch of the research I have conducted at Harvard University (during 2010) having Professor Christine Korsgaard as sponsor. I am very grateful for her support. A Portuguese version of it (with many modifications) might be found here: Ferraz, Carlos Adriano. "Kant sobre o sentimento moral". In: Copp, David; Fishborn; Williges, Flavio. *O lugar das emoções na ética e na metaética*. Santa Maria: Editora da UFSM, 2014 (Forthcoming).

<sup>1</sup> Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

<sup>2</sup> As well as to the Critical Philosophy as a whole. See, for example: Förster, E. (Ed.). *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, 1989. In it we see many valuable studies about the problem of justification in the Critical Philosophy.

<sup>3</sup> See: Korsgaard, C. *Creating the kingdom of ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p.160.

his *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*<sup>4</sup> (1785) it is considered in its third section, in which Kant tries, unsuccessfully for some, to justify freedom through a ‘deduction’<sup>5</sup>.

In his *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), on the other hand, Kant presents the not completely clear conception of a “fact of reason” (*Factum der Vernunft*). That is Kant’s final answer to the question concerning justification in ethics. By using this conception he intends to “prove” that it is possible to act having practical reason as a *Triebfeder* (“incentive”)<sup>6</sup>.

By any means, Kant’s project of a “foundation” of his “Metaphysics of Morals” seems to be unsuccessful in that which is basic for its purpose: to present precisely the justification for actions performed from duty (*aus Pflicht*). In this sense, one of the main advantages of the GMS was not to give support to a metaphysics of morals, but rather to present those key elements to a “foundation”, which occurs, however dimly, in his KpV. In short, only the latter would have an answer to that initial question: why lying is morally wrong?

To put it briefly, we may divide the main themes of the three sections of the GMS in the following way: in its first section Kant starts from what he calls “common sense”, a sort of pre-philosophical knowledge about morality. At this moment he demonstrates that the only thing that has intrinsic value is a good will (*das gute Wille*). To it Kant attaches the idea of “duty”, which is inherent to such a good will.

---

<sup>4</sup> Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Werke in sechs Bänden. Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Darmstadt: Insel Verlag, 1998.

<sup>5</sup> The more specific, perspicacious and exegetic study on the third section and the problem of the “deduction” that lies in it is probably Schönecker’s *Dissertation*: Schönecker, Dieter. *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. München: Verlag Karl Alber, 1999.

<sup>6</sup> That is the problem Kant tries to solve in the important section entitled “On the incentives of pure practical reason” (*Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*, KpV. 5: 71). Indeed, the problem is that the “motive” (*Bewegungsgrund*) – the objective ground – must become an “incentive” (*Triebfeder*) – a subjective ground –.

Here he is using the analytic argument (regressive), starting from what he calls a “common understanding” (*der gemeine Menschenverstand*) about morality (about right and wrong) in order to get to a philosophical standpoint. This *gemeine Menschenverstand* would adopt the categorical imperative (“act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law”) even when not aware of it. That is why this section is entitled precisely “Transition from common rational to philosophic moral cognition”: Kant intends to give a philosophical foundation to what is simply given to the “common understanding”. In other words, he is not offering a new principle, but only a new *formula* (a concept he borrows from Cicero), that is, the categorical imperative itself.

In its second section, still working with the analytic argument, Kant sets the basic concepts of his ethical thought, specially the categorical imperative and its variations<sup>7</sup>. At this point he shows us that to an *animal rationabilis* the categorical imperative is (ought to be) the first principle of action. Furthermore, he develops his important distinction between three kinds of imperative: 1. categorical; 2. hypothetical (‘rules of skill’) and 3. hypothetical (‘counsels of prudence’). With this doctrine he somehow summarizes the ethical models that came before his own doctrine. Those models were either perfectionist or eudemonistic. Here Kant insists that the prior ethical models were inevitably heteronomous.

In its third (and probably more controversial) section we found the problem concerning justification properly. Here, using the synthetic argument (progressive) he intends to justify, by some sort of *deduction* (and here he himself uses the term “deduction”), the idea expounded in the previous sections, proving that we can act having reason as an “incentive” (*Triebfeder*). Or, in other words, he answers the question: is it possible for reason to be a guide for human action? At this point of

---

<sup>7</sup> Kant presents, besides the notorious formulation already mentioned, the following variations: 1. ‘universal law of nature’ (GMS, 421); 2. ‘Humanity as an end in itself’ (GMS, 429) and 3. ‘Formula of autonomy’ (GMS, 433). H.J. Paton, in his classical study on the categorical imperative, shows us five formulas. See: Paton, H.J. *The Categorical Imperative*. New York: Harper, 1971, p.129.



the GMS Kant would give the skeptical an answer to the question just mentioned.

However, that is not what happens, which explains why three years later (1788) he will publish the second *Kritik* (instead of the announced *Metaphysik der Sitten*).

In this sense, the GMS is important especially for *discovering* the supreme principle of morality (as well as many other concepts that are going to play an important role in his second *Kritik*). Nonetheless, the skeptical stays unsatisfied. As a matter of fact, even Kant seems not to be satisfied with his solution to the problem. After all, there will be a *Kritik* of practical reason between the GMS and his *Metaphysik der Sitten*.

Yet, the third section should be the locus of justification, the place in the GMS in which Kant could prove that morality is not only a “chimerical idea”<sup>8</sup>. Here he would demonstrate (so he thought) the autonomy of the will (*Autonomie des Willens*), that is, that it is possible for us to act from a *Bewegungsgrund* (and not only from a *Triebfeder*), having the moral law itself as a *Triebfeder* (it will be clear especially in his KpV).

In effect, the problem in the third section is: we cannot to derive morality from the presupposition of freedom (and vice versa), that is, from the idea according to which we are members of an intelligible world. That is the problem of the so called “vicious circle” (we suppose we are free because we are under moral laws and we suppose we are under moral laws because we are free)<sup>9</sup>.

Anyway, the problem is to demonstrate that reason can be practical, that it can be a *Triebfeder* for acting. In other words, can will (*Wille*) determinates the arbitrium (*Willkür*)? After all, Kant characterizes the

---

<sup>8</sup> “Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit, hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen” (GMS, Ak. 445).

<sup>9</sup> For a solution to this problem, see: Allison, H. *Kant’s theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

human being as an *animal rationabile* (animal capable of rationality) rather than as an *animal rationale* (*rational animal*)<sup>10</sup>. If we were “rational animals” (which seems a contradiction in terms) we would act spontaneously from duty (*aus Pflicht*). But it is not the case. We do not have a holy will. If it were only true it would not be necessary such a foundation (and such a deduction).

At all events, the distinction between *phaenomenon* and *noumenon* is also present here<sup>11</sup>. As an agent capable of acting from determinations of reason (autonomously, that is, free from the dictates of external world), one recognizes the principle of autonomy of the will (*Autonomie des Willens*). When, on the other hand, he acts as a member of the intelligible realm and, *at the same time*, as a member of the phenomenal realm, he takes (he ought to: that is precisely the problem of justification) the principle of autonomy of the will as the categorical imperative, or, as the principle of willing (*Prinzip des Wollens*). The proposition “I ought” (*ich muss*) is a practical synthetic *a priori* one. The supreme principle of morality (the categorical imperative) must be a *synthetic a priori* proposition. So, there must be a third (mediating) thing that connects the “ought” to the “will” (of an imperfect rational being). This third thing is the idea of this same will as belonging to the kingdom of ends. In other words, this is the idea of freedom of the will (*Freiheit des Willens*). Its function is similar to that of the categories in Kant’s *Kritik der reinen Vernunft*, that is, it allows us to formulate synthetic *a priori* judgments. Therefore, freedom (*Freiheit*) is the Idea of reason (*Idee der Vernunft*) without which there would not be any moral judgment<sup>12</sup>.

Anyway, since the third antinomy in his first *Kritik* the idea of freedom has its mere *logical possibility* assured. But the mere logical

---

<sup>10</sup> According to Kant in his *Anthropologie* (Kant, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Stuttgart: Reclam, 1998, p.278, Ak. 322): “Wodurch er als mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (*animal rationabile*) aus sich selbst ein vernünftiges Tier (*animal rationale*) machen kann”.

<sup>11</sup> This distinction will be useful even to eliminate that “vicious circle”.

<sup>12</sup> In the same way that the concept of causality (*reine Verstandesbegriff der Kausalität*) is fundamental for us to have a theoretical knowledge of Nature.

possibility is not enough. It is necessary to give the idea of freedom “objective reality”. So, the problem here is similar to the one Kant faced in his first *Kritik*: to assure the objective reality of knowledge. In this case, the “practical knowledge” (*praktischen Erkenntnisse*). In fact, in his preface to the GMS Kant uses the expression *praktischen Erkenntnisse*<sup>13</sup>, which demands, therefore, a justification. After all, the simple logical consistency is not enough to prove (to deduce) the real possibility of theoretical as well as practical propositions<sup>14</sup>. In other words, the mere “logical possibility” offers no warranty to the yearned “real possibility”<sup>15</sup>. That is why we cannot just think we are free: it (freedom) must be real (not involving intuitions, though). And from this fact, that is, from the fact that freedom must be real without to

---

<sup>13</sup> “Thus, among practical cognitions, not only do moral laws, along with their principles, differ essentially from all the rest, in which there is something empirical, but all moral philosophy is based entirely on its pure part [...]” (*Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze, samt ihren Prinzipien, unter allem praktischen Erkenntnisse von allem übrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze a priori*). Cfr. GMS. Ak. 389.

<sup>14</sup> It explains way Kant was not satisfied with ‘general logic’ alone, working hardly on a ‘transcendental logic’. Here he broke with the metaphysical dogmatism of thinkers such as Leibniz and Wolff: they just believed it was possible to one gets progress in knowledge with ‘general logic’ alone. So, in the theoretical Field (speculative reason) the a priori forms of intuition assure the real possibility (objective reality) of those scientific propositions we find in natural science and mathematics. By the way, even the non-euclidian geometries were assured. But the point is that Kant was not interested in formal systems: he was interested in the “objective truth” (so to speak).

<sup>15</sup> Here we see (implicitly) the distinction between *denken* and *erkennen*, which is duly explained in the KrV, at the moment Kant is precisely explaining the deduction of the categories (§15 - *Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, B130). At the conclusion of this deduction (§27 - *Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe*) we may read: “Wir können uns keinen Gegenstand *denken*, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand *erkennen*, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen”.

refer to an intuition, to a fact (*Tatsache*), Kant appeals to another kind of fact: the fact (*Factum*) of reason (*Factum der Vernunft*).

At any rate, there is an important aspect in common between the *GMS* and the *Kritik der praktischen Vernunft*<sup>16</sup> (1788): there is ‘reciprocity’ between freedom and moral law<sup>17</sup>. Such reciprocity is evident at the beginning of the third section of *GMS*. After giving a definition to the will (*Wille*) as a kind of “causality” (“Will is a kind of causality of living beings insofar as they are rational, and freedom would be that property of such causality”), as well as to define freedom in its negative sense (“freedom would be that property of such causality that it can be efficient independently of alien causes determining it”), he points to the positive sense of freedom as autonomy (“what, then, can freedom of the will be other than autonomy, that is, the will’s property of being a law to itself?”)<sup>18</sup>.

Although Kant has tried to present a delineation of a deduction in his *GMS*, three years later he will make another attempt, this time using a different (and obscure for some) argument: the argument of the *Factum*. It will be the ultimate way to “prove”<sup>19</sup> (*beweisen*) the objective reality (even if practical) of freedom.

---

<sup>16</sup> In: *Werke in sechs Bänden. Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Darmstadt: Insel Verlag, 1998.

<sup>17</sup> To an accurate interpretation of this point see chapter 11 (“The reciprocity thesis”) of: Allison, H. *Kant’s Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p.201.

<sup>18</sup> “Was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?” (*GMS*, Ak 446). Such a conception of autonomy Kant borrowed from Rousseau (cf. *Du contrat social*, chapter 6).

<sup>19</sup> Sometimes we find, for *beweisen*, the translation “to demonstrate”. We would rather use Mary Gregor’s translation. Kant’s text: “Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Prinzips, nämlich, daß es umgekehrt selbst zum Prinzip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung **beweisen**, die spekulative Vernunft aber (um unter ihren kosmologischen Ideen das Unbedingte

Therefore, the concluding remark of the GMS will be enigmatic: “and thus we do not indeed comprehend the practical unconditional necessity of the moral imperative, but we nevertheless comprehend its

---

seiner Kausalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche) wenigstens als möglich annehmen mußte, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen **beweiset**, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der Tat ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Kausalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was spekulative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nämlich das Gesetz für eine Kausalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objektive Realität”. (KpV. Ak. 47). Mary Gregor’s translation: “But something different and quite paradoxical takes place of this vainly sought deduction of the moral principle, namely that the moral principle, conversely itself serves as the principle of the deduction of an inscrutable faculty which no experience could prove but which speculative reason had to assume as at least possible [...], namely the faculty of freedom, of which the moral law, which itself has no need of justifying grounds, **proves** not only the possibility but the reality in beings who cognize this law as binding upon them”. Mary Gregor’s translation is quite similar to Abbot’s: “But instead of this vainly sought deduction of the moral principle, something else is found which was quite unexpected, namely, that this moral principle serves conversely as the principle of the deduction of an inscrutable faculty which no experience could prove, but of which speculative reason was compelled at least to assume the possibility [...] I mean the faculty of freedom. The moral law, which itself does not require a justification, **proves** not merely the possibility of freedom, but that it really belongs to beings who recognise this law as binding on themselves”. Another option would be Beck’s translation: “Instead of this vainly sought deduction of the moral principle, however, something entirely different and unexpected appears: the moral principle itself serves as a principle of the deduction of an inscrutable faculty which no experience can prove but which speculative reason had to assume as at least possible [...]. This is the faculty of freedom, which the moral law, itself needing no justifying grounds, **shows to be** not only possible but actual in beings who acknowledge the law as binding upon them”.

Anyway, does not matter the verb (“to prove”, “to demonstrate”, “to show”, “to establish”, “to substantiate”, “to manifest”, and so on) we are using. The meaning is the same: freedom has objective reality.

*incomprehensibility (Unbegreiflichkeit);*”<sup>20</sup>. And that is how Kant starts a new argument in his second *Kritik*, introducing us to the *Factum der Vernunft*<sup>21</sup>.

Despite its importance, Kant uses this expression only eight times in his second *Kritik*: one time in its preface (KpV. 5:6) and seven times in the “Analytic of pure practical reason” (KpV. 5:32; 42; 43; 47; 55; 91; 104).

So, although Kant himself adopts the word “deduction” in *Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft*, we do not see here a deduction. On the contrary, here Kant shows why a deduction of the moral law is not possible. This indicates a crucial difference between both analytics (first and second *Kritik*, respectively). In Kant’s words:

If we compare with this Analytic the analytical part of the Critique of pure speculative reason, we see a contrast between them worth noting. Not principles but instead pure sensible intuition (space and time) was there the first datum that made a priori cognition possible and, indeed, only for objects of the senses<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> “Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefodert werden kann” (GMS. Ak. 463).

<sup>21</sup> Though Kant uses the word “deduction” in his GMS, in the second *Kritik* he casts aside the idea of a deduction for obvious reasons: we are not allowed to deduce the moral law. The *Factum* is a substitute for that intended deduction. And this *Factum* (though a mere *fact of reason*) *proves* by itself the freedom of the will (after all, the moral law is the *ratio cognoscendi* of freedom). Kant uses the Latinizing form *Factum* (the germanizing form *Faktum* will appear only in posthumous editions of the second *Kritik*). In using the word *Factum* he was successful in preventing the misunderstandings that would arise if he had used the word *Tatsache*, which also means “fact” (but not in the sense freedom is a “fact”).

<sup>22</sup> KpV. 5:42.

Therefore, while the first *Kritik* aims the knowledge of the properties of things (as long as they are given in an intuition), something very different occurs in the second *Kritik*: here the “object of practical reason” must be comprehended “as an effect possible through freedom”. That is precisely the idea of a “fact of reason”.

So, instead of get to moral law by using a deduction, the moral law itself is the “guiding thread” to “prove” (*beweisen*) freedom as a sort of causality of the practical pure reason. Such a relation (between freedom and moral law) Kant expresses it in many ways. One of the most explicit of these ways appears in a well known footnote:

I want only to remark that whereas freedom is indeed the *ratio essendi* of the moral law, the moral law is the *ratio cognoscendi* of freedom. For, had not the moral law *already* been distinctly thought in our reason, we should never consider ourselves justified in *assuming* such a thing as freedom (even though it is not self-contradictory). But were there no freedom, the moral law not be encountered at all in ourselves<sup>23</sup>.

In other words, our “consciousness” of the moral law (as a *Factum*) assures the law itself as well as freedom of the will. By the way, since the third antinomy (KrV) the “possibility” of freedom was assured (although its “reality” was not “proved” there). Here (KpV), on the other hand, its “reality” is guaranteed by the consciousness of the moral law, which points to the autonomy of the will. The idea of freedom, as long as it is “proved” by an apodictical law of practical pure reason, is the *Schlußstein* of all system of pure reason. Both, moral law and freedom,

---

<sup>23</sup> “Damit man hier nicht *Inkonsequenzen* anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit *bewußt werden können*, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei. Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), *anzunehmen*. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar *nicht anzutreffen sein*” (KpV, Ak. 5:5).

imply one another. And at this point freedom and moral law are “proved”. “Their possibility is proved (*bewiesen*) by this: the freedom is real, for this idea reveals itself through the moral law”<sup>24</sup>.

Whatever the case may be, Kant is intending to demonstrate that the moral law shows itself even to ordinary people. In his KpV it is presented an idea already expressed in his earlier GMS, to wit, the ground of morality is the *populären sittlichen Weltweisheit*. That is why Kant is not trying to propose a new ethics (only a new formula)<sup>25</sup>.

Regarding the *Factum*, it has a *sui generis* “Faktizität”. First of all, it is not an empirical fact (*Tatsache – res facti*)<sup>26</sup>. So, there are many empirical facts. Contrariwise, there is only one *Factum*. It is, as Kant himself asserts, the sole fact of reason: “However, in order to avoid misinterpretation in regarding this law as given, it must be noted carefully that it is not an empirical fact but the sole fact of pure reason which, by it, announces itself as originally lawgiving (*sic volo, sic jubeo*)”. Its facticity is *sui generis* in the sense it must be conceived in the realms of practical reason alone. In despite of its *Unbegreiflichkeit* it has reality, which is assured in the practical realm and in it only. We are perhaps allowed to call it an immanent fact: it is derived from reason (in its practical use) itself. Anyhow, the “voice of reason”

---

<sup>24</sup> “Die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbaret sich durchs moralische Gesetz” (KpV. 5:4).

<sup>25</sup> See his reaction to a *Rezensent* (Gottlob August Tittel) who wrote depreciating his ethics for it had not present a new principle. Yet, it was not Kant’s intention to give ethics a “new principle”, but a “new formula” only. “A reviewer who wanted to say something censuring this work hit the mark better than he himself may have intended when he said that no new principle of morality is set forth in it but only a new formula. But who would even want to introduce a new principle of all morality and, as it were, first invent it? Just as if, before him, the world had been ignorant of what duty is or in thoroughgoing error about it” (KpV. 5:8, footnote).

<sup>26</sup> “Gegenstände für Begriffe, deren objektive Realität (es sei durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung, und, im ersten Falle, aus theoretischen oder praktischen Datis derselben, in allen Fällen aber vermittelt einer ihnen korrespondierenden Anschauung) bewiesen werden kann, sind (*res facti*) *Tatsachen*” (*Kritik der Urteilskraft*, § 91. Ak. 456).



(*Stimme der Vernunft*) may be heard even by the ordinary understanding (even when it decides to ignore it). It shows itself as an imperative. Let's use Kant's clarifying example:

Suppose someone asserts of his lustful inclination that, when the desired object and the opportunity are present it is quite irresistible to him; ask whether, if a gallows were erected in front of the house where he finds this opportunity and he would be hanged on it immediately after gratifying his lust, he would not then control his inclination. One need not conjecture very long what he would reply. But ask him whether, if his prince demanded, on the pain of the same immediate execution, that he give false testimony against an honorable man whom the prince would like to destroy under a plausible pretext, he would consider it possible to overcome his love of life, however great it may be. He would perhaps not venture to assert whether he would do it or not, but he must admit without hesitation that it would be possible for him. He judges, therefore, that he can do something because he is aware that he ought to do it and cognizes freedom within him, which, without the moral law, would have remained unknown to him<sup>27</sup>.

Well, if he was not conscious of the moral law he would not recognize freedom, that is, the autonomy of the will. And the very idea of autonomy evokes another fundamental concept of Kant's ethics: the concept of "respect" (*Achtung*). This concept, differently from that of *Factum*, plays an important role in the GMS (though it is restrict to a footnote).

It could be objected that I only seek refuge behind the word *respect* in an obscure feeling, instead of distinctly resolving the question by a concept of reason. But although respect is a feeling, it is not one received by means of influence; it is, instead, a feeling *self-wrought* by a rational concept and therefore specifically different from all feelings of the first kind, which can be referred to inclination or fear. What I cognize immediately as a law for me, I cognize with respect, which signifies merely consciousness of the subordination of my will to a law

---

<sup>27</sup> KpV. 5: 30.

without the mediation of other influences on any sense. Immediate determination of the will by means of the law and the consciousness of this is called *respect*, so that this is regarded as the *effect* of the law on the subject, and not as the *cause* of the law<sup>28</sup>.

In effect, *Achtung* is a feeling, but not an empirically determinate one. We have, here, an important distinction: ‘feeling’ (*Gefühl*) and ‘sensation’ (*Empfindungen*). The latter is pathological, based on external, alien objects. The first, on the other hand, is the effect of a representation of an object of (practical) reason alone. That is why Kant asserts in his GMS: “Everything in nature works in accordance with laws. Only a rational being has the capacity to act in accordance with the representation of laws, that is, in accordance with principles, or has

---

<sup>28</sup> GMS, Ak. 401: “Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte *Achtung* nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß *empfangenes*, sondern durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der *Unterordnung* meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt *Achtung*, so daß diese als *Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als *Ursache* desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht, betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der *Gegenstand* der Achtung ist also lediglich das *Gesetz*, und zwar dasjenige, das wir *uns selbst* und doch als an sich notwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt ist es doch eine Folge unsers Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel gibt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das *Beispiel eines Gesetzes* vor (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden) und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische so genannte *Interesse* besteht lediglich in der *Achtung* fürs Gesetz”.

a will”<sup>29</sup>. So the immediate determination of the will by the moral law is what Kant calls properly “respect”. It constitutes an effect of the law (of our consciousness of it) upon the subject. In the GMS the concept of “respect”, despite its importance, has just some few lines in a footnote<sup>30</sup>. Conversely, in the KpV there is much more about “respect”, probably because it is connected with *Factum*’s doctrine. Here “respect”, conjoined with the concept of *Factum*, is an essential concept that will give ethics a foundation.

Therefore, if in the third section of his GMS Kant tried to deduce the moral law from the idea of freedom; in his KpV he denies such a

---

<sup>29</sup> GMS, Ak.412: “Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen *Willen*”.

<sup>30</sup> GMS, Ak. 441: “Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte *Achtung* nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß *empfangenes*, sondern durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der *Unterordnung* meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt *Achtung*, so daß diese als *Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als *Ursache* desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht, betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der *Gegenstand* der Achtung ist also lediglich das *Gesetz*, und zwar dasjenige, das wir *uns selbst* und doch als an sich notwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt ist es doch eine Folge unsers Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel gibt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das *Beispiel eines Gesetzes* vor (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden) und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische so genannte *Interesse* besteht lediglich in der *Achtung* fürs Gesetz”.

deduction<sup>31</sup>. In this latter work we will see the presence of another concept, to wit the concept of respect, a peculiar feeling (*Gefühl*) awaked in us by our moral consciousness (one of the senses of *Factum*, by the way). It is fully developed in the second *Kritik* because it is connected to the idea of *Factum* and of a justification. So, the relation between *Factum* and *Achtung* is essential to the KpV. This relation allowed Kant to demonstrate how reason could be practical. So, if the moral law is self-legislating (not having empirical elements as grounds for acting)<sup>32</sup> all of those who were aware that are under it will have a *Triebfeder* to obey it: the respect, which is “awaked” in us by the consciousness of the moral law. Such consciousness must be “evoked” socratically. The task of the *moralische Lehrer* is basically a socratical one<sup>33</sup>.

The point is to bring to light what is implicit in our ordinary moral judgments:

Thus, then, we have arrived, within the moral cognition of common human reason, at its principle, which it admittedly does not think so abstractly in a universal form, but which it actually has always before its eyes and uses as the norm for its appraisals. Here it would be easy to show how common human reason, with this compass in hand, knows very well how to distinguish in every case that comes up what is good and what is evil, what is in conformity with duty or contrary to duty, if, without in the least teaching it anything new, we only, as did Socrates, make it attentive to its own principle; and that there is, accordingly, no need of science and philosophy to know what

---

<sup>31</sup> It’s worth to remember that Kant is emphatic when affirms that the moral law is *ratio cognoscendi* of freedom, as well as freedom is the *ratio essendi* of the moral law. In the KpV the moral law is not established from the Idea of freedom: freedom is here “known” (in a practical sense) from the consciousness we have of the moral Law.

<sup>32</sup> Kant rejects the *Populärphilosophie*, that is, the idea regarding which we must appeal to experience in order to take useful examples from it (we find such an idea in authors like Garve and Mendelssohn).

<sup>33</sup> It is hold by Kant himself in many places. In his *Metaphysik der Sitten*, for instance, he talks about *sokratisch zu katechisieren* (*Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Ak. 376).

one has to do in order to be honest and good, and even wise and virtuous<sup>34</sup>.

Since the GMS (4:402) it is quite clear that the categorical imperative is always before our eyes: “common human reason also agrees completely with this in its practical appraisals and always has this principle before its eyes” (*hiemit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein, und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen*).

A deduction, *sensu stricto*, would demand a previous theoretical knowledge. It is not the case here at the practical realm, because here even the “common sense” (*Menschenvernunft*) uses such principle (eventually unconsciously of it). It (the idea of a *gemeinste Verstand*) is, as a matter of fact, an important point which is present in both works (GMS and KpV). In his KpV we might read:

The rule of the judgement according to laws of pure practical reason is this: ask yourself whether, if the action you propose were to take place by a law of the system of nature of which you were yourself a part, you could regard it as possible by your own will. Everyone does, in fact, decide by this rule whether actions are morally good or evil. Thus, people say: "If everyone permitted himself to deceive, when he thought it to his advantage; or thought himself justified in shortening his life as soon as he was thoroughly weary of it; or looked with perfect indifference on the necessity of others; and if you belonged to such an order of things, would you do so with the assent of your

---

<sup>34</sup> GMS, 5:404. “So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie, mit diesem Kompass in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar, um weise und tugendhaft zu sein” (GMS. Ak. 4: 403/404).

own will?" Now everyone knows well that if he secretly allows himself to deceive, it does not follow that everyone else does so; or if, unobserved, he is destitute of compassion, others would not necessarily be so to him; hence, this comparison of the maxim of his actions with a universal law of nature is not the determining principle of his will. Such a law is, nevertheless, a type of the estimation of the maxim on moral principles. If the maxim of the action is not such as to stand the test of the form of a universal law of nature, then it is morally impossible. This is the judgement even of common sense; for its ordinary judgements, even those of experience, are always based on the law of nature. It has it therefore always at hand, only that in cases where causality from freedom is to be criticised, it makes that law of nature only the type of a law of freedom, because, without something which it could use as an example in a case of experience, it could not give the law of a pure practical reason its proper use in practice<sup>35</sup>.

This important passage is in a section entitled precisely "Of the typic of pure practical judgment" (*Von der Typik der reinen praktischen Urteilkraft*). This section may be seen as an analogous, in practical philosophy, of "the schematism of the pure concepts of understanding" (*Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*, Kritik der reinen Vernunft, B 176), since Kant intends, in it, to develop a kind of "schematism" of the pure practical reason (of its faculty of judgment). In other words, in the *Typik* Kant deals with something similar to a "deduction". By the way, just some lines before Kant, when presenting the "table of the categories of freedom with respect to the concepts of the good and evil" (*Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen*), more specifically about the justification of those categories, is disturbing brief: "I add nothing further here to elucidate the present table, since it is intelligible enough in itself"<sup>36</sup>.

In effect, it is impossible, as well as unnecessary, a deduction of the moral law. It is already given. Such a *Gegebenheit* is undisguised, as a

---

<sup>35</sup> KpV. 5: 69.

<sup>36</sup> "Ich füge hier nichts weiter zur Erläuterung gegenwärtiger Tafel bei, weil sie für sich verständlich genug ist" (KpV. 5: 67).

*Factum*, especially in that feeling of respect to the moral law. In the KpV the concept of respect plays an important role, implying the consciousness of the moral law. It is “produced” by reason itself. And from this moment on it is sensitized. So we may say that the first *Kritik* starts with the aesthetic. The second *Kritik*, on the contrary, starts with the Analytic and, then, brings to light a kind of aesthetic. Here respect produces two “sensations” over our sensibility: *Demütigung* (humiliation) and *Erhöhung* (elevation).

Anyway, from the moment one has consciousness of the moral law, this law begins to have an obligatory power over him/her. We have here two aspects regarding this *Factum*: the cognitivist (concerning the consciousness of the moral law) as well as the decisionist (*sic volo, sic iubeo*). Through the *sokratisch zu katechisieren* we became aware of the law and by its binding power we must to decide to follow it (being free). As Kant himself affirms in his *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798):

Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren, wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.

Once we are conscious of the law, we are responsible for all our actions. More: we are “destined” (*bestimmt*) through our reason to develop our *Anlagen* (dispositions): *zu kultivieren, zu zivilisieren, zu moralisieren*. In this sense, another valuable concept here is the concept of *bildung*, that is, of formation of moral character, a formation that we prepare men to hear, so to speak, the *Stimme der Vernunft*.

## References:

ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge U. P., 1990.

AUNE, Bruce. *Kant's Theory of Morals*. Princeton, NJ: Princeton U. P., 1979.

BARON, Marcia. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Cornell: Cornell U.P., 1995.

BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

CARNOIS, Bernard. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. D. Booth, tr. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

DARWALL, Stephen. "Kantian Practical Reason Defended". In: *Ethics* 96, 1985, p.89-99.

\_\_\_\_\_. "Two Kinds of Respect". In: *Ethics* 88, 1977, p.36-49.

ENGSTROM, Stephen. "The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Philosophy". In: *Philosophy and Phenomenological Research* 51, n.4, 1992, p.747-80.

FELDMAN, Fred. "Kantian Ethics". In: *Introductory Ethics* New York: Prentice-Hall, 1978, p.97-117.

GREGOR, Mary. *The Laws of Freedom*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.

FOOT, Philippa. "Morality as a System of Hypothetical Imperatives". In: *The Philosophical Review*, v.81, n.3, Jul. 1972, p.305-316.

GUYER, Paul, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. New York: Cambridge U. Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*. Ed. Lantham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, MA: Harvard U. Press, 1993.



\_\_\_\_\_. "Making Room for Character". In: *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. S. Engstrom and J. Whiting, eds. NY: Cambridge University Press, 1996, p.36-60.

HILL, Thomas E. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca: Cornell U. P., 1992.

\_\_\_\_\_. *Human Welfare and Moral Worth*. New York: Cambridge U. Press, 2002.

\_\_\_\_\_. & Zweig A., "Editors' Introduction" and "Analysis of Arguments". In: *Kant: Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Zweig, A., eds. and tr., New York: Oxford U. Press, 2003; p.19-177.

HÖFFE, Otfried. "*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*". In: *Ein Kooperativer Kommentar*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989.

JOHNSON, Robert N. "Kant's Conception of Merit". In: *Pacific Philosophical Quarterly* 77, 1996, p.313-37.

\_\_\_\_\_. "Value and Autonomy in Kantian Ethics". In: *Oxford Studies in Metaethics*, v.2. R. Shafer-Landau (ed.) New York: Oxford University Press, 2007, p.133-148.

\_\_\_\_\_. "Was Kant a Virtue Ethicist?" In: *Kant's Ethics of Virtue*. M. Betzler (ed.). Berlin: DeGruyter, 2008, p.61-76.

KORSGAARD, Christine. *Creating the Kingdom of ends*. New York: Cambridge U. Press, 1996.

\_\_\_\_\_. "*The Sources of Normativity*". In: O. O'Neill (ed.), New York: Cambridge U. Press, 1996.

LOUDEN, Robert. *Kant's Impure Ethics*. New York: Oxford U. Press, 2000.

O'NEILL, Onora. *Acting on Principle*. New York: Columbia U. Press, 1975.

\_\_\_\_\_. *Constructions of Reason*. New York: Cambridge U. Press, 1989.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson's University Library, 1947.

RAWLS, John. "Themes in Kant's Moral Philosophy". In: *Kant's Transcendental Deductions*. E. Förster (ed.) Stanford: Stanford U. Press, 1989, p.81-113.

\_\_\_\_\_. *Lectures in the History of Ethics*. Cambridge, MA: Harvard U. Press, 2000.

REATH, Andrews. "Legislating the Moral Law". In: *Nôus* 28, n.3, 1994.

ROSS, Sir David. *Kant's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1954.

SCHMUCKER, Josef. *Die Ursprünge der Ethik Kants*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1961.

SCHNEEWIND, J. B. "Kant and Stoic Ethics". In: *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. S. Engstrom and J. Whiting (eds.), 1996, p.285-301.

SCHROEDER, Mark. "The Hypothetical Imperative?". In: *Australasian Journal of Philosophy* 83(3), 2005, p.357-372.

SHERMAN, Nancy. *Making a Necessity of Virtue*. New York: Cambridge U. Press, 1998.

SULLIVAN, Roger J. *Immanuel Kant's Moral Theory*. New York: Cambridge U. Press, 1989.

TIMMERMAN, Jens. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. New York: Cambridge University Press, 2007.

TIMMONS, Mark. *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. New York: Oxford U. Press, 2002.

WOLFF, Robert Paul. *The Autonomy of Reason*. New York: Harper, 1973.

\_\_\_\_\_. *Kant: A Collection of Critical Essays*. Garden City, New York: Doubleday, 1967.

\_\_\_\_\_. *Kant's Foundations of the Metaphysics of Morals: Text and Commentary*. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1969.

WOOD, Allen. *Kant's Moral Religion*. Ithaca, NY: Cornell U. Press, 1970.

\_\_\_\_\_. *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge U. Press, 1999.

# *Imperativo Categórico: uma bússola para a ação moral – parte I*

Keberson Bresolin<sup>1</sup>

## **Introdução**

O argumento que será defendido neste capítulo é o seguinte: o princípio supremo da moralidade nos fornece uma ajuda fundamental para adequar nossas máximas aos ditames da razão. O objetivo de Kant, diferente do que muitos possam pensar, não é obrigar todos a adotar sua concepção moral ou “catequizar” as pessoas. Ele deixa claro que a boa vontade, conceito que já reside no saudável entendimento natural (*der natürliche gesunde Verstand*), precisa muito mais ser esclarecido do que ensinado (Cf. *GMS*, IV, 397<sup>2</sup>). Encontrar o princípio da moral nos permite conhecer sua possibilidade de fundamentação e aplicação, a fim de que as máximas subjetivas encontrem em sua formulação uma medida do que é ou não moral.

Então, muito mais do que impor seu conceito de moralidade, Kant quer esclarecer qual é seu princípio e como ele se fundamenta para que auxilie nossas decisões morais. Quem não conhece o Imperativo Categórico deixará de ser moral? Ou nunca poderá ser moral? Não. O imperativo é uma bússola (*Compass*) que nos ajuda de maneira fundamental na distinção do que é certo ou não fazer. Entretanto, isso

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

<sup>2</sup> As citações das obras de Kant seguem o modelo internacional da *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken* e são citadas no corpo do texto.

não quer dizer que o agente conhecedor do I.C seja mais moral do que aquele que o desconhece. Segue Kant nesta perspectiva:

No conhecimento moral da razão humana comum (*Erkenntniß der gemeinen Menschenvernunft*<sup>3</sup>), chegamos a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão comum em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos. Seria fácil mostrar aqui como ela, com esta bússola na mão, sabe perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao deve ou o que é contrário a ele. Basta, *sem que como isto lhe ensinemos nada de novo*, que chamemos a sua atenção, como fez Sócrates, para o seu próprio princípio, e que não é preciso nem ciência nem filosofia para que ela saiba o que há de fazer para se ser honrado e bom, mais ainda, para se ser sábio e virtuoso. Podia-se mesmo já presumir antecipadamente que o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e, por conseguinte, saber, é também pertença de cada homem, mesmo o mais comum. E aqui não nos podemos furtar a uma certa admiração ao ver como a capacidade prática de julgar se avanteja tanto à capacidade teórica no entendimento humano comum (*GMS*, IV, 403-4 – grifo nosso).

Desta forma, não necessidade de ensinar moral, mas de esclarecê-la e, ao fazer isso, oferecer um princípio que ajude nosso querer nas escolhas que se lhe apresentam. Deve-se dizer, no entanto, que não fiz apologia para permanecer no conhecimento moral comum, apenas ressalvei que a moralidade kantiana não é catequética e que o imperativo é uma bússola orientadora para o agir. Há uma necessidade, como marca Kant, de passar da razão comum para o conhecimento filosófico, uma vez que a razão comum acaba por cair em uma dialética natural.

---

<sup>3</sup> Prefiro aqui traduzir “*gemein*” como “comum” e não por “vulgar” como às vezes é sugerido pelo fato de vulgar sugerir alguma conotação pejorativa.

Nossa “vontade” é mais bem entendida como arbítrio (*Willkür*)<sup>4</sup> (vontade não perfeita) e, por conseguinte, às vezes, fazemos escolhas em favor de máximas de caráter unicamente subjetivo. Por isso, necessitamos de uma medida prática que nos auxilie a identificar e diferenciar as ações com caráter e valor moral. O imperativo categórico (I.C.) é tal fórmula. Encontrar esta fórmula é tarefa da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS): “a presente fundamentação nada mais é do que a busca e fixação (*Festsetzung*) do princípio supremo da moralidade” (GMS, IV, 392).

Destarte, a razão nos foi dada para exercer influência sobre a nossa *Willkür*, de modo que Kant usa um argumento teleológico para demonstrar o propósito e a função da razão.<sup>5</sup> Em um ser vivo, os órgãos fazem parte de um todo e cumprem uma função. A função que cada órgão desempenha é conveniente e adequado à sua finalidade naturalmente destinada (Cf. GMS, IV, 395). Se a finalidade de um ser – como nós, dotados de razão e arbítrio – fosse a conservação (*Erhaltung*), o bem estar (*Wohlergehen*), numa palavra, a felicidade (*Glückseligkeit*), teria a natureza errado em escolher a razão para executar as suas intenções. Um instinto apurado teria muito mais sucesso em realizar tal finalidade.

No entanto, somos seres dotados de razão. Ela não nos foi dada unicamente como um instrumento para assegurar a obtenção da felicidade. Pelo contrário, assim como um órgão, ela precisa ser

---

<sup>4</sup>Está afirmação é assunto para outro escrito e a tomo como pressuposto baseado no texto mais tardio de Kant, a saber, a Metafísica dos Costumes (MS): “Leis procedem da vontade (*Wille*) e as máximas do arbítrio (*Willkür*). No homem, esta última é um arbítrio livre; a vontade que não é dirigida a nada que ultrapassa a própria lei não pode ser denominada como livre ou não livre, uma vez que não se aplica a ações, mas de imediato à legislação para as máximas das ações (sendo, portanto, a própria razão prática). Portanto, (a vontade) é absolutamente necessária, e ela mesma não está sujeita a nenhum constrangimento (*Nötigung*). Somente o arbítrio pode ser chamado de livre” (MS, VI, 226 – entre parêntese, acréscimo nosso. Tradução nossa). Esta distinção, no entanto, não é clara em todas as obras de Kant, de modo que muitas vezes Kant utiliza o conceito de vontade (*Wille*) com sentido de arbítrio (*Willkür*).

<sup>5</sup> Cf. PATON, H. J. *The Categorical Imperative: a Study in Kant's Moral Philosophy*. New York and Evanston: Harper & Row, 1967, p.44.

adequada ao seu fim, o qual é outro do que a felicidade. Sua verdadeira função é produzir uma boa vontade, não como mero meio para atingir outra intenção, mas boa por si mesma (Cf. *GMS*, IV, 396). Assim, “esta vontade não será o único bem nem o bem total, mas terá de ser o bem supremo e a condição de tudo mais” (*GMS*, IV, 396).

## I. A Boa Vontade

Em uma das mais famosas – e dramáticas<sup>6</sup> – passagens da *GMS*, lemos o seguinte: “neste mundo, e até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma coisa: uma boa vontade (*guter Wille*)” (*GMS*, IV, 393).<sup>7</sup> Segundo Kaulbach, Kant mostra, na *GMS*, logo de saída sua tese de que não há nada de absolutamente e em si mesmo (*an sich selbst*) bom a não ser esta boa vontade. Ela não é somente em si mesma um valor absoluto, mas é igualmente o supremo critério para tudo o que se possa, em algum sentido, classificar como bom<sup>8</sup>.

A qualidade do temperamento (inteligência, sagacidade, imaginação, etc.), os dons da fortuna (poder, riqueza, honra, saúde) e mesmo as qualidades do temperamento (favoráveis à boa vontade como moderação nas emoções e paixões (*Mäßigung in Affecten und*

---

<sup>6</sup> Cf. PATON, H. J. Op. cit., p.34.

<sup>7</sup> Tal afirmação é também encontrada na Reflexão (Rx.) 6890, na qual Kant já enfatiza o fato de que os outros bens são sempre bons sob certas circunstâncias: “Es kann überall nichts an sich selbst schlechthin Gutes sein als ein Guter Wille. Das übrige ist entweder mittelbar gut oder nur unter einer restringierenden Bedingung” (Rx., XIX, 194).

<sup>8</sup> Cf. KAULBACH, F. *Immanuel Kant “Grundlegung der Metaphysik zur Metaphysik der Sitten”*. Interpretation und Kommentar. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. p.17. O comentador ainda assinala: “Dass Kant auf maßgebende Prinzipien wie den guten Willen und die Achtung schon am Beginn zu sprechen kommt, statt zu warten, bis sie sich als Ergebnis der analytischen Methode einstellen, hat seinen Grund darin, dass er nur mit ihrer Hilfe der Charakter des moralischen Bewusstseins von Jedermann zu kennzeichnen vermag. Der Gedankengang bewegt sich so in einem unvermeidlichen Zirkel, insofern das moralische Bewusstsein von Jedermann, von dessen Standpunkt aus der ‘Übergang’ stattfinden soll, durch Prädikate zu kennzeichnen ist, die eigentlich erst am Ergebnis der Analyse zu erkennen sind. Es ist hier nicht vermeiden, die Prädikate antizipieren zu müssen, die später erst aus einen systematischen Begriff zu bringen sind” (KAULBACH, F. Op. cit. p.18).

*Leidenschaften*)), autodomínio (*Selbstbeherrschung*) e calma reflexão (*nüchterne Überlegung*), não são considerados boas absolutamente (Cf. *GMS*, IV, 394). Como destaca Paton – que identifica vontade racional como boa vontade – o bem dessas coisas pode ser bem em alguns aspectos, diferente da boa vontade, a qual é boa em todos os aspectos e relações. Quando os talentos do espírito e os dons da fortuna acompanham uma vontade má, são eles também consequentemente maus e não são maus apenas na produção das consequências, mas na busca de uma maldade adicional no todo do qual eles fazem parte.<sup>9</sup> Quando estas qualidades são encontradas em um bandido, não só o torna mais perigoso, como também mais abominável.

Consequentemente, a boa vontade é a condição de tudo o que se possa considerar bom, de modo que as qualidades do temperamento e os dons da fortuna somente são bons se conduzidos pela boa vontade (Cf. *GMS*, IV, 394). Desta forma, “a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar finalidade proposta, mas tão somente pelo princípio do querer” (*GMS*, IV, 394), ou seja, o querer sob a lei da razão, ou ainda, “a vontade livre, a qual coincide consigo mesma de acordo com as leis universais da liberdade, é uma vontade absolutamente boa”<sup>10</sup>.

A boa vontade não é, de modo algum, determinada por impulsos empíricos, mas possui caráter *a priori*, ou seja, está fundamentada na razão prática pura, de modo que sua bondade não depende de seus resultados, pois mesmo não os produzindo continua sendo boa invariavelmente. Nesta perspectiva, Kant nos diz que, mesmo não produzindo resultados, “ela ficaria brilhando por si mesma como uma

---

<sup>9</sup> Cf. PATON, H. J. *Op. cit.* p.38. Ver também: SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. Kants ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’: ein einführender Kommentar. Paderborn: Schöningh, 2004, p.41-2.

<sup>10</sup> *Rx*, XIX, 240. Como diz Wood, “Every rational will gives law, so the distinction between a good will and bad will can have nothing to do with this objective legislation. It can have to do only with the subjective principles or maxims the will adopts. The good will, therefore, is the will that adopts good maxims, namely, those that accord with objective laws of reason. The bad will is the will that adopts maxims contrary to the law” (WOOD, A. “The good without limitation”. In: HORN, C.; SCHÖNECKER, D (Eds.). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Berlin: De Gruyter, 2006, p.32-3).



joia, como alguma coisa que em si mesma tem seu pleno valor” (*GMS*, IV, 394).

Amerkis afirma haver três possíveis interpretações para a boa vontade, a saber: 1) “*particular intention*”, qualquer propriedade objetiva aparentemente boa (talentos, temperamento ou dons da fortuna) não poderia ser aprovada, em algum contexto, se a vontade (somente ela) – caracterizada por uma particular boa intenção – não puder aprovar em qualquer outro contexto que ela poderia aparecer; 2) “*general capacity*”, nesta visão a boa vontade não é um mero componente de um contexto particular de ação. Quanto ela é vista como um simples componente de uma ação – como na primeira interpretação – não fica claro como Kant lhe dá prioridade sobre os demais. No entanto, quando ela é considerada em *geral*, como uma capacidade das pessoas escolherem livremente, torna-se mais compreensível, porque ela possui um valor especial. Sem tal capacidade para a liberdade, a noção de valor moral seria uma *quimera* ou um *phantom of the brain*. Nesta segunda interpretação, a boa vontade ainda não é qualificada para julgar a bondade do agir porque ela é apenas a *capacidade geral* para usar a nossa liberdade e a moralidade é o resultado do uso adequado de tal liberdade<sup>11</sup>.

A terceira visão é, segundo Ameriks, uma síntese<sup>12</sup> das duas precedentes: “*the whole character*”. O autor é simpático a esta posição, a qual conecta *caráter* e *boa vontade*. Se a boa vontade é equivalente a ter um bom caráter, fazemos melhor justiça a preocupação de bondade em todos os contextos. A boa vontade, vista como um bom caráter, atende, então, a esta preocupação, uma vez que para Kant bom caráter significa um caráter “todo” bom. Este bom, assim como o próprio caráter, não deriva de nada mais. Uma vez que a boa vontade significa

---

<sup>11</sup> Cf. AMERIKS, K. “Kant on the Good Will”. In: HÖFFE, O (Hrsg.). *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010, p.45-53.

<sup>12</sup> “Like the first view, and unlike the second, it has the benefit of offering an interpretation of ‘good will’ that can function as a basis for the moral evaluation of different individuals; and, like the second view, and unlike the first, it offers something that is significant enough to be an immediately plausible candidate for being of special value” (AMERIKS, K. *Op. cit.*, p.54).

o caráter inteiro (*entire*), entendemos porque Kant pensa os outros componentes de uma determinada situação moralmente relevantes somente na medida em que eles se relacionam com este caráter. Esta interpretação é, segundo o comentador, a melhor concepção dada à boa vontade<sup>13</sup>.

A boa vontade não pode, além disso, ser medida pela sua (in)utilidade, muito menos pensá-la em relação com bens condicionados, porque ela é um bem incondicionado, ou seja, a bondade da boa vontade não deriva de outros “bens” e nem mesmo dos fins que tenciona e muito menos ainda pelo sucesso ou fracasso de tais fins<sup>14</sup>. Kant não nega, no entanto, o valor das outras coisas, mas afirma e reafirma que a boa vontade é o supremo e o incondicional bem.

O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera [...]. Pois, todos estes efeitos podiam também ser alcançados por outras causas e não se precisaria, portanto, para tal da vontade de um ser racional, na qual vontade – e só nela – se pode encontrar o bem supremo e incondicionado (*GMS*, IV, 401).

Segundo Kaulbach, há três tipos de “bem”: O primeiro é o *bem em si*, o qual tem a forma da boa vontade; o segundo é o *bem em questão*, ou seja, o bem para uma finalidade, o qual pode ser moralmente independente; o terceiro é aquele bem na perspectiva da boa vontade qualificado como moralmente valioso, ou seja, uma ação executada a partir da boa vontade. Aqui, diz ainda ele, encontra-se a posição absoluta da boa vontade frente a outros “bem’s”, a partir de onde estes “bem’s” condicionados serão avaliados. As virtudes (moderação nas emoções e paixões) só podem ser ditas boas na perspectiva da boa vontade<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. AMERIKS, K. *Op. cit.*, p.54-9.

<sup>14</sup> Nas palavras de Kant: “[...] se antes da lei se admite como fundamento determinante da vontade qualquer objeto sob o nome de bem, e então se deduz dele o princípio prático supremo, este em tal caso redundaria sempre em heteronomia e eliminaria o princípio moral” (*KpV*, V, 109).

<sup>15</sup> Cf. KAULBACH, F. *Op. cit.* p.20-21. O comentador afirma que a concepção kantiana pode classificar-se como perspectivista: “Im Blick auf diese Abhängigkeit der

Na *Rx.* 6890, Kant, depois de considerar novamente sobre os talentos, afirma que as próprias qualidades de um ser supremo são boas, se forem conduzidas pela boa vontade: “Toda a classe de perfeição no ser supremo: eternidade, onipotência, onipresença são em si mesmas sublimes (*erhaben*) e terríveis (*schrecklich*) na medida em que falta uma boa vontade para utilizá-las” (*Rx.*, XIX, 195).

A vontade, então, retira de si mesma, como de uma forma sem matéria, a ideia de valor moral. Portanto, o que é bom sem restrição é a boa vontade. Assim, Kant, diferente dos filósofos que propõem uma ética teleológica, na qual, de modo geral, o fim determina a ação, estabelece o “bem” antes da própria ação. Uma boa vontade é a determinação da razão sobre o agir; este conceito que se encontra no topo do valor das ações “e que constitui a condição de todo o resto, faz-nos encarar o conceito de dever que contém em si o de boa vontade” (*GMS*, IV, 397).

## II. Da Boa Vontade ao Dever

O dever contém em si o conceito de boa vontade porque uma vez realizada a ação por dever, a máxima do arbítrio concordando com a lei da razão, o “resultado” é uma boa vontade, (ou um bom arbítrio<sup>16</sup>). Quando agimos por dever (com valor moral) nosso arbítrio é determinado pela lei e, por conseguinte, fazemos uma ação racional, logo, temos um bom arbítrio. A partir disso, podemos afirmar a primeira proposição da *GMS*, a qual não é claramente posta como as duas seguintes, a saber: *a ação é boa se ela for determinada pelo dever*,

---

moralischen Bewertung von der Perspektive, in die der Wille die von ihm gewählten Zwecke, die Person, Handlungen und auch Erfolge rückt, kann man die praktische Philosophie Kants als perspektivisch kennzeichnen. Demgemäß zeigt auch der vom kategorischen Imperativ vorgeschriebene experimentelle Gedankengang die Züge eines transzendentalen Perspektivismus, wenn dieser Imperativ gebietet, man solle die in Frage kommenden Maximen in der Perspektive der Praktische der Welt entwerfen lässt, in die er sich hineinversetzen muss, um seine Stellung in einem ‘Reich der Zwecke’ begreifen zu können. Diese Welt ist bloß ein ‘Standpunkt’: Ihm ist aber eine Perspektive zuzuordnen, in welcher der Handelnde sich selbst als dieser Welt zugehörig zu verstehen vermag” (KAULBACH, F. *Op. cit.* p.24).

<sup>16</sup> Ver nota 3.

ou ainda, aceitando a formulação de Tugendhat: “uma ação só é moralmente boa, se ela é motivada pelo dever”<sup>17</sup>.

A boa vontade escolhe seus objetivos e aspira a sua realização, os quais são absolutos e o valor de sua ação não é medida pelo êxito que encontra ou alcança, mas pela determinação do querer. Assim, “absoluto” significa a independência das condições, as quais não repousam no “*selbst*” da boa vontade e, pelo fato de tais condições estarem no mundo exterior, jamais estarão sob o controle da vontade, como, por exemplo, o sucesso e o fracasso<sup>18</sup>. A boa vontade é a máxima do arbítrio conformada com a lei moral. Isso, contudo, não é algo dado pronto a nós, mas é algo construído frente a todas as inclinações que facilmente nos assolam. Disso tudo, segue a segunda proposição da *GMS*:

Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada (*GMS*, IV, 399-400).

Agir por dever é, pois, praticar uma ação com valor moral não no propósito a atingir, mas tão somente no princípio moral prático que determina a máxima. As máximas são subjetivas quando elas são consideradas pelo sujeito “como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou leis práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional”<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Tradução da sexta e da sétima lições por Joãozinho Beckenkamp. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p.138.

<sup>18</sup> Cf. KAULBACH, F. *Op. cit.*, p.20.

<sup>19</sup> *KpV*, V, 19. Na *GMS*: “Máxima é o princípio subjetivo da ação e tem de se distinguir do princípio objetivo, quer dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a ignorância ou com suas inclinações), e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, quer dizer um imperativo” (*GMS*, IV,

Consoante Pogge, podemos dizer: a máxima (M) precisa ser triplamente considerada, isto é, um tipo de *circunstância* (S), um tipo de *conduta* (C), e um tipo de fim *material* (E):  $M=[S;C;E]$ . Desta forma, supondo que queremos atingir o objetivo *E* em circunstâncias *S* através da conduta *C*; então, podemos adotar a  $M=[S;C;E]$  somente se *E* fosse possível de ser adotada, quando todos se sentirem livres para adotar  $M^{20}$ .

Deste modo, uma ação por dever não necessita de objetos empíricos para incitá-la a agir, mas “somente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação é abstraída de todos os objetos da faculdade de desejar” (*GMS*, IV, 400). Notamos, assim, que a possibilidade de uma fundamentação moralmente válida somente será possível se ela residir na natureza racional do homem, não fora dele, nem em um sentimento. Desta forma, o valor moral reside no princípio da vontade desvinculada de qualquer influência empírica, pois o “dever é obediência ao princípio, não à determinação pelos fins”<sup>21</sup>. Consequentemente, fica claro que:

Em si o dever nada mais é do que a *restrição* da vontade à condição de uma legislação universal, possível mediante uma máxima admitida, seja qual for o fim deste querer (por conseguinte, também a felicidade); mas aqui abstrair-se-á totalmente de tal objeto e também de cada fim que se possa ter<sup>22</sup>.

Assim, o dever representa, por ordenar incondicionalmente o que deve ser feito, um critério absolutamente necessário para todos os homens. “O dever”, diz Tugendhat, “significa tão somente obrigação

---

420). Sobre a *máxima* ver: SCHWARTZ, M. *Der Begriff der Maxime bei Kant*. Berlin: Lit Verlag, 2006.

<sup>20</sup> Cf. POGGE, T. “The Categorical Imperative”. In: HÖFFE, O (Hrsg.). *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010, p.176).

<sup>21</sup> ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.41.

<sup>22</sup> *Gemein*, IV, 279-280. “*Gemein*” abreviação para a obra “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”.

moral e com ele é intencionado aquele ‘tem de’ que é ligado ao conceito de bom”<sup>23</sup>.

Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse representar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal. Ora, a razão exige-me respeito por tal legislação, da qual em verdade presentemente não vejo em que se funde, mas pelo menos compreendo que é uma apreciação de valor que de longe ultrapassa o de tudo aquilo que a inclinação louva e que necessita das minhas ações por puro respeito perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa *em si*, cujo valor é superior a tudo (*GMS*, IV, 403).

Contudo, pelo fato do homem ser racional e sensível, seu arbítrio não é determinado exclusivamente pela razão, mas sobre suas máximas ainda incidem certas influências que dizem respeito ao prazer e desprazer. Por isso, a ação apresentada com objetivamente necessária é subjetivamente contingente, e a adequação da máxima à lei é representada sob a forma de obrigação. Daí o fato de que a lei moral assume em nós a forma de um imperativo (categórico), pois não há possibilidade de uma vontade santa em um “ser afetado por necessidades e móveis sensíveis” (*KpV*, V, 32).

Como bem demonstra Kaulbach, enquanto em um ser santo, o qual possui uma vontade perfeita, somente a lei moral determina o agir e, por isso, tal ser só pode agir moralmente (Cf. *GMS*, IV, 414), o homem é inclinado por natureza a agir contra sua própria razão prática e a lei dada por ela. Uma vontade perfeita não tem a opção de não ser moral. A subjetividade humana encontra-se em um *Spannungsfeld* entre a lei moral e as inclinações naturais. Assim, pelo modo como a lei se apresenta para nós, o estado de “resistência” de nossa subjetividade precisa ser determinado frente a esta lei. Ela nos dá uma forma, um determinado “como” agir<sup>24</sup>. O homem, então, como ser sensível e

---

<sup>23</sup> TUGENDHAT, E. *Op. cit.*, p.114.

<sup>24</sup> Cf. KAULBACH, F. *Immanuel Kant*. Berlin: New York: de Gruyter, 1982, p.218-9.

racional, chega ao agir moral na conformação de sua máxima à lei, a qual é expressa a nós como um dever pelo I.C. Ele é o caminho por meio do qual a máxima pode ser dita objetiva.

### III. Do Dever ao Imperativo

Os imperativos são, pois, fórmulas que demonstram a relação de leis objetivas do querer à imperfeição subjetiva de um ser racional e “a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se mandamento e a fórmula do mandamento chama-se imperativo” (*GMS*, IV, 413), de modo que todos se exprimem pelo verbo *dever-ser*. Assim, afirma Rohden:

O imperativo contém uma exigência que, como princípio supremo de uma moral, obriga todos os indivíduos a segui-la. Ele contém universalidade e necessidade. Sob esta forma ele é incondicionado. Rejeita todas as determinações externas do sujeito agente, reconhecendo a esse como um possível autodeterminante absoluto<sup>25</sup>.

Os imperativos são fórmulas necessárias para a determinação da ação “segundo o princípio de uma vontade boa” (*GMS*, IV, 414). Dito de outra forma, o mandamento moral é expresso como *um dever ser* que tem a função de assegurar a submissão da máxima subjetiva à lei, possibilitando que se possa chamar a *Willkür* (arbitrio) de boa. Assim, Kant distingue duas espécies de imperativos, o hipotético e o categórico, sendo que este último “pode-se chamar o imperativo da moralidade” (*GMS*, IV, 416).

Embora não tenhamos aqui a pretensão de uma extensiva explanação sobre os imperativos hipotéticos, faremos as considerações necessárias sobre eles, uma vez que eles fazem constantemente parte do agir de seres como nós, ou seja, dotados de um livre arbitrio. Os imperativos hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível, considerada como instrumento para se atingir determinado objetivo. Kant dirá que os imperativos hipotéticos não possuem caráter incondicional, ou seja, a “ação não é ordenada de maneira absoluta,

---

<sup>25</sup> ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981, p.117.

mas somente como meio para outra intenção” (*GMS*, IV, 416).

O imperativo hipotético considera a ação boa em vista de qualquer *intenção* que seja *possível* (*möglich*) ou *real* (*wirklich*). Quando ela é *possível*, ela é considerada um princípio problemático-prático, quando *real* é assertórico-prático. O imperativo da habilidade (*Geschicklichkeit*) é, em última análise, hipotético, sob o princípio problemático, uma vez que o agente não sabe *quando* vai utilizar os talentos e habilidades alcançadas com este imperativo. “Se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão somente o que se tem de fazer para alcançá-la” (*GMS*, IV, 415). Ele é problemático justamente porque não possui uma finalidade nomeada, mas possibilita os meios para um fim possível.

Por sua vez, “o imperativo hipotético que nos representa a necessidade prática da ação como meio para fomentar a felicidade é assertórico” (*GMS*, IV, 415). Ele é assertórico porque aponta o fim, a saber – a felicidade – e a “a *Geschicklichkeit* para a escolha dos meios para atingir o maior bem estar (*Wohlsein*) chama-se *Klugheit*” (*GMS*, IV, 416). Desta forma, é compreensível o fato de Kant chamar o imperativo hipotético problemático de *técnico* e o imperativo hipotético assertórico de *pragmático*<sup>26</sup>. Em comparação, o I.C é nomeado *moral* (Cf. *GMS*, IV, 416).

Nesta mesma perspectiva, Kant afirmará na *KpV*, que os imperativos hipotéticos não “determinam a vontade simplesmente enquanto vontade” (*KpV*, V, 20), mas somente em relação a um fim estabelecido. De modo que ele denominará este de “preceitos práticos e não leis” (*KpV*, V, 20). Tugendhat:

Kant chama imperativos desta espécie de hipotéticos, porque fazer *x* só é racional sob a hipótese de que se queira *y*. Isso leva Kant a conceber a possibilidade de um imperativo da razão sem

---

<sup>26</sup> Aqui também é importante a argumentação de MORITZ, M. *Kants Einteilung der Imperative*. Lund: C.W.K. Gleerup, 1960. Também: BITTNER, R. “Hypothetische Imperative”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* n.34, v.2, 1980.



tal pressuposição. Este teria, por conseguinte, a forma “é bom fazer  $x$ ” = “é racional fazer  $x$ ”, ponto e sem condição<sup>27</sup>.

Este imperativo da razão é chamado por Kant de *categórico*. Diferente dos hipotéticos, o imperativo categórico “não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva” (*GMS*, IV, 416). Ele não é meio para algum fim, mas é fim em si mesmo, de modo que “vale como princípio apodítico prático” (*GMS*, IV, 415). Então, como enfatiza Williams, a diferença entre o imperativo hipotético e o categórico é o *modo* que a razão comanda<sup>28</sup>.

O imperativo deve expressar somente uma lei universal que conforma a máxima da ação ao princípio da vontade representado pela razão, pois a “máxima é o princípio subjetivo da ação e tem de distinguir-se do princípio objetivo, quer dizer da lei prática” (*GMS*, IV, 421). Isto é, “os imperativos valem objetivamente e diferem totalmente das máximas, enquanto proposições fundamentais subjetivas” (*KpV*, V, 20). Desta forma, o imperativo categórico, por ter sua origem *a priori*, ordena incondicionalmente a ação, de modo que a máxima será moralmente boa, quando ela conformar com ele. Quando a máxima da *Willkür* é determinada pela lei, ela ganha, então, igualmente valor subjetivo e objetivo<sup>29</sup>. Deste modo, “as leis práticas referem-se unicamente à vontade, sem consideração do que é realizado através da causalidade da mesma, e pode-se abstrair desta última para as ter como puras” (*KpV*, V, 21).

De fato, muito já se escreveu e discutiu sobre o imperativo categórico, sobre sua tarefa, sua fundamentação e suas diferentes

---

<sup>27</sup> TUGENDHAT, E. *Op. cit.*, p.135.

<sup>28</sup> Cf. WILLIAMS, T. C. *The Concept of the Categorical Imperative: A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1968, p.7.

<sup>29</sup> Cf. HÖFFE, O. “Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* v.31, n.3, 1977, p.357. O mesmo texto foi posteriormente publicado no livro: HÖFFE, O. *Ethik und Politik: Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

formulações. Assim, nossa leitura, no que diz respeito às formulações, se assemelha a leitura de Höffe, qual seja, existe uma formulação principal do I.C. e três subformulações<sup>30</sup>. A fórmula principal é a mais conhecida: “age apenas segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (*GMS*, IV, 421). Já na primeira parte da *GMS*, Kant cita uma formulação parecida, embora não se refira ainda a ela como imperativo categórico, mas como “único princípio da vontade, isto é, devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal”<sup>31</sup>. As três subformulações são, na verdade, “três maneiras que o princípio da moralidade se apresenta” (*GMS*, IV, 436).

Segundo Höffe, a primeira subdivisão diz respeito à forma das máximas e já que o *Dasein* das coisas é visualizado segundo o conceito formal de natureza, diz o imperativo: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (*GMS*, IV, 421). A segunda, ainda consoante Höffe, relaciona-se com a matéria e surge da natureza racional como fim em si mesma: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como meio” (*GMS*, IV, 429). A terceira subfórmula refere-

---

<sup>30</sup> Cf. HÖFFE, O. “Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen”. *Op. cit.* p.355.

<sup>31</sup> *GMS*, IV, 402. Citamos as respectivas formulações da primeira e da segunda parte da *GMS* para visualizar suas selhanças: “ich soll niemals anders verfahren als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden” (*GMS*, IV, 402); “handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde” (*GMS*, IV, 421). Uma possível resposta para o fato de Kant não ter afirmado a primeira citação (IV, 402) como imperativo categórico é a seguinte: o argumento da primeira parte da *GMS* gira em torno da boa vontade e do conceito de dever e trata tão só da “transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico” (*GMS*, IV, 393). Na segunda parte o argumento é outro; Kant parte já da noção de razão prática e associa a noção de “categórico” com a formulação do princípio da moralidade (Cf. WILLIAMS, *Op. cit.* p.1). O comentador afirma enfaticamente que os dois princípios são exatamente os mesmos. Ver também: WILDE, L. H. *Hypothetische und kategorische Imperative: Eine Interpretation zu Kants “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”*: Bonn: Bouvier, 1975, p.71ss.

se à determinação completa de todas as máximas, a saber, “que todas as máximas por legislação própria, devem concordar com a ideia de um reino possível dos fins como um reino da natureza”<sup>32</sup>.

Diferentemente de Höffe, Paton apresenta cinco formulações do I.C<sup>33</sup>. Paton ainda afirma que Kant fala como se houvesse apenas três formulações, mas, na verdade, podemos elencar cinco formulações:

*Fórmula I* ou fórmula da lei universal: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (*GMS*, IV, 421);

*Fórmula Ia* ou a fórmula da lei da natureza: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (*GMS*, IV, 421).

*Fórmula II* ou fórmula do fim em si: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (*GMS*, IV, 429).

*Fórmula III* ou fórmula da autonomia: “Nunca praticar uma ação senão em acordo com a máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer, só de maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” (*GMS*, IV, 434).

---

<sup>32</sup> *GMS*, IV, 436. Cf. HÖFFE, O. “Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen”. *Op. cit.*, p.355-6.

<sup>33</sup> Obviamente não faremos uma exposição minuciosa da obra, bem como de todas as possíveis interpretações do I.C. Nosso interesse é demonstrar simplesmente o I.C. como o critério da moralidade, ou ainda, como o critério da ação boa. Assim, podemos comprovar que a máxima da conduta de permanecer na menoridade não é aceita como um agir moral e livre. Além disso, devemos enfatizar, como faz Paton: nós não podemos extrair proposições teóricas da mera forma da lei. O I.C. é uma proposição prática cujo valor é demonstrado quando ele é ativamente utilizado na vida moral (Cf. PATON, *Op. cit.*, p.137).

*Fórmula IIIa* ou fórmula do reino dos fins: “Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins” (*GMS*, IV, 438)<sup>34</sup>.

Concentramo-nos aqui na *Fórmula I* e *Ia*. Parafraseando o comentador, dizer que a lei moral suprema é *universal* significa que toda lei moral particular deve ser objetiva e impessoal, que ela não pode ser determinada pelo desejo. O I.C. difere-se completamente do imperativo hipotético, porque pode e deve ser aplicado independentemente de desejos e fins particulares. Esta primeira formulação (*Fórmula I*), segundo o comentador, esta mais para o princípio da bondade moral do que para o critério da ação correta<sup>35</sup>.

Para Paton, a segunda formulação (*Ia*) aparece, mais do que a primeira, como um critério da ação moral correta. Para tal, baseia-se na “*Typik*” da *KpV* (V, 67)<sup>36</sup>, na qual Kant afirma que testamos moralmente as máximas quando as colocamos em relação às leis universais da natureza. “Pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosses uma parte” (*KpV*, V, 69).

Assim, se Kant considera a *Fórmula Ia* como útil, ou mesmo como um instrumento prático necessário para a concordância de nossas máximas com a lei moral, há aqui pouco ou nada a se espantar<sup>37</sup>. Já na *GMS*, logo após a citação da *Fórmula Ia*, Kant elenca exemplos, os quais demonstrariam já o valor de critério da *Fórmula Ia*. Então, a *Fórmula I* e *Ia* oferecem juntas um guia para as ações, ou seja, um critério/bússola para o acerto da ação, um critério que pode ser aplicado às circunstâncias particulares<sup>38</sup>. Ou ainda, o I.C. é uma condição

---

<sup>34</sup> Cf. PATON, *Op. cit.*, p.129.

<sup>35</sup> Cf. PATON, *Op. cit.*, p.133-4

<sup>36</sup> Ver também: PATON, *Op. cit.*, p.157-164.

<sup>37</sup> Cf. PATON, *Op. cit.*, p.147.

<sup>38</sup> Para uma crítica a esta concepção, ver: POTTER, N.; LINCOLN, J. “Paton on the Application of the Categorical Imperative”. In: *Kant-Studien* n.64, v.3, 1973, p.411-422.

competente, necessária e suficiente para a permissibilidade de máximas de seres como nós, dotados de livre arbítrio<sup>39</sup>, o qual pode ser afetado por influências estrangeira.

Sob a interpretação de Höffe<sup>40</sup>, as quatro formas do I.C. possuem um valor equivalente. De fato, a razão prática brilha por meio do I.C. sobre o arbítrio como uma necessidade prática *a priori*<sup>41</sup>. Tal imperativo declara, então, uma prescritividade à máxima para que a mesma se torne uma lei objetiva. Então, por exemplo, “devo tornar-me esclarecido” é uma máxima com valor universal, enquanto que a máxima contrária “devo continuar a ser menor (*Unmündigkeit*)”, não é aprovada em uma possível legislação universal e revela uma influência clara da faculdade apetitiva sob o arbítrio. Por isso, o indivíduo também não pode abrir uma exceção para si para permanecer menor, isto é, ele poderia dizer: “Eu quero que a humanidade seja esclarecida, mas eu não quero fazer isso”. Esta exceção do seu querer, patologicamente afetado, não pode tornar-se uma lei universal. Desta forma, ele deve se esclarecer. “Tu deves. Pergunte o porquê do *deves* e a razão prática responde: o dever é *Selbstzweck*”<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> POGGE, *Op. cit.*, p.172.

<sup>40</sup> Cf. HÖFFE, O. “Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen”. *Op.cit.* p.356. Próximo da interpretação de Höffe, encontramos Duncan, o qual também endossa uma fórmula geral do I.C e três fórmulas subsidiárias. A fórmula geral e as duas primeiras subsidiárias são idênticas àquelas apresentadas por Höffe. A terceira fórmula subsidiária é elencada por ele como a seguinte: “daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer da ideia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal” (*GMS*, IV, 431) (Cf. DUNCAN, A. R. C. *Practical Reason and Morality: a Study of Immanuel Kant's Foundation for the Metaphysics of Morals*. London: Thomas Nelson, 1957, p.173). Além disso, o comentador faz críticas diretas à interpretação de Paton. Ver, por exemplo: DUNCAN, A. R. C. *Op. cit.* p.xii. Sobre isso Paton escreveu um artigo, no qual discute as respectivas interpretações: PATON, H. J. “The Aim and Structure of Kant's Grundlegung”. In: *The Philosophical Quarterly*. v.8, n.31, 1958, p.112-130.

<sup>41</sup> Cf. *KpV*, V, 31.

<sup>42</sup> KAULBACH. *Immanuel Kant. Op. cit.*, p.223.

De acordo ainda com o exemplo supracitado, ante a *aprioristicidade* do I.C., o indivíduo é incondicionalmente obrigado a sair da menoridade culpada e adotar a perspectiva da maioridade, ou seja, servir-se de sua própria razão. Logo: “temos que poder querer que uma máxima de nossa ação se transforme em lei universal, é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral” (*GMS*, IV, 424).

De acordo com a obra *Sobre a pedagogia* (1803), não nascemos nem bom, nem mau, ou seja, não somos morais por natureza (Cf. *Pädag.*, IX, 492). Nós precisamos, desta forma, sob a necessidade objetiva do I.C., *nos fazermos morais*. Nesta esteira, a autonomia da vontade é a propriedade da vontade, pela qual ela é a lei para si mesma, logo, a autonomia é o princípio supremo da moralidade (Cf. *GMS*, IV, 440). “O princípio da autonomia é: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente no querer mesmo, como querer mesmo” (*GMS*, IV, 440). E um pouco antes do fragmento acima citado, Kant define moralidade.

A moralidade é, pois, a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas. A ação que possa concordar com a autonomia da vontade é permitida (*erlaubt*); a que com ela não concorde é proibida (*unerlaubt*) (*GMS*, IV, 439).

Por conseguinte, a máxima do arbítrio, sob influências estranhas, é moralmente proibida. Ela lesa a capacidade do arbítrio de ser por si mesmo autônomo, ou ainda, nega a possibilidade de o chamarmos de livre. Desta forma, ainda seguindo o exemplo supracitado, a passagem da menoridade para a maioridade adquire caráter de imperativo categórico. A menoridade é uma máxima unicamente subjetiva. Desta forma, aquele que opta unicamente por máximas subjetivas, de caráter contingencial e exteriormente motivadas, perde, digamos assim, a dignidade de ser visto como *Endzweck*. Neste sentido, pensando na ideia de reino dos fins, ou a Fórmula IIIa de Paton, em que tudo possui algum *valor* ou alguma *dignidade*, Kant assevera veemente: “aquilo que constitui a condição graças a qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é, *um preço*, mas

um valor íntimo, isto é, *dignidade*” (*GMS*, IV 434-5). E, logo em seguida ele conclui com a assertiva:

Ora, a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto, a moralidade e a humanidade enquanto capaz de moralidade são as únicas coisas que têm dignidade (*GMS*, IV, 434).

O I.C. mostra-se, assim, um “instrumento” fundamental, uma bússola para auxiliar a deliberação correta. Por meio dele, é possível “medir” as máximas que possuem ou não valor moral, permitindo ao agente claramente verificar o que deve e o que não deve fazer. Desta maneira, para seres como nós, dotados de livre arbítrio e razão, o I.C. apresenta-se como uma obrigação, uma vez que a relação de nosso arbítrio com a lei moral não é analítica, no sentido de nosso arbítrio não ser determinado imediatamente pela lei moral, como no caso da vontade perfeita. Assim, ele se apresente como um instrumento fundamental para a valoração moral de nossas máximas.

## Referências:

AMERIKS, K. “Kant on the Good Will”. In: HÖFFE, O (Hrsg.). *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: Ein kooperativer Kommentar. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.

BITTNER, R. “Hypothetische Imperative”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n.34, v.2, 1980.

DUNCAN, A. R. C. *Practical Reason and Morality*: a Study of Immanuel Kant’s *Foundation for the Metaphysics of Morals*. London: Thomas Nelson, 1957.

HÖFFE, O. “Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v.31, n.3. 1977.

KANT, I. “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática” (trad.: Artur Morão). In: KANT, I. *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995, p.57-102.

\_\_\_\_\_. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Bände und Verknüpfungen den Inhaltsverzeichnissen. Disponível em: <<http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>>.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática* (trad.: Valério Rohden). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes* (trad.: Paulo Quintela). Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. *Sobre a pedagogia* (trad.: Francisco Cook Fontanella). 3.ed. Piracicaba, SP: UNIMEP, 2002.

KAULBACH, F. *Immanuel Kant “Grundlegung der Metaphysik zur Metaphysik der Sitten”*: Interpretation und Kommentar. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

\_\_\_\_\_. *Immanuel Kant*. Berlin: New York: de Gruyter, 1982.

MORITZ, M. *Kants Einteilung der Imperative*. Lund: C.W.K, Gleerup, 1960.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative: a Study in Kant’s Moral Philosophy*. New York and Evanston: Harper & Row, 1967.

POGGE, T. “The Categorical Imperative”. In: HÖFFE, O (Hrsg.). *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.



POTTER, N.; LINCOLN, J. "Paton on the Application of the Categorical Imperative". In: *Kant-Studien* n.64, v.3. 1973.

ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten': ein einführender Kommentar. Paderborn: Schöningh, 2004.

SCHWARTZ, M. *Der Begriff der Maxime bei Kant*. Berlin: Lit Verlag, 2006.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética* (trad.: sexta e sétima lições: Joãozinho Beckenkamp). Petrópolis: Vozes, 1997.

WILDE, L. H. *Hypothetische und kategorische Imperative*. Eine Interpretation zu Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Bonn: Bouvier, 1975.

WILLIAMS, T. C. *The Concept of the Categorical Imperative*. A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory. Oxford: Clarendon Press, 1968.

WOOD, A. "The good without limitation". In: HORN, C.; SCHÖNECKER, D (Eds.). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Berlin: De Gruyter, 2006.

ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.



# *Imperativo Categórico e sua Fundamentação - parte II*

Keberson Bresolin<sup>1</sup>

## **Introdução**

No artigo precedente, *Imperativo categórico: uma bússola para a ação moral - Parte I*, argumentei que o Imperativo Categórico (I.C.) é um “instrumento” fundamental para a nossa própria construção moral. Ele é o princípio supremo da moralidade e apresenta-se para nós como um dever. Desta forma, ele apresenta-se para nosso arbítrio como uma necessidade prática, uma vez que não somos automaticamente morais, isto é, não possuímos uma vontade perfeita, a qual possui uma relação analítica com a lei moral.

Nesta esteira, pretende-se, neste capítulo, demonstrar como o I.C. pode ser fundamentado, ou seja, qual é a base que o sustenta e que não o faz uma mera quimera. Desta forma, a argumentação parte da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) e segue em direção à *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV). Analisar-se-á, então, respectivamente a terceira seção da GMS, intitulada *Transição da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura* e o famoso – mas não por isso menos problemático – Fato da Razão (*Faktum der Vernunft*), o qual Kant traz como elemento inovador, no que diz respeito à fundamentação moral, na KpV.

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

## I. Como é Possível o Imperativo Categórico?

Como mencionado, falamos, então, do I.C, mas ainda não auscultamos como ele é possível<sup>2</sup>. Esta tarefa é difícil, diz previamente Kant. Isso ocorre porque, diferente dos imperativos hipotéticos, os quais são juízos analíticos (Cf. *GMS*, IV, 420), o imperativo categórico é um juízo sintético *a priori*. Ele possui o caráter de lei, enquanto os imperativos hipotéticos jamais podem ser ditos leis. Então, uma proposição sintética prática *a priori* significa:

Se pensar um imperativo categórico, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei, e não contendo nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária (*GMS*, IV, 420-1).

Na seção II da *GMS* Kant demonstra o princípio fundamental da moralidade e argumenta que o I.C. é derivado por análise de um conceito geral de um ser racional, que possui uma *Willkür* (arbítrio). Na seção III, uma das partes mais controversas e, por vezes, obscuras da filosofia crítica, Kant supõe fazer uma “crítica do sujeito, isto é, da razão prática pura” (*GMS*, IV, 440), a qual prova(ria) o I.C., como o princípio da moralidade – necessário e universal – como uma proposição sintética *a priori*<sup>3</sup>. Para esta tarefa, o filósofo diz valer-se do

---

<sup>2</sup> Segundo Schönecker e Wood, agrega-se a pergunta: Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? existem três outras perguntas: “Warum gilt der KI? Wie ist Freiheit sinnvoll denkbar, und warum dürfen wir uns für frei halten? Wie kann reine Vernunft ein Interesse am moralischen Gesetz bewirken?” (SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. W. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein einführender Kommentar*. Paderborn: Schöningh, 2004, p.171).

<sup>3</sup> Cf. GUYER, P. “Problems with Freedom: Kant’s Argument in Groundwork III and its Subsequent Emendation”. In: TIMMERMANN, J. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p.177. A tese de Guyer soa assim: “my thesis here is that the ‘critique of the subject’ that is supposed to provide this proof is a metaphysical argument depending upon a

método sintético e não mais do analítico, como havia procedido nas duas primeiras seções (*GMS*, IV, 392), resultando daí, então, a dedução<sup>4</sup> do imperativo categórico.

À pergunta, pois: como é possível um imperativo categórico? Pode, sem dúvida, responder-se na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer a ideia da liberdade, e igualmente na medida em que se pode aperceber a necessidade deste pressuposto, que para o uso prático da razão (*praktischen Gebrauche der Vernunft*), isto é, para a convicção, da validade deste imperativo, e, portanto, também da lei moral, é suficiente; mas como seja possível este pressuposto mesmo, isto é, o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão humana. Mas, pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a consequência necessária é a autonomia desta vontade como a condição formal que é a única sob a qual ela pode ser determinada. Não é somente muito possível (*möglich*) pressupor esta liberdade da vontade, mas é também necessário (*notwendig*), sem outra condição, para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão, por conseguinte, de uma vontade (distinta dos desejos), admiti-la praticamente, isto é, na ideia, como condição de todas as suas ações voluntárias (*GMS*, IV, 461).

Logo de saída, a seção III apresenta o conceito negativo e positivo de liberdade. Sabemos, pois, que a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos e que o conceito de causalidade traz consigo a ideia de leis. Por conseguinte, nós pensamos sempre nestas leis como causa e efeito. A liberdade, no entanto, a qual é uma propriedade da vontade, embora não segundo leis naturais, também possui leis, ainda que de

---

claim about our real, 'noumenal selves', not a further analysis of the concept of agency, as it is often represented in recent literature, that would yield merely another analytical statement of the content of the categorical imperative (GUYER. *Op. cit.*, p.177).

<sup>4</sup> Como já dito, a seção III da *GMS* é uma das partes mais controversas da filosofia kantiana, de modo que, sobre a dedução afirma Allison: "In fact, it is not clear whether the deduction is of the moral law, the categorical imperative, freedom, all three; or even whether it can be properly characterized as a 'deduction' at all". (ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990, p.214).

uma espécie particular, uma vez que de outro modo a vontade livre seria uma quimera (Cf. *GMS*, VI, 446). Simplificando, liberdade positiva é autonomia<sup>5</sup>.

Nesta medida, ao afirmar que o arbítrio encontra em si mesmo uma lei que o determina, afirma-se que a máxima é o objeto da lei universal. Logo,

Vontade livre e vontade submetida à lei morais são uma e a mesma coisa. Se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise de seu conceito. Entretanto, este princípio continua a ser uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal; pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar aquela propriedade da máxima (*GMS*, IV, 447).

Em seguida, Kant afirma que o conceito de liberdade positiva cria este terceiro elemento (Cf. *GMS*, IV, 447), o qual no momento é ainda misterioso e somente adiante será identificado como a ideia de um mundo inteligível. Antes de explicitar tal ideia, ele afirma que o conceito positivo de liberdade e, conseqüentemente, o de lei moral precisam ser atribuídos a todos os seres racionais dotados de vontade. Como a lei moral aplica-se a nós enquanto seres racionais e como é suposto que ela deriva-se da propriedade da vontade, então, é necessário mostrar que a liberdade deve ser pressuposta como uma propriedade universal de todos os seres racionais (*GMS*, IV, 447-8). O que não se pode deixar de notar é que a liberdade é entendida como a *ideia de liberdade*.

Na sequência da arguição, Kant fala de um círculo, a saber, nos consideramos como “livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos às leis morais na ordem dos fins, e depois

---

<sup>5</sup> Não há problemas aqui em defender a tese da reciprocidade de Allison, a saber, a liberdade da vontade não é apenas uma necessidade, mas também uma condição necessária para a lei moral. Moralidade e liberdade são, pois, conceitos recíprocos (ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom. Op. cit.*, p.201). Ver também Cap. 11 e 12.

pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade” (*GMS*, IV, 450). Pelo fato de a liberdade e a legislação da própria vontade serem ambas autonomia, não há possibilidade de se esclarecer uma por meio da outra ou, como Paton coloca, “dizemos que somos livres porque estamos sujeitos ao I.C.; e passamos, então, a dizer que nós devemos estar sujeitos ao I.C. porque somos livres”<sup>6</sup>.

Kant propõe a seguinte saída: “procurar se, quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não adotamos outro ponto de vista do que quando nos representamos nós mesmos segundo as nossas ações” (*GMS*, IV, 450). Daí resulta, então, a pressuposição necessária de considerar a realidade a partir de dois pontos de vista, que não é autocontraditória, nem excluída pela experiência. Desta forma, a partir de um ponto de vista tal, podemos nos considerar como pertencentes a um mundo inteligível e, assim, livre. Porém, a partir de outro ponto de vista consideramos nossas ações como pertencendo ao mundo da natureza<sup>7</sup>. Disso segue, então,

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível é liberdade. Ora, à lei da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia, e a este o princípio universal da

---

<sup>6</sup> PATON, H. J. *The Categorical Imperative: a Study in Kant's Moral Philosophy*. New York and Evanston: Harper & Row, 1967, p.224.

<sup>7</sup> Segunda a leitura perspectivista de Kaulbach: “Dieser Vorschlag Kants, einen Dialog der menschlichen Willens mit sich selbst zwischen seinen reinen und seinem empirischen Standpunkt anzunehmen, steht mit dem Prinzip des praktischen Perspektivismus in Einklang. Jedem der von Kant genannten ‘Standpunkt’ ist nämlich eine Perspektive zuzuordnen, so dass der Wille sich einerseits der ‘reinen’, andererseits der ‘empirischen’ Perspektive bedient, um sich mit sich selbst auseinanderzusetzen. So kommt dem Denken in der Gesetzgebers in den Blick, während sich in der Perspektive des empirischen Standpunktes ergibt, dass der Wille auch den heteronomen Motiven ausgesetzt ist” (KAULBACH, F. *Immanuel Kant ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’*. Interpretation und Kommentar. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, p.131).

moralidade, o qual na ideia está na base de todas as ações de seres racionais como a lei natural está na base de todos os fenômenos (*GMS*, IV, 453-4).

Kant acredita superar, assim, aquele suposto argumento circular<sup>8</sup>, porque quando nos pensamos livres, ultrapassamos o mundo fenomênico e nos transpomos para o mundo inteligível como membro dele. Reconhecemos, assim, a autonomia da vontade, juntamente com a moralidade, sua consequência. Mas, pelo fato da lei apresentar-se a nós como uma obrigação, nós a consideramos como pertencentes ao mundo fenomênico e, ao mesmo tempo, também ao mundo inteligível. O argumento mostra-se agora, como pretende Kant, dedutivo e supera aquele círculo acima apresentado.

Seguindo o argumento da *GMS* 453: devo me reconhecer como pertencendo ao mundo sensível e também devo me reconhecer como inteligência, sujeito de uma lei do mundo inteligível, isto é, da lei da razão, a qual contém na ideia da liberdade a lei do mundo inteligível. Esta lei é idêntica ao princípio da autonomia e, se eu fosse apenas membro do mundo inteligível, todas as minhas ações concordariam necessariamente com tal lei. Entretanto, também sou membro do mundo fenomênico, sensível e, por isso, sou afetado por desejos e inclinações. Disso segue necessariamente que devo considerar o princípio da autonomia como um imperativo para mim e devo considerar as ações que estejam de acordo com este princípio prático<sup>9</sup>.

Assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível, pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações seriam sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo

---

<sup>8</sup> Sobre especificamente *der Zirkel* ver: BRANDT, R. "Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*". In: OBERER, F.; SEEL, G (Hrsg.). *Kant: Analysen-Probleme-Kritik*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988, p.169-191.

<sup>9</sup> Cf. PATON, H. J. *The Categorical Imperative: a Study in Kant's Moral Philosophy*. *Op.cit.*, p.243.



tempo me vejo como mentor do mundo sensível, essas minhas ações devem ser conformes a essa autonomia. Este dever categórico (*kategorisches Sollen*) representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade, afetada por apetites sensíveis, sobrevém ainda à ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão (*GMS*, IV, 454).

É impossível, então, a razão tirar do mundo inteligível um objeto da vontade, pois ultrapassaria os seus limites e, por conseguinte, ela apenas pensa em tal mundo. Ele é “apenas um ponto de vista (*Standpunkt*) que a razão se vê forçada (*genötigt*) a tomar fora dos fenômenos para se pensar a si mesma como prática (*GMS*, IV, 458). O’Neill marca considerações importantes sobre o mundo inteligível. Segundo ela, ele não é uma realidade transcendente. Para afirmar tal argumento, a comentadora resgata a preposição que o núcleo do idealismo transcendental é a negação de que o mundo sensível é ou revela uma realidade transcendente. A natureza é “a soma de todos os fenômenos” (*KrV*, III, 126) e “os fenômenos não existem em si mesmos” (*KrV*, III, 127). Além disso, O’Neill enfatiza ainda que é uma ilusão tentar realizar uma distinção ontológica entre mundo sensível e inteligível, pois a dualidade de perspectivas somente reflete uma necessidade subjetiva – uma compulsão psicológica. Estas duas perspectivas são tomadas pela incapacidade da razão humana de formar uma imagem completa de objetos<sup>10</sup>. Ela conclui ainda que, “a metáfora do mundo inteligível sinaliza a finitude e não a transcendência da razão humana”<sup>11</sup>.

Para concluir, então, expomos o argumento de forma objetiva, como propõe McCarthy:

1. Todo o ser racional é livre se, e somente se, ele é autônomo;
2. Todo o ser racional com uma vontade deve considerar-se

---

<sup>10</sup> Cf. O’NEILL, O. “Reason and Autonomy in *Grundlegung III*”. In: HÖFFE, O (Hrsg.). *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: Ein kooperativer Kommentar. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010, p.292s.

<sup>11</sup> O’NEILL, O. *Op. cit.*, p.293.

como livre; **3.** Todo o ser racional, o qual considera sua vontade como livre, deve considerar sua vontade como sujeita às leis do mundo inteligível, e, assim, ao princípio da moralidade; **4.** Todo o ser sensível e racional deve, além de considerar sua vontade como sujeita às leis do mundo inteligível, também considerar sua vontade como sujeita às leis do mundo sensível; [...] **5.** Portanto, todo ser sensível e racional deve considerar sua vontade como sujeita, ao mesmo tempo, às leis do mundo inteligível e do mundo sensível. **6.** As leis do mundo inteligível constituem o fundamento do mundo sensível; [...] **7.** Portanto, todo ser racional e sensível deve considerar sua vontade – na medida em que pertence ao mundo sensível – como sujeita às leis do mundo inteligível; [...] **8.** Portanto, todo ser racional e sensível deve considerar sua vontade – na medida em que pertence ao mundo sensível – como sujeita a necessitação, a qual o imperativo categórico expressa; [...] **9.** Logo, todo ser sensível (imperfeito) e racional é sujeito (de um ponto de vista prático, e assim é realmente sujeito) à necessitação, a qual o imperativo categórico expressa<sup>12</sup>.

Este quadro demonstra bem a tentativa kantiana de dedução do princípio supremo da moralidade. Além do mais, para considerar uma ação livre, autônoma, nós, seres inteligíveis e sensíveis, precisamos nos submeter à necessitação prática do I.C., o qual expressa a nossa natureza racional. Por isso, a máxima da menoridade jamais será considerada uma lei prática. Assim, como já expressamos, endossar a máxima da menoridade acarreta o fato de submeter, de certa forma, a vida, em todas as suas “faces”, à conduta de fatores estrangeiros. Em outras palavras, ser menor é optar por não escolher, escolher não determinar-se, assim “escolher não escolher” é uma lesão à faculdade da vontade de dar a si mesma a lei.

## II. A Fundamentação por meio do Fato da Razão (*Faktum Der Vernunft*)

Kant não procede da mesma forma na *KpV*, como fez na *GMS*,

---

<sup>12</sup> McCARTHY, M. H. “Kant’s Rejection of the Argument of Groundwork III. In: *Kant-Studien* v.2, n.73, 1982, p.179s.

para autenticar e validar a lei moral<sup>13</sup>. Ele introduz um conceito novo, a saber, *das Faktum der Vernunft*, o qual gera, entre tantas, a seguinte polêmica: Kant teria ou não abandonado o modelo de argumento encontrado na terceira seção da *GMS*. Consoante Henrich, Kant adotou a doutrina do *Faktum der Vernunft* depois de não conseguir mais deduzir a lei moral, quer dizer, depois de esgotadas as tentativas. Nesta doutrina da facticidade, o filósofo encontrou a pedra de toque para a fundamentação de sua filosofia moral<sup>14</sup>. Além disso, a doutrina do *Faktum der Vernunft* apresenta-se ainda como a parte mais obscura da *KpV*<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> É importante aqui o seguinte comentário de Höffe ao se ler a *KpV*: “Wer von der Grundlegung kommt, wird überrascht, dass deren Hauptbegriff, der kategorische Imperativ, in der zweiten Kritik fast keine Rolle spielt. Die erste wichtigere Stelle (vorher aber schon 21, 8), §7 hilft, diesen Umstand zu erklären: Kant setzt die kategorischen Imperative mit den praktischen Gesetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen) gleich, so dass der Sache nach der kategorische Imperativ von Anfang an, seit dem ersten Satz der ‘Analytik’, gegenwärtig ist. Dazu kommt, dass Kant den für den kategorischen Imperativ vorausgesetzten Begriff der Pflicht in der Grundlegung schon zu Beginn (IV 397), in der zweiten Kritik aber erst spät, im dritten und letzten Hauptstück der ‘Analytik’, einführt. Schon in der Anmerkung zu §§ 5 und 7 deutet Kant an, was er in der Anmerkung zum ‘Grundgesetz’ und einer weiteren Anmerkung zur ‘Folgerung’ aus dem Grundgesetz des näheren ausführt: jenes schwierige Lehrstück, das den sechsten Beweisschritt ausmacht: das Faktum der Vernunft” (HÖFFE, O. “Einführung in die *Kritik der praktischen Vernunft*”. In: HÖFFE, O (Hrsg.). *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2002, p.9s).

<sup>14</sup> Cf. HEINRICH, D. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”. In: PRAUSS, G (Hrsg.). *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973, p.239-251.

<sup>15</sup> Cf. BECK, L. W. “Das Faktum der Vernunft”. In: *Kant-Studien*. v.52, 1960/1961, p.272. Sobre a obscuridade do *Faktum der Vernunft* já enfatizara Schopenhauer: “Mehr und mehr also erscheint in der Kantischen Schule die praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ als eine hyperphysische Tatsache, als ein Delphischer Tempel im menschlichen Gemüt, aus dessen finsternen Heiligtum Orakelsprüche, zwar leider nicht was geschehen wird, aber doch was geschehen soll, untrüglich verkündigen. Diese ein Mal angenommen, oder vielmehr erschlichene und ertrotzte Unmittelbarkeit der praktischen Vernunft wurde späterhin leider auch auf die Theoretische übertragen; zumal da Kant selbst oft gesagt hatte, dass beide doch nur Eine und dieselbe Vernunft

Kant afirmará na *KpV* a realidade prática da razão. Assim, a possibilidade lógica da liberdade, enquanto liberdade transcendental converteu-se agora em liberdade *real*, isto é, liberdade prática. Disso resulta que a “a razão pura prática é a faculdade de fornecer uma condição incondicionada para a ação voluntária, a qual é uma lei que exige uma obediência direta sem um ‘*quid pro qua*’”<sup>16</sup>.

A razão prática obtém agora por si mesma e sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa, realidade para um objeto suprasensível da categoria de causalidade, a saber, a liberdade (embora só como conceito prático, também só para o uso prático), portanto, confirma mediante um *factum* o que meramente podia ser pensado (*KpV*, V, 6).

Na *Anmerkung* §6 da *KpV*, Kant assinala: embora liberdade e lei moral referem-se reciprocamente, não podemos começar “conhecendo” a liberdade, pois não possuímos nenhuma intuição dela. Só podemos começar, por conseguinte, com a lei moral, pois, dela “nos tornamos imediatamente conscientes” (*KpV*, V, 30). Kant, diferente da *GMS*, oferecerá aqui um argumento de cunho “cognitivista”<sup>17</sup> prático, a partir

---

seien. Denn nachdem en Mal zugestanden war, dass es in Hinsicht auf das Praktische eine *ex tripode* (vom Dreifluss der Seherin aus) diktierende Vernunft gebe, so lag der Schritt sehr nahe, ihrer Schwester, ja, eigentlich sogar Konsubstanzialin (Wesensgleichen), der theoretischen Vernunft, den selben Vorzug einzuräumen, und sie für ebenso reichsunmittelbar wie jene zu erklären, wovon der Vorteil so unermesslich wie augenfällig war. Nur strömten alle Philosophaster und Phantasten, den Atheistendenunzianten F. H. Jakobi an der Spitze, nach diesem ihnen unerwartet aufgegangenen Pförtlein hin, um ihre Sächelchen zu Markte zu bringen, oder um von den alten Erbstücken, welche Kants Lehre zu zermalmen drohte, wenigstens das Liebste zu retten” (SCHOPENHAUER, A. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Hamburg: Felix Meiner, 1979, p.44).

<sup>16</sup> Cf. BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critical of Practical Reason*. *Op. cit.*, p.41. Disso resulta: uma vontade para ser boa não se ocupa com o fim da ação, mas apenas com a intenção. Faço X porque possuo uma vontade determinada por uma lei *a priori* que manda fazer X, simplesmente porque fazer X é racional.

<sup>17</sup> ALMEIDA, G. A. “Kant e o ‘fato da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?”. *Studia kantiana* v.1, n.1, 1999, p.80.

do qual poderá deduzir e explicar a liberdade da vontade<sup>18</sup>. Este argumento representa a própria constituição da razão prática, a qual permite a consciência da lei moral mediante um distinto *Faktum*, a saber, *das Faktum der Vernunft*<sup>19</sup>. “Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental *ein Faktum der Vernunft*, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecessores da razão” (*KpV*, V, 31).

Todavia, as interpretações sobre tal *Faktum* não são convergentes, pelo contrário, geram mais discussão do que propriamente consenso. Segundo Almeida, Kant teria fracassado na tentativa da dedução da liberdade na *GMS*. Ele mesmo sabia disso, uma vez que “reconhece, na *KpV*, a impossibilidade de ‘inferir por raciocínios subteis’ a consciência da lei moral da consciência da liberdade como um ‘dado anterior da razão’”<sup>20</sup>. Há um abandono, portanto, da perspectiva dedutivista para a instauração de um *Faktum* que dá acesso direito à consciência da lei moral. Ainda consoante Almeida, entre um decisionismo e um cognitivismo, “o cognitivismo é a maneira mais simples e direita para o conhecimento da lei moral como um fato da razão que prescinde de toda dedução”<sup>21</sup>. Allison, por sua vez, enfatiza que o *Faktum der Vernunft* representa um avanço genuíno a concepção moral kantiana e oferece a melhor estratégia para a autenticação da lei moral, além de

---

<sup>18</sup> Não podemos esquecer aqui: Kant introduz na *KpV* a concepção de conhecimento prático, o qual é uma alternativa ao conhecimento teórico (Cf. *KpV*, V, 16).

<sup>19</sup> Rohden ao traduzir a *KpV* para o português marca que o termo *Faktum* não é originalmente de Kant, mas foi uma forma que posteriormente se tornou usual. O termo que Kant utiliza vem do latim *factum*. Com o passar dos anos adotou-se o termo *Faktum*, o qual corresponde a um termo usual da língua alemã (KANT, I. *Crítica da razão prática* (trad.: Valerio Rohden). São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.10. Nota:8).

<sup>20</sup> ALMEIDA, G. A. *Op. cit.*, p.56.

<sup>21</sup> ALMEIDA, G. A. *Op. cit.*, p.80. A concepção cognitivista “explica de maneira mais simples possível o que dá a Kant o direito de apresentar nosso conhecimento da lei moral como fato da razão, que prescinde de toda a prova e, particularmente, esse gênero de prova que Kant chama de ‘dedução’. Com efeito, nessa concepção, o fato da razão nada mais é, em última análise, do que a consciência contingente de uma verdade analítica: a consciência, que um agente imperfeitamente racional tem, mas poderia não ter, da necessidade de um determinado modo de agir para todo ser racional enquanto tal” (ALMEIDA, G. A. *Op. cit.*, p.80).

estabelecer a realidade transcendental da lei moral<sup>22</sup>.

Dito isso, Beck, por sua vez, ao analisar o *Faktum der Vernunft*, faz uma importante distinção, qual seja, entre o fato *para* (*fôr*) a razão que é conhecido como objeto pela razão e o fato *da* (*of*) razão. Beck tende a aceitar a segunda concepção (*fact of pure reason*), uma vez que a primeira (*fact for pure reason*) traria consigo a pretensão da razão “conhecer” um fato sem uma intuição sensível correspondente, o que não levaria em consideração os limites dados pela *Kritik der reinen Vernunft*. Sendo assim, “fatos são dados para a razão somente pela e através da intuição. Caso houvesse algum fato ‘para’ a razão pura, seria apenas um fato ‘como se fosse’”<sup>23</sup>. Desta maneira, a ‘singularidade’ deste fato gera suspeitas, uma vez que o “fato para” não seria sensível e, por isso, apreendido mediante uma espécie de *insight*. Por outro lado, o fato *da* (*fact of*) razão relaciona-se com a constatação de que a razão pura pode ser efetivamente prática. Assim, a razão poderia, a partir de si mesma, determinar a ação<sup>24</sup>.

Ainda segundo Beck, é fundamental entender o seguinte: em qualquer arbítrio existe um princípio puramente racional e, se a razão pura é prática, ela deve mostrar a realidade de seus conceitos na ação. Desta forma, somente a lei moral, a qual é dada pela própria razão para a própria razão, pode ser conhecida *a priori* pela razão e pode ser um fato para (*fact fôr*) a razão pura<sup>25</sup>. Assim, “a lei moral expressa nada mais do que a autonomia da razão; ela é o fato para (*fact fôr*) a razão

---

<sup>22</sup> Cf. ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. *Op. cit.*, p.230. Ameriks endossa também que Kant abandonara o projeto da seção III da GMS: “Instead of a solution to earlier charge of a circularity in the deduction, the original project of a deduction is in effect given up. And in the place of ambitious but understandable attempts at a strict deduction Kant has fallen back into the invocation of an alleged a priori fact of practical reason” (AMERIKS, K. “Kant’s Deduction of Freedom and Morality”. In: *Journal of the History of Philosophy* v.1, n.19, 1981, p.66. Para este debate ver também: McCARTHY, M. H. “Kant’s Rejection of the Argument of Groundwork III. In: *Kant-Studien* v.2, n.73, 1982, p.169-190.

<sup>23</sup> BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critical of Practical Reason*. *Op. cit.*, p.168.

<sup>24</sup> BECK, L.W. *A Commentary .... Op. cit.*, p.168.

<sup>25</sup> Cf. BECK, L.W. *A Commentary .... Op. cit.*, p.169.

pura somente na medida em que ela é a expressão do fato da (*fact of*) razão pura, isto é, do fato que a razão pura pode ser prática”<sup>26</sup>. Com Beck, podemos, então, defender Kant de um intuicionismo e apresentar o *Faktum* como uma característica intrínseca da razão prática.

Allison aproxima-se de Beck, discordando, contudo, em alguns aspectos. Ele concorda com a distinção entre *fact for pure reason* e *fact of pure reason*, mas não admite que este fato da razão seja identificado com o fato da razão pura ser prática. Sob um segundo aspecto, Allison mostra que o fato é mais bem construído como consciência de estar sob a lei moral e reconhecê-la como a lei da vontade, isto é, a consciência da obrigação. A consideração dele não quer aproximar o *Faktum der Vernunft* com a constatação de que a razão pura é prática<sup>27</sup>.

Referindo-se a consciência como um fato, Kant enfatiza ambos, a sua presumida universalidade (pelo menos no que diz respeito àqueles capazes de deliberação moral) e seu *status* como um dado bruto, o qual não pode ser derivado de quaisquer princípios mais elevados ou a partir de uma reflexão sobre a natureza do agente racional<sup>28</sup>.

Nesta perspectiva, o conceito de *Faktum* não pode ser entendido como *Tatsache* precisamente porque este último remete à faculdade de conhecer. Nesta perspectiva, afirma Kant:

A lei moral é dada quase como um *Faktum* da razão pura, do qual somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo, na suposição de que na experiência não se poderia descobrir nenhum exemplo em que ela fosse exatamente seguida (*KpV*, V, 47).

Ou, nas palavras de Höffe: “O *Faktum* não significa um fato comum e natural, mas a consciência de um dever moral”<sup>29</sup>. O *Faktum* reside na razão porque pertence à razão e, é, por este motivo que Kant

---

<sup>26</sup> Cf. BECK, L.W. *A Commentary .... Op. cit.*, p.169.

<sup>27</sup> Cf. ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom. Op. cit.*, p.232-3.

<sup>28</sup> ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom. Op. cit.*, p.233.

<sup>29</sup> HÖFFE, O. “Einführung in die *Kritik der praktischen Vernunft*”, *Op. cit.*, p.15.

utiliza a expressão, gramaticalmente falando, no genitivo – *Faktum der Vernunft*. É através deste *Faktum* que o agente percebe a exigência na forma de um dever como necessidade de autolegislação, própria de um ser dotado de razão. Nesta perspectiva, Kant expõe:

Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental *ein Faktum der Vernunft*, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade, mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundamentada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, se bem que ela seria analítica se se pressupusesse a liberdade da vontade, para o que, porém se requereria como conceito positivo uma intuição intelectual, que aqui de modo algum se pode admitir. Contudo, para considerar esta lei como inequivocamente dada, precisa-se observar que ela não é um fato empírico, mas o único fato da razão pura, que deste modo se proclama originalmente legislativa (*KpV*, V, 31).

A realidade objetiva da razão prática é dada *a priori* na lei moral que é praticamente conhecida mediante o *Faktum der Vernunft*. Até mesmo o entendimento mais comum está provido de tal *Faktum*, pois, uma vez que *ele* é a consciência da lei moral, e considerando o que Kant afirma na *GMS*, a saber, que a moral mais precisa ser esclarecida do que ensinada<sup>30</sup>, podemos concluir que o *Faktum* é parte intrínseca da razão prática, o qual nos permite compreender a nossa *Willkür* como submetida à lei e, por isso, livre.

[...] Este *Faktum* vincula-se indissoluvelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela; e mediante a qual a vontade de um ente racional, que como pertencente ao mundo sensorial se reconhece, do mesmo que outras causas eficientes, como necessariamente submetido às leis da causalidade, contudo, no domínio prático, por outro lado, a saber, enquanto ente em si mesmo é ao mesmo tempo consciente de sua existência determinável em uma ordem inteligível das coisas, na verdade não de acordo com uma intuição particular de si

---

<sup>30</sup> Cf. *GMS*, IV, 397. Vale conferir sobre isso: LUKÓN, P. “The Fact of Reason: Kant’s Passage to Ordinary Moral Knowledge”. In: *Kant-Studien* v.2, n.84, 1993, p.204-221.



mesmo e sim de acordo com certas leis dinâmicas que podem determinar a causalidade do mesmo ente no mundo sensorial (*KpV*, V, 42).

Consequentemente, um arbítrio, para ser livre e bom, não pode ser afetado pela contingência empírica, mas somente pela lei incondicionada. Assim, “a razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos lei moral” (*KpV*, V, 31). *Na e por meio da* lei moral oferece-se a universalidade e a necessidade à máxima do arbítrio (*Willkür*). Caso o arbítrio pretenda ser um bom e livre *arbítrio* deve, então, necessariamente submeter-se à lei.

*Das Faktum der Vernunft* é, pois, a consciência que temos da lei moral, pois, “esse *Faktum* oferece indícios de um mundo inteligível puro e até o determina positivamente, permitindo-nos conhecer algo dele, a saber, uma lei” (*KpV*, V, 74). E como somos seres dotados de uma *Willkür* não perfeita, isto é, a qual às vezes opta por não seguir a lei moral, a lei apresenta-se a nós como uma obrigação (*Verbindlichkeit*) expressa no I.C. Por conseguinte, uma *Willkür* moral e livre é aquela que é determinada pelo I.C. Nesta medida, a consciência que temos da lei, por meio de um *Faktum*, nos permite notar nosso arbítrio como livre arbítrio.

Para finalizar, é importante enfatizar, assim como marca Henrich, que a teoria do *Faktum der Vernunft* traz consigo mudanças, no que se refere ao *Achtung fürs Gesetz*, ou sentimento moral; esse aparecerá no centro da discussão na *KpV* como o único legítimo *Triebfeder* (motivo) do querer moral. O comentador acrescenta ainda que a doutrina *das Faktum der Vernunft* e *Achtung fürs Gesetz* são os conceitos centrais da segunda crítica, os quais não podem ser concebidos um sem o outro<sup>31</sup>. Assim fica evidente que Kant modificou seu argumento na *KrV* em comparação com a *GMS* para poder fundamentar adequadamente o Imperativo Categórico.

---

<sup>31</sup> Cf. HEINRICH, D. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”, *Op. cit.*, p.249.

## Referências:

ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.

ALMEIDA, G. A. “Kant e o ‘fato da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?” In: *Studia kantiana* v.1, n.1, 1999.

AMERIKS, K. “Kant’s Deduction of Freedom and Morality”. In: *Journal of the History of Philosophy* v.1, n.19, 1981.

BECK, L. W. “Das Faktum der Vernunft”. In: *Kant-Studien* v.52, 1960/1961.

BRANDT, R. “Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*”. In: OBERER, F.; SEEL, G (Hrsg.). *Kant: Analysen-Probleme-Kritik*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988.

GUYER, P. “Problems with Freedom: Kant’s Argument in Groundwork III and its Subsequent Emendation”. In: TIMMERMAN, J. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

HEINRICH, D. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”. In: PRAUSS, G (Hrsg.). *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973.

HÖFFE, O. “Einführung in die *Kritik der praktischen Vernunft*”. In: HÖFFE, O (Hrsg.). *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

KANT, I. “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática” (trad.: Artur Morão). In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995. p.57-102.

\_\_\_\_\_. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Bände und Verknüpfungen den Inhaltsverzeichnissen. Disponível em: <<http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>>

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática* (trad.: Valério Rohden). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes* (trad.: Paulo Quintela). Lisboa: Edições 70, 1995.

KAULBACH, F. *Immanuel Kant 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'*. Interpretation und Kommentar. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

LUKÓN, P. "The Fact of Reason: Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge". In: *Kant-Studien*. v.2, n.84, 1993.

MCCARTHY, M. H. "Kant's Rejection of the Argument of Groundwork III. In: *Kant-Studien*. v.2, n.73, 1982.

O'NEILL, O. "Reason and Autonomy in *Grundlegung III*". In: HÖFFE, O (Hrsg.). *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: Ein kooperativer Kommentar. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative: a Study in Kant's Moral Philosophy*. New York and Evanston: Harper & Row, 1967.

SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. W. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: ein einführender Kommentar. Paderborn: Schöningh, 2004.

SCHOPENHAUER, A. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Hamburg: Felix Meiner, 1979.

## *PARTE II*

### *Moralidade Prática*



# *O Problema da Autenticidade das Preleções de Pedagogia de Kant\**

Robinson dos Santos<sup>1</sup>

In einem deutschen Schullesebuch um 1890  
begann ein Gedicht: *Den Kategorischen  
Imperativus fand, daß weiß ein jedes Kind,  
Immanuel Kant.*  
Heute weiß das nicht mehr jedes Kind.

Karl Jaspers

## **Considerações Iniciais**

Sobre os textos tardios de Kant quase sempre paira um espectro de desconfiança ou descrédito na medida em que se toma como válida a máxima de que o que ele disse ou escreveu a no final dos anos noventa não merece crédito devido à progressiva perda de vigor mental e físico ou de certa esclerose de seu pensamento devido à idade avançada (*Alterschwäche*). Muito mais problemática parece permanecer a situação daqueles escritos e anotações que sequer receberam um tratamento

---

\* Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada no *IV Congresso Sociedade Kant Brasileira*, no ano de 2008, na PUCRS e no *III Colóquio do Centro de Investigações Kantianas* da UFSC em 2010. Trata-se de uma síntese ou um esboço geral do problema da autenticidade de *Sobre a Pedagogia*, baseada numa parte do primeiro capítulo de minha tese de doutorado intitulada *Moralität und Erziehung bei Immanuel Kant* (2007), publicada na Kassel University Press. Foi publicado na coletânea: BOMBASSARO, L. C. & DALBOSCO, C. A. & HERMANN, N. (Orgs.). Percursos hermenêuticos e políticos: Homenagem a Hans-Georg Flickinger. Passo Fundo: UPF editora; Porto Alegre: EDIPUCRS; Caxias do Sul: EDUCS, 2014. Agradeço aos organizadores por permitirem aqui a reprodução do meu texto.

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de Kassel. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

formal antes de sua morte através de uma organização sequencial e sistemática e que, ao final de sua vida, foram entregues ou deixados aos amigos e colaboradores para a publicação ou, até mesmo, permaneceram engavetados e foram descobertos muito tempo após sua morte.

Ora, quando um texto atribuído a um autor inspira dúvidas quanto à sua autoria seu conteúdo fica igualmente sob suspensão. Ou seja, se ele é visto sempre como “supostamente” do autor em questão, isso parece ser motivo suficiente para que o mesmo seja deixado de lado, presumivelmente sem prejudicar a pesquisa no conjunto da obra principal do pensador. Resumindo, se o texto não é legítimo, também as idéias, conceitos e reflexões ali expostos devem ser desconsiderados.

É por esta razão que a pesquisa filológica é de grande importância, pois, uma vez que não temos certeza sobre um fragmento de texto ou mesmo sobre um texto inteiro, não estamos devidamente autorizados a atribuir e relacionar aquelas idéias ao autor em questão. A ausência de textos ou anotações originais para a análise e confronto com relação às obras de um autor editadas por terceiros, embora não impossibilite, é um fator que dificulta ou, até mesmo, inviabiliza em muitos casos o desenvolvimento da investigação filosófica. Neste sentido, sem documentação comprobatória parece ficar vedado ao pesquisador tanto a confirmação quanto a rejeição sumária de uma hipótese interpretativa. Por outro lado, é claro que isso não elimina a possibilidade de interpretação de determinados problemas por meio de hipóteses que podem ter maior ou menor plausibilidade na medida em que hajam argumentos ou razões suficientes para tal.

O texto *Immanuel Kant Über Pädagogik* presente no volume IX da *Akademie-Ausgabe* e também no volume VI da edição organizada por Wilhelm Weischedel parece ser um exemplo clássico para este problema. As controvérsias a respeito deste escrito permanecem até o presente. Este pequeno escrito, se comparado com qualquer uma das três críticas, tanto pelo conteúdo, quanto pela forma, parece não despertar muito entusiasmo nas pesquisas e discussões que são desenvolvidas no âmbito da filosofia prática kantiana. Um dos fatores que provocam a desconfiança dos intérpretes é o fato de o mesmo, na forma como se

encontra, não ter sido concebido originariamente por Kant, embora seja a ele atribuído.

O texto *Über Pädagogik* foi publicado no início do ano de 1803 pelo editor Friedrich Nicolovius, que também era vizinho de Kant, livro este que fora organizado pelo aluno e discípulo Dr. Friedrich Theodor Rink<sup>2</sup>. Werner Stark (2000, p.94) destaca que:

Mesmo que Kant ainda estivesse vivo neste tempo ele não teria condições – tanto quanto sabemos – de ter contribuído na estruturação do conteúdo do pequeno livro. Próximo do final do ano de 1801, segundo a informação de seu amigo e mais tarde o executor de seu testamento e biógrafo, Ehregott Andreas Christoph Wasianski, “como se costuma dizer” ele aposentou-se. Wasianski tomou conta dos pertences e cuidou dos assuntos civis do filósofo ancião em fase de progressiva e constante fragilização. Em torno de meio ano antes Kant havia sido formalmente desligado do colegiado da Universidade de Königsberg (cf. [Ak.] XII 440-441) e alguns meses antes disso Kant havia entregue uma parte de seu espólio de manuscritos a dois jovens docentes da Faculdade de Filosofia: Friedrich Theodor Rink (1770-1811) e Gottlob Benjamin Jäsche (1762–1842).

A obra em questão teria se originado, portanto, a partir de anotações e registros das preleções de Pedagogia que Kant realizara e que foram entregues a Rink, a quem, como acima referido, foram confiados também outros escritos e documentos. O paradeiro da documentação comprobatória, isto é, os originais, infelizmente é desconhecido. Conforme o relato de Stark, o que temos à disposição são apenas os quatro títulos que foram publicados pelo editor Nicolovius entre 1800 e 1804, organizados por Rink e Jäsche, como obras de Kant. Três deles são fruto das preleções de *Lógica*, *Geografia física* e *Pedagogia*. O quarto seria um escrito “amplamente reelaborado”

---

<sup>2</sup> Cf. STARK, 2000, p.94.



relacionado com esboços de Kant para concorrer ao prêmio da Academia de Ciências de Berlim de 1791<sup>3</sup>.

Atendendo a exigência ministerial, de 13 de junho de 1774<sup>4</sup>, Kant ministrou preleções de Pedagogia, por quatro vezes, alternadamente, no semestre de inverno 1776/77, no semestre de verão de 1780 e nos semestres de inverno de 1783/84 e 1786/87<sup>5</sup>. Na época havia uma grande carência de professores e preceptores. A preocupação do governo prussiano deu origem a uma espécie de programa emergencial (nos termos de hoje) chamado *Collegium Scholastico-Practicum*. Como não havia uma cátedra específica para a Pedagogia ou voltada para a formação pedagógica de futuros mestres, cabia a partir de então aos professores do departamento de Filosofia dar conta desta demanda, o que implicava que a cada seis meses, reveesando-se, um destes teria que oferecer as preleções de Pedagogia<sup>6</sup>. Era usual que o governo indicasse um manual para tais preleções. Nos anos 1770 Kant utilizou o *Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker* [Livro metodológico para pais e mães de famílias e povos] de Johann Bernhard Basedow. Após 1779, conforme atesta Stark, com a publicação do *Lehrbuch der Erziehungskunst zum Gebrauch für christliche Erzieher und künftige Jugendlehrer* [Manual da arte da educação para o uso de educadores cristãos e futuros professores] de Friedrich Samuel Bock, Kant passou a utilizar este último.

---

<sup>3</sup> Cf. STARK, 2000, p.95.

<sup>4</sup> Cf. WEISSKOPF, 1970, p.97.

<sup>5</sup> É importante mencionar aqui que na tradução brasileira feita por Francisco Cock Fontanella, publicada pela Editora Unimep em 1996 e que já foi reeditada várias vezes, consta a informação de que Kant teria oferecido as preleções apenas por três vezes, a saber 1776/77, 1783/84 e 1786/87, apoiando-se no relato do livro introdutório ao pensamento de Kant de CRAMPE-CASNABET (1994). No entanto, o registro da preleção de 1780 é confirmado por WEISSKOPF (1970, p.98-99), STARK (2000, p.96) e LOUDEN (2000, p.33). Além disso, Kant teria anunciado uma nova preleção no semestre de inverno 1790/91, embora ela não tenha acontecido devido à uma reestruturação interna da Universidade Albertina.

<sup>6</sup> Cf. WEISSKOPF, 1970, p.97.

Como o conteúdo das preleções estava dado, Kant tinha apenas a obrigação de transmitir as idéias ali expostas. Essa é possivelmente também uma das razões pelas quais ele não se deu ao trabalho de elaborar um manual próprio e sistemático dedicado ao tema. As notas (*Notizen*) ou anotações de Kant foram entregues para Rink, como dito acima, e este teria organizado as tais notas e publicado sob a forma de um pequeno “tratado” sem, no entanto, um último aval ou parecer formal de Kant sobre o material que seria publicado. De modo resumido: Kant não aprovou nem desaprovou publicamente o texto. Do mesmo modo Stark referenda que o próprio espólio entregue Rink e a Jäsche como um todo não dispõe de um documento escrito com recomendações de Kant sobre o destino daquele material.

Desta forma, algumas das questões levantadas em torno deste escrito são justamente: em que medida o trabalho editorial de Rink teria desvirtuado ou pervertido o que era propriedade intelectual de Kant? Quem é, de fato, o autor do texto? Kant ou Rink? Teria Rink feito acréscimos e melhorias para dar organicidade ao corpo do texto? Em caso afirmativo, em que proporção?

Como se pode perceber os problemas estão relacionados à *gênese* (autoria) e à *estrutura* do escrito. Por conta destas e outras dúvidas o referido escrito é negligenciado por alguns intérpretes e não aceito como legítimo. Se e até que ponto isso pode ser sustentável é outra questão. Esta posição foi em muito reforçada pela investigação filológica de Traugott Weisskopf, intitulada *Immanuel Kant und die Pädagogik: Beiträge zu einer Monographie* (Immanuel Kant e a Pedagogia: contribuições para uma monografia) publicada em 1970.

Neste trabalho, que tem um caráter preliminar, pretendo reconstruir os principais argumentos da interpretação de Weisskopf, concentrando-me, sobretudo, naqueles arrolados na terceira parte de seu trabalho, para em seguida indicar os limites de sua abordagem.

## I. Hipóteses Sobre a Origem do Texto

É um consenso entre os pesquisadores kantianos<sup>7</sup> que se ocupam com os textos das preleções, documentos, obras tardias e póstumas que um tratamento sistemático da questão da Pedagogia em Kant não pode desconsiderar a recepção de Weisskopf, nem tampouco a influência que suas conclusões exerceram sobre os trabalhos posteriores.

A pesquisa de Weisskopf, cujo título já foi mencionado, foi entregue na Faculdade de Filosofia e História da Universidade de Basel como tese de doutorado, no ano de 1970. Esta investigação, que tem uma extensão de 704 páginas, está dividida em três partes principais: “1) Immanuel Kant como aluno e pedagogo”; “2) O escrito ‘Immanuel Kant sobre a pedagogia’”; “3) Tentativa de uma hipótese sobre a gênese e estrutura do escrito ‘Immanuel Kant sobre a pedagogia’”. Embora estivesse prevista uma quarta parte para a pesquisa e o autor contasse com o material já reunido para isso, sua interrupção parece ter sido forçosa ante o limite de tempo e espaço imposto pelas circunstâncias daquele momento, conforme ele mesmo admite no prefácio, quando inicia os agradecimentos:

O trabalho abrangente – o material para uma quarta parte conclusiva está pronto para ser utilizado, no entanto é necessário que seja deixado de lado para um momento posterior – nunca poderia ter sido conduzido ao fim se não tivesse chegado até mim, de diversos lados, colaboração e apoio muito significativos (WEISSKOPF, 1970, p.XVIII).

Além da estrutura acima descrita, a investigação conta com dois anexos: “Anexo I – Recensão dos tratados sobre o tema ‘Immanuel Kant e a pedagogia’ publicados até o presente, com inclusão dos âmbitos periféricos”, no qual o autor analisa e classifica minuciosamente 52 textos que foram dedicados ao tema abrangendo o período entre 1843 e 1966 e; “Anexo II – Registro sobre as passagens paralelas a ‘Immanuel Kant

---

<sup>7</sup> Limito-me aqui à indicação de apenas alguns: Reinhard Brandt, Werner Stark e Robert Loudon (estes dois já citados aqui) entre outros.

sobre a pedagogia””, no qual relaciona e identifica argumentos e passagens da Pedagogia, que aparecem em outras obras de Kant.

O intuito inicial da pesquisa de Weisskopf era analisar a relação de Kant com a pedagogia. Todavia, ao longo da investigação, como ele mesmo faz questão de deixar claro, a questão da autenticidade foi assumindo a centralidade.

Na primeira parte de sua obra são analisados os contatos de Kant com diferentes experiências pedagógicas e educativas, assim como o seu interesse e engajamento em favor dos projetos pedagógicos de sua época. Trata-se, em suma, de uma biografia resumida de Kant com ênfase nos aspectos de sua *formação pedagógica*, isto é, englobando aspectos dos diferentes momentos de sua educação, que vão desde a infância no âmbito familiar até a fase adulta, em que exerceu seu trabalho como professor na Universidade.

A segunda parte da investigação é dedicada a uma análise pormenorizada acerca da gênese do escrito sobre a pedagogia, na qual, entre outros problemas, o papel de Friedrich Theodor Rink e sua atividade editorial são postos em questão. Para Weisskopf está mais do que claro que este escrito compilado por Rink em 1803 é consideravelmente problemático. Acerca de uma possível co-autoria de Rink neste texto, pergunta-se o autor:

Em que proporção a participação de Rink nesta edição, no ordenamento e estruturação estilística do texto, pode ter se dado? Terá ele também aqui incluído algo próprio, modificado o ordenamento, misturado elementos seus com os outros, talvez até mesmo incluindo elementos de outras preleções?<sup>8</sup>

É na terceira parte de seu trabalho que Weisskopf expõe e procura avaliar suas teses conclusivas sobre o escrito. Para ele o escrito “Sobre a Pedagogia” é uma “compilação” (*Kompilation*), que teria sido construída a partir de passagens ou recortes de textos que originariamente teriam sido escritos em épocas diferentes e com

---

<sup>8</sup> WEISSKOPF, 1970, p.239.

objetivos diferentes<sup>9</sup>. Esta interpretação é conhecida como “*Schichtentheorie*”, isto é, o texto é considerado como uma sobreposição de extratos ou camadas. Partindo destas considerações, Weisskopf formula as seguintes (hipó)teses:

1. Primeira tese: “Partes do escrito *Immanuel Kant sobre Pedagogia* pertencem a preleção de Kant sobre Ética”<sup>10</sup>;
2. Segunda tese: “Partes do escrito *Immanuel Kant sobre Pedagogia* baseiam-se em esboços sobre *Antropologia*, respectivamente, na sua doutrina da observação” [*Beobachtungslehre*]<sup>11</sup>;
3. Terceira tese: “Partes do escrito *Immanuel Kant sobre Pedagogia* baseiam-se em passagens do *Emílio ou sobre a educação*, de Rousseau”<sup>12</sup>;
4. Quarta tese: “O editor F. Th. Rink modificou estilisticamente quase todas as seções do escrito *Immanuel Kant sobre Pedagogia* e, na maioria dos casos também complementou o sentido e reuniu as diferentes partes num todo segundo sua própria intuição”<sup>13</sup>.

A análise minuciosa e a argumentação que o autor oferece para cada uma destas hipóteses e a justificação de suas respectivas conclusões ao final de cada uma delas exige um tratamento individual e detalhado que por razões de limite não podemos oferecer aqui<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> *Idem, ibidem*, p.240.

<sup>10</sup> *Idem, ibidem*, p.243.

<sup>11</sup> *Idem, ibidem*, p.253.

<sup>12</sup> *Idem, ibidem*, p.287.

<sup>13</sup> *Idem, ibidem*, p.315.

<sup>14</sup> A perspectiva de uma nova tradução do texto da *Pedagogia* para o português, se possível em formato bilíngue, cotejando as versões francesa, italiana, inglesa e espanhola, seguida de um trabalho detalhado com notas e cotejando a obra de Weisskopf é, por enquanto, uma aspiração do autor deste ensaio. Entretanto, ao tomarmos conhecimento recentemente de que já está em andamento o trabalho de uma

A conclusão de Weisskopf, claramente apresentada nas primeiras linhas da conclusão de seu trabalho, é radical. O escrito *Über Pädagogik*, segundo ele, “não pode ser visto como autêntico trabalho de Kant”, devendo, portanto, ser “excluído” do conjunto de suas obras<sup>15</sup>.

Como se percebe, o autor defende claramente não apenas a inautenticidade do texto, como também entende que as idéias ali contidas não podem, nem devem ser atribuídas a Kant. Antes de passar à análise de seus argumentos e apresentar algumas objeções, gostaria de frisar, novamente, que não resta dúvida de que este trabalho é uma contribuição muito importante para a *Kant-Forschung*. Até o momento não há qualquer outra obra na Kant-Forschung ou fora dela com semelhante abrangência e magnitude. Ele influenciou de modo marcante, como já referido, o debate posterior sobre o escrito de Kant, reforçando, sobretudo a incerteza e a consequente desconfiança que paira sobre o texto.

Há grande probabilidade de o texto *Über Pädagogik* não ser um trabalho de autoria exclusiva de Kant. Isso não significa, todavia, que não possamos estabelecer um confronto com as passagens do texto que são propriedade intelectual de Kant e que podem ser identificadas por meio da comparação com outras obras. Isto é, por conta da rejeição do escrito, também o tema parece não ser digno de atenção e da reflexão filosófica. Por outro lado, ainda que descartássemos completamente este escrito, não teríamos como negar o interesse pedagógico que tem a obra de Kant.

As teses 1, 2 e 3 são consequentes na medida em que indicam a existência de uma relação entre as observações sobre Pedagogia e as idéias que aparecem nas preleções sobre Ética e Antropologia e também em passagens do *Emílio* de Rousseau. De fato, se procedermos a uma análise comparada destes textos perceberemos inúmeras concordâncias

---

nova edição completa da obra de Kant a ser publicada na Academia, parece aconselhável que se aguarde a publicação da referida nova edição, pois seria de pouca utilidade uma nova tradução de um texto que logo em seguida passará a ser obsoleto.

<sup>15</sup> *Idem, ibidem*, p.349.

quanto ao conteúdo, aproximações e semelhanças. E Weisskopf oferece para as respectivas teses uma listagem exhaustiva de passagens quase idênticas e afirmações muito semelhantes do ponto de vista terminológico. Para citar apenas um exemplo de tais comparações, o autor afirma entre os 175 parágrafos que compõem o texto, é possível constatar mais de 40 referências diretamente relacionadas ao *Emílio* de Rousseau. E, para provar isso ele as enumera e as coloca lado a lado.

Entretanto, vale lembrar não são unicamente estes os textos que permitem falarmos sobre uma pedagogia em Kant. Tal vale para textos como a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a *Crítica da razão prática*, a *Crítica da Faculdade do Juízo* e a *Metafísica dos Costumes*, que Weisskopf infelizmente não põe em questão.

A tese número 4 repousa, como o próprio autor admite, mais sobre suposições do que sobre fatos. Muito provavelmente Rink complementou as frases transcritas das anotações e, com isso, acrescentou texto próprio aos fragmentos. Entretanto identificar *onde* especificamente, isto é, em que passagens e o *quanto* ele interferiu não é possível.

A conclusão de Weisskopf é, na minha interpretação, exagerada, pois os argumentos por ele arrolados não oferecem base de sustentação suficiente para corroborar a mesma. E neste ponto Werner Stark e Robert Loudon também concordam. Se ele não consegue identificar de modo preciso o que é de Rink e o que é de Kant ou, ainda, dar provas cabais de que as idéias ali apresentadas não são de Kant, ele não está autorizado, consequentemente, para exigir a exclusão do referido escrito do conjunto da obra de Kant.

A situação paradoxal é que a pura e simples exclusão ou rejeição nada resolve, pois o escrito continua, até o momento, pertencendo à obra de Kant, isto é, não foi e, ao que parece, não será tão cedo excluído da mesma. Além disso, pouco acrescenta à pesquisa em Kant a pura e simples “queima de livros”. Se tal procedimento fosse correto então seria necessária não apenas a revisão, mas igualmente a exclusão de outros escritos constantes nas obras completas, não apenas de Kant, mas também nas obras de outros nomes importantes da tradição. Neste caso,

o próprio conceito de *Gesammelte Schriften* (escritos reunidos) ou *Gesammelte Werke* (obras reunidas) teria que ser revisto. Por outro lado, a aceitação incondicional deste texto como um texto de autoria exclusiva de Kant é, depois do trabalho de Weisskopf, insustentável.

É digno de curiosidade que, apesar de ser citada com certa frequência, não houve um confronto direto significativo com a investigação de Weisskopf por parte dos intérpretes especializados na filosofia kantiana. Vários estudiosos como Gerhard Funke, Jürgen-Eckardt Pleines, Marian Heitger, Wolfgang Ritzel, Otfried Höffe e outros abordaram o tema da pedagogia em Kant<sup>16</sup>, porém a referência ao trabalho de Weisskopf é praticamente secundária, nos casos em que é mencionada. De toda a literatura encontrada sobre o tema, os textos que procuram enfrentar a posição de Weisskopf de modo mais detalhado são os de Peter Kauder e Werner Stark<sup>17</sup>. A partir das objeções e questionamentos levantados por estes autores pode ser pensada uma postura diferenciada, nem de pura e simples rejeição, nem de aceitação incondicional, frente ao texto da pedagogia e permanece, ao menos

---

<sup>16</sup> Vale conferir: FUNKE, Gerhard. Kants Frage nach dem Menschen. In: *Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg* Bd. XXV, Berlin, 1975, S. 5-21; do mesmo autor, "Pädagogik im Sinne Kants heute". In: PLEINES, Jürgen-Eckardt (Hrsg.). *Kant und die Pädagogik*. Würzburg, 1985; e *Von der Aktualität Kants*. Bonn, 1979. Além disso ver: PLEINES, Jürgen-Eckardt (Hrsg.). *Kant und die Pädagogik*. Würzburg, 1985; HEITGER, Marian. *Systematische Pädagogik: Wozu?* Paderborn: Schöningh, 2003 e, do mesmo autor, *Bildung als Selbstbestimmung*. Hrsg. von Winfried Böhm und Volker Ladenthin. Paderborn, 2004; RITZEL, Wolfgang. *Pädagogik als praktische Wissenschaft: Von der Intentionalität zur Mündigkeit*. Heidelberg, 1973; do mesmo autor, Kant und die Pädagogik. In: *Pädagogik Rundschau* 18. Jahrgang, 1964, S. 153-167; e Kant und das Problem der Individualität. In: *Kant-Studien*, 65. Jahrgang, Sonderheft Teil I, 1974; bem como: HÖFFE, Otfried. (Hrsg.) *Immanuel Kant Kritik der Praktischen Vernunft*. Reihe Klassiker Auslegen. Berlin, 2002; e, do mesmo, *Lebenskunst und Moral: Oder macht Tugend glücklich?* München, 2007.

<sup>17</sup> KAUDER, P. & FISCHER, W. *Immanuel Kant: Über Pädagogik. 7 Studien*. Hohengehren 1999; STARK, Werner. Vorlesung - Nachlass - Druckschrift? Bemerkungen zu *Kant über Pädagogik*. In: *Kant-Studien* 91. Jahrgang, Sonderheft. Berlin - New York, 2000, S. 94-105.



reservada, a possibilidade de se reconstruir algumas passagens relevantes em conexão com os textos legítimos de Kant.

No âmbito da interpretação filológica uma perspectiva diferente e contrária à posição de Weisskopf é oferecida, por exemplo, nos estudos de Kauder, contidos no livro *Immanuel Kant über Pädagogik – 7 Studien*, obra que publicou em parceria com Wolfgang Fischer em 1999. Embora as investigações de Kauder tenham claramente um interesse *filológico*, seu trabalho adentra progressivamente para uma interpretação filosófica e, com isso, abre outras possibilidades de debater sobre a questão da Pedagogia em Kant. Por meio da interpretação de Kauder é possível um outro ponto de partida. O problema da autenticidade do escrito é abordado pelo autor, mas não é o único aspecto em questão. O autor argumenta desde o início (p. 21) que “não há nenhuma razão para não se considerar *Immanuel Kant sobre Pedagogia* essencialmente como preleção” e que, em última instância, este é um texto em que se pode perceber claramente o “espírito” de Kant (*Kants Geist*).

O referido autor reclama, com razão, que um tratamento adequado do tema implica em uma hermenêutica das questões cruciais e dos conceitos centrais do texto. Para ele tanto a estrutura do texto e sua divisão apresentam uma série de passagens enigmáticas do ponto de vista semântico<sup>18</sup>. Sua postura neste sentido é, no entanto, mais moderada do que a de Weisskopf e o seu interesse não está voltado para um julgamento definitivo. Ainda que Kauder admita que é preciso certa cautela diante de uma consideração apressada do texto como “autêntico” ou “não-autêntico” texto de Kant, ele não rejeita o escrito desde o princípio. Em lugar de teses, como Weisskopf exemplarmente formula em sua investigação, Kauder opera em seus seis estudos (o sétimo é de Fischer) uma análise, imanente e diferenciada, voltada à questões específicas em cada um dos estudos. Decisiva aqui é a crítica à Weisskopf. A hipótese central de Kauder, apresentada no segundo estudo, é de que o texto é uma “*Patchwork*”, hipótese que de certa

---

<sup>18</sup> KAUDER e FISCHER, 1999, p.8.

maneira se aproxima do que afirma Weisskopf (“*Schichtentheorie*”), porém com algumas diferenças na compreensão estrutural do texto.

Kauder lembra, como também já foi mencionado antes, que na época em que Kant lecionava, o conteúdo das preleções era previamente determinado pelo departamento responsável do governo. Não era permitido, portanto, que o docente expusesse sua própria obra como base para as preleções. A base das preleções de Pedagogia eram os textos de Bock e Basedow, já indicados anteriormente<sup>19</sup>. O autor levanta a suposição de que as preleções de Kant eram caracterizadas como um processo de exame do tema em questão, apesar de ele dispor de anotações, o que certamente teria tanto vantagens quanto desvantagens em termos de metodologia<sup>20</sup>. Ele entende que o texto da Pedagogia não pode ser considerado como orgânico, na medida em que há uma diferença substantiva entre o estilo oral e escrito de Kant. Há no texto, provavelmente, uma mistura dos dois estilos.

Para este autor é importante que levemos em conta algumas premissas:

- a) Que com o escrito sobre Pedagogia temos pensamentos de Kant que, em maior ou menor proporção, podem ser reconstruídos com sentido, o que significa que de antemão ele não deveria ser visto como não-kantiano<sup>21</sup>;
- b) O escrito deveria ser aceito somente com cautela enquanto doutrina pedagógica de Kant e visto como um lado dos esforços pedagógicos de Kant. Neste sentido o mais importante seria apontar para as passagens problemáticas e, quando possível,

---

<sup>19</sup> BOCK, Friedrich Samuel. *Lehrbuch der Erziehungskunst zum Gebrauch für christliche Eltern und künftige Jugendlehrer*. Königsberg und Leipzig, 1780.  
BASEDOW, Johann Bernhard. *Das Methodenbuch für Vater und Mütter der Familien und Völker*. Altona und Bremen, 1770.

<sup>20</sup> KAUDER e FISCHER, 1999, p.23.

<sup>21</sup> *Idem, ibidem*, p.26.

apresentar as soluções, isto é, os fundamentos e princípios de Kant para esclarecer tais relações.

- c) O julgamento do escrito como kantiano ou não-kantiano, autêntico ou não-autêntico implica em um exame acurado. “Somente depois de um estudo muito detalhado fazem sentido e são possíveis juízos cuidadosos e fundamentados”<sup>22</sup>.

Além destas ponderações Kauder afirma que, “apesar de todas as objeções que possam ser levantadas contra o texto, cuja autenticidade pode ser posta em disputa, não há nenhum argumento forçoso para – de modo semelhante a alguns *Diálogos* de Platão – tratá-lo como inautêntico texto de Kant”<sup>23</sup>. Em suma, com a análise de Kauder é dado um novo passo na crítica filológica que, no entanto, também não esgota as possibilidades de uma compreensão do escrito *Sobre a Pedagogia* no espectro da filosofia prática de Kant. Neste contexto poderia ser colocada a pergunta: ainda que o escrito *Sobre a Pedagogia* não existisse e que Kant não tivesse realizado aquelas preleções, poder-se-ia admitir que sua filosofia não tem qualquer significado para a Pedagogia? Reside aí um ponto que ainda permanece pouco explorado e que amplia o horizonte do que a filosofia moral kantiana pode oferecer, sobretudo, em conexão com o ideário pedagógico. A análise deste escrito em conexão com a *Antropologia em perspectiva pragmática*, a *Religião nos limites da simples razão*, a *Metodologia da razão pura prática* e a *Doutrina da virtude*, para citar apenas algumas obras, não deixa qualquer dúvida de que em Kant está esboçada uma possibilidade de realização (*Verwirklichung*) da moral por meio da Pedagogia.

## II. A Posição de Werner Stark

Otfried Höffe, reconhecido especialista alemão em ética e filosofia política, com ênfase no pensamento de Kant e Aristóteles, observa que “[a]os temas deficitários de vários filósofos da moral pertence o tema da educação moral”<sup>24</sup>. Parafraseando suas palavras poderíamos afirmar

---

<sup>22</sup> *Idem, ibidem*, p.26-27.

<sup>23</sup> *Idem, ibidem*, p.27.

<sup>24</sup> HÖFFE, 2007, p.347.

que a Pedagogia de Kant pertence aos temas deficitários da Kant-Forschung. O trabalho de Weisskopf não foi debatido exaustivamente pelos pesquisadores kantianos. Uma dos primeiros autores que representa uma pequena exceção é Werner Stark.

No ano de 2000, devido ao seu interesse nas preleções de antropologia e filosofia moral, Stark deparou-se com o trabalho de Weisskopf (que também estabelece para justificar suas hipóteses, paralelos entre as preleções de filosofia moral e de antropologia com passagens idênticas em conteúdo do texto sobre pedagogia). A partir de sua leitura publicou na *Kant-Studien* um trabalho em que se dedica a comentar o problema de *Sobre a Pedagogia*. Ali ele argumenta em favor de que este problema deve ser posto sob nova luz no âmbito da Kant-Forschung e faz uma crítica razoável e plausível a Weisskopf.

Stark destaca o caráter problemático do acesso às fontes, que não é um problema exclusivo de *Sobre a Pedagogia*. A indisponibilidade e o caráter fragmentário de fontes e a situação de muitos materiais e papéis ou anotações constituem, sem dúvida, o grande obstáculo ao pesquisador. Stark atribui a posição de descrédito quanto ao escrito ao fato de não dispormos mais das fontes originais. No entanto, por conta de suas pesquisas sobre a atividade administrativa de Kant na Universidade, Stark defende que, ao contrário do que alguns autores afirmam sobre um puro cumprimento de deveres advindos do ministério, Kant teria se engajado ativamente nas iniciativas pedagógicas encetadas em sua época. “É muito pouco acreditar”, assim afirma Stark, “que Kant tenha se voltado – como filósofo – a este âmbito estranho para ele, meramente na perspectiva de um dever enfadonho”<sup>25</sup>.

Quanto ao problema da autenticidade, Stark é da posição de que Rink tenha, de algum modo, organizado o texto. Ainda que aprecie e tenha o trabalho de Weisskopf em alta consideração, Stark acredita que a situação dos anos setenta para cá tenha mudado e muito em termos de possibilidade de acesso aos textos de Kant, de modo especial, por dispormos de um acesso integral em forma eletrônica, com mecanismos de busca, que podem auxiliar muito na comparação estilística. Neste

---

<sup>25</sup> STARK, 2000, p.97.

caso, a segunda tese de Weisskopf, por exemplo, que sugere uma relação do texto da Pedagogia com a Antropologia poderia ser investigada de modo muito mais abrangente. Para além destas considerações, Stark posiciona-se em favor de uma “Doutrina da Educação em Kant”, a qual ele sugere que reconheça a relação entre Antropologia, Pedagogia e Ética.

### **Apontamentos finais**

O escrito *Sobre a Pedagogia*, mesmo não tendo sido escrito integralmente por Kant permanece fiel, em suas linhas gerais, ao seu ideário. A crítica filológica, por deter-se pura e simplesmente na questão da autenticidade do escrito, fica muito limitada e, por isso, ao meu ver, não oferece nem uma resposta última ao problema e nem um tratamento satisfatório do tema.

Weisskopf não conseguiu comprovar de modo *definitivo* que o conteúdo do texto *não é* de Kant. Deste modo o referido escrito permanece, ainda que considerado inautêntico, dentro da obra de Kant e as ideias ali desenvolvidas podem encontrar sustentação nas obras consideradas autênticas, especialmente as obras da filosofia prática.

As posições mais moderadas como a de Kauder e de Stark são na minha interpretação mais condizentes com os objetivos da *Kant-Forschung* e oferecem subsídios para uma compreensão ampliada do tema sem desmerecer a questão filológica. A Pedagogia em Kant – tanto o escrito, quanto o tema – permanecem, portanto, como objetos para serem explorados. Cabe, neste caso, à investigação filosófica supracitar (Aufhebung) a contribuição da filologia e avançar para além, tanto de seus alcances, quanto de seus limites.

### **Referências:**

EISLER, Rudolf. *Kant Lexikon*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms, 2002.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. 3. ed. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba (Brasil): Unimep, 2002.

\_\_\_\_\_. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

KAUDER, P.; FISCHER, W. *Immanuel Kant: Über Pädagogik. 7 Studien*. Hohengehren: Schneider Verlag, 1999.

KOCH, Lutz. *Kants ethische Didaktik*. Würzburg: Ergon Verlag, 2003.

LOUDEN, Robert. *Kant's impure ethics*. From rational beings to human beings. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000.

PLEINES, Jürgen-Eckardt.(Hrsg). *Kant und die Pädagogik*. Würzburg: Königshausen und Neumann Verlag, 1985.

SANTOS, Robinson dos. Educação moral e civilização cosmopolita: a atualidade da filosofia prática de Kant. In: *Revista Iberoamericana de Educación* (On-line). Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI), n. 41/4, 2007. Endereço: <[www.rieoei.org/deloslectores/1603Santos.pdf](http://www.rieoei.org/deloslectores/1603Santos.pdf)>. Acesso em maio de 2008.

\_\_\_\_\_. Kant e a exigência de uma ciência da educação. In: PAGNI, Pedro A.; MARTINS, Clélia A. (orgs.) *Educação em Revista: Filosofia da Educação*. Marília: Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, n.5, 2004.

\_\_\_\_\_. *Moralität und Erziehung bei Immanuel Kant*. Kassel: Kassel University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. O conceito de Klugheit em Kant. In: *Philosophica* (Lisboa), v. 38, 2011, p.91-106.

STARK, Werner. Vorlesung – Nachlass – Druckschrift? Bemerkungen zu *Kant über Pädagogik*. In: *Kant-Studien* 91. Jahrgang, Sonderheft. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2000, p.94-105.

VANDEWALLE, Bernard. *Kant, éducation et critique*. Paris: L'Harmattan, 2001.

WEISSKOPF, Traugott. *Immanuel Kant und die Pädagogik. Beiträge zu einer Monographie*. Basel: Editio Academica, 1970.

## *Kant Sobre o Problema do Mal para a Ética: observações a partir de “A Religião nos limites da simples razão”*

Carlos Adriano Ferraz<sup>1</sup>

Aquela que poderíamos considerar a questão mais importante que emerge da primeira parte da obra “A Religião nos limites da simples Razão” (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793), de Immanuel Kant, é a questão referente à presença do “mal” no homem. Ou, ainda, para usarmos a expressão adotada pelo próprio Kant, o problema do ‘mal radical’ (*Radicale Böse*). Afinal, como darmos um fundamento a asserções do tipo “X é mau”? A questão, aqui, assemelha-se àquela expressa no problema prático já exposto na terceira seção da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) e na “Analítica” da segunda *Kritik* (*Kritik der praktischen Vernunft*. KpV), nas quais Kant preocupa-se com a questão acerca da objetividade da lei moral, a qual determinaria o ‘moralmente bom’. Naqueles textos, portanto, Kant intentava demonstrar que há, também no plano prático, juízos sintéticos *a priori* (ou seja, ele estaria respondendo à questão: “há o moralmente bom?”). Aqui, por sua vez, ocorre algo similar, a saber, trata-se de saber se podemos responder à questão: “há o mal?”.

Nesse sentido, a primeira parte da obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* seria uma espécie de extensão dos textos de Kant em Filosofia Prática, notadamente da GMS e da KpV. Tal leitura estaria justificada em virtude da correlação entre estas duas

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).



questões: a ética, especialmente nos textos supra referidos, permitiria-nos ajuizar uma ação como moralmente boa, enquanto a *Religion* nos daria um critério objetivo para enunciarmos um juízo asserindo que uma ação ou sujeito são “maus”. Colocando o problema em outros termos, poderíamos, a partir da leitura da primeira parte da *Religion*, oferecer as condições de possibilidade de juízos que asserem o “mal” ínsito em determinada ação ou sujeito, bem como o próprio sentido do termo “mal”.

Com efeito, dado que a Filosofia Prática kantiana é fundamentalmente prospectiva, entrevendo e postulando fins, seja no plano político (uma “constituição republicana” e um estado em “paz perpétua”, por exemplo), seja no plano ético *stricto sensu* (o “reino dos fins”), a questão do “mal”, como empecilho à realização dos fins estabelecidos pela *razão prática pura*, passa a ser objeto das preocupações de Kant em sua fase tardia. Afinal, a “propensão (*propensio*) para o mal na natureza humana” coloca em risco o projeto kantiano em Filosofia Prática. Isto é, ela ameaça a realização das “disposições” (*Anlagen*) especificamente humanas, as quais Kant apresenta de uma forma sistemática na *Religion* (p.32) e em outro texto de sua fase tardia, qual seja, na “Antropologia de um ponto de vista pragmático” (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798):

O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar*, *civilizar* e *moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> “Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren, wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen”.

Dessa maneira, faz-se fundamental, para Kant, tratar do problema do “mal”. Afinal, como ele mesmo coloca, ao reconhecer a obviedade do “mal”: “ora a prova formal de que semelhante propensão corrupta tem de estar radicada no homem podemos a nós poupá-la em vista da multidão de exemplos gritantes que, nos atos dos homens, a experiência põe diante dos olhos”<sup>3</sup>. Dada tal “evidência”, dispensa-se uma “prova formal” (*förmlichen Beweis*). A experiência (*Erfahrung*) é, aqui, suficiente para, digamos, “provar” a realidade do “mal”, o qual, como veremos, por estar no âmbito da imputabilidade, deverá envolver uma escolha livre. Ou, ainda, deverá ser um ato voluntário. Além disso, cabe, desde agora, enfatizar que, não obstante ser desnecessária uma “prova formal” para demonstrar a realidade do “mal”, um juízo do tipo “x é mau” não está fundado na experiência.

Com efeito, a partir deste momento, Kant rompe com aquela perspectiva que ele mesmo reconhece estar presente em Rousseau (posição esta expressa, sobretudo, em seus “*Discours*”: no *Discours sur les sciences et les arts* e no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*), segundo o qual a “sociedade” corrompeu o sujeito, o qual, no “estado de natureza”, era bom (*noble savage*)<sup>4</sup>. Kant considera um “pressuposto benévolo dos moralistas” (*eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten*) supor uma natureza boa do homem, o qual teria sido, assim, “corrompido” pela vida em sociedade. Mas Kant também não se vincula ao outro extremo: ele não pensa em um homem “mau” por natureza que se regenera em sociedade. Por essa razão, encontraremos em Kant expressões tais como “vícios da brutalidade” (*Lasten der Rohigkeit*) em um “estado natural” e “vícios da cultura e da civilização” (*Lasten der Kultur und Zivilisierung*) na “sociedade civil”.

---

<sup>3</sup> “Daß nun ein solcher verderbter Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung *an den Taten* der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen” (*Religion*, p.38).

<sup>4</sup> Uma posição que, aliás, o próprio Rousseau reformula em suas obras posteriores, especialmente no *Émile ou de l'éducation*, no qual ele demonstra a possibilidade de uma educação que resguarde a bondade natural do indivíduo, e no célebre *Du contrat social*, no qual temos uma alternativa de fundamentação jurídica com vistas à garantia institucional (e coletiva) da “bondade natural” do homem via uma idéia de contrato fundada na *volonté générale*.

O “mal” perpassa tais estados. Aliás, embora seja um filósofo do “Esclarecimento” (*Aufklärung*), e um notável exemplo do Iluminismo alemão, Kant não cai no otimismo ingênuo de seus contemporâneos. Basta vermos o que ele já havia dito ao final da sexta proposição de seu opúsculo *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784): “de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada reto”<sup>5</sup>.

Assim, Kant colocará a questão nos seguintes termos no segundo parágrafo de *Religion*: “não será ao menos possível um termo médio, a saber: poderia o homem, na sua espécie, não ser nem bom nem mau ou, quando muito, tanto uma coisa como a outra, em parte bom e em parte mau?”<sup>6</sup>.

Ligada à resposta a esta questão está o fato de que, apesar de a experiência nos oferecer um incontável número de exemplos que, digamos, “comprovam” a realidade do “mal” no mundo, não podemos asserir a “maldade” no homem a partir de uma ação sua. Como coloca Kant, não dizemos ser o homem mau em virtude de uma ação sua: o “mal” reside (assim como o moralmente bom) na máxima. Assim, a experiência, sem dúvida alguma, é rica em exemplos de ações contrárias ao dever (bem como conformes a este). Mas as máximas (princípios subjetivos do agir) permanecem-nos inacessíveis. Dito de outra forma, é-nos desconhecida a “intenção” (*Gesinnung*) a partir da qual tais ações são efetivadas. Seja uma “disposição para o bom” (*Anlage zum Guten*), seja uma “propensão –*propensio*– para o mal” (*Hang zum Bösen*), permanecem para nós inacessíveis a partir da mera observação empírica.

---

<sup>5</sup> “aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmet werden”.

<sup>6</sup> “Weil es aber doch wohl geschehen sein könnte, daß man sich in beider angeblichen Erfahrung geirret hätte: so ist die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich: daß der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Teil gut, zum Teil böse sein könne?”.

Com efeito, circunstanciando, aqui, o conceito de “mal”, podemos afirmar, a partir do acima exposto, que ele reside na máxima. Nos termos de Kant:

Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto que determine o arbítrio (*Willkür*) mediante uma inclinação (*Neigung*), em nenhum impulso natural (*Naturtriebe*), mas unicamente numa regra (*Regel*) que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, isto é, numa máxima<sup>7</sup>.

O “mal moral” não jaz, dessa maneira, na transgressão do conteúdo de uma suposta lei moral (como o decálogo, por exemplo). Ele reside, em verdade, numa máxima. A partir de certas ações externas, inferimos que o agente adotou uma máxima “má”. Em outras palavras, quando dizemos que uma ação é “moralmente má”, não estamos com isto afirmando que ela é má porque violou uma lei moral assente (como o “Não darás falso testemunho contra o teu próximo”, por exemplo). Ela é má porque é realizada a partir da adoção de uma certa máxima (a de mentir sob certas circunstâncias, por exemplo). O que temos, aqui, é uma construção similar àquela já feita por Kant em sua GMS, na qual ele trata especificamente do “moralmente bom”. Aqui, como alhures, não importa a ação: ela não é critério de determinação nem do “moralmente bom”, nem do “mal moral”. Não importa a ação, mas o que “vem antes” da ação: o princípio subjetivo que impulsiona ao agir (a máxima propriamente dita). No entanto, uma diferença entre a análise de uma “boa vontade” e de uma “má vontade” deve ser considerada. Na GMS uma “boa vontade” é “encontrada” no senso moral comum. Ela não pode ser inferida de ação alguma. Afinal, Kant é claro ao distinguir uma “ação por dever” de uma “ação conforme ao dever”. Dada tal distinção, jamais saberemos se nossas ações ou as ações dos demais são realizadas ‘por dever’ ou apenas ‘em conformidade com o dever’. Daí ele concluir que, “na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência, com perfeita certeza, um único caso em que

---

<sup>7</sup> “Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung *bestimmenden* Objekte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d.i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen”.

a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever”<sup>8</sup>. Portanto, do aspecto fenomenológico do agir não nos é acessível a “bondade” da ação. Aliás, de tal perspectiva não há diferença alguma entre uma boa vontade e uma vontade má. Em verdade, o valor moral reside naquilo que em *Religion* ele denomina de “profundeza inteligível do coração” (*intelligibelen Grund des Herzens*). Como ele coloca em *Religion*, da perspectiva fenomenológica da ação, não há diferença entre o *bene moratus* e o *moraliter bonus* (entre a legalidade e a moralidade, respectivamente). O primeiro (homem morigerado) “segue a lei segundo a letra”; o segundo (homem moralmente bom) “observa a lei segundo o espírito”. Em resumo, a moralidade da ação não reside na ação, mas na máxima adotada, a qual serve de princípio prático do agir.

Diferentemente do que ocorre com a inferência da “bondade” a partir do aspecto fenomenológico da ação, a qual é impossível, o “mal” pode ser inferido *a priori* de um conjunto de ações ou mesmo de uma única ação. Isso é expresso por Kant nos seguintes termos: “assim, pois, para chamar mau a um homem, haveria que poder inferir-se de algumas ações conscientemente más, e inclusive de uma só, *a priori* uma máxima má subjacente”<sup>9</sup>. E como ele mesmo nos faz saber algumas linhas acima, é possível “decerto observar-se pela experiência ações contrárias à lei, e também (pelo menos em si mesmo) com consciência contrárias à lei”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> “In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe” (GMS. 407, p.46).

<sup>9</sup> “Also müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtsein bösen Handlung, a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen” (*Religion* 20, p.26).

<sup>10</sup> “Nun kann man zwar gesetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigstens an sich selbst), daß sie mit Bewußtsein gesetzwidrig sind” (*Religion* 20, p. 26). Note-se, entretanto, que a máxima nos permanece inacessível.

Assim, a questão que se coloca é: por que podemos inferir o “mal” a partir de certas ações e não a “bondade”.

Pois bem. Um primeiro argumento que poderíamos arrolar seria o seguinte. É possível observarmos a transgressão da “letra” (*Buchstaben*) da lei, a qual, de uma certa forma, implicaria em uma violação de seu “espírito” (*Geiste*). Além disso, podemos conceber uma “vontade má” oculta sob *ações conformes aos dever* (supostas “boas ações”). Mas não podemos conceber uma “boa vontade” subjacente a ações más (contrárias ao dever). Exemplificando, um povo morigerado pode estar repleto de más intenções, imerso em uma “vontade má”. Mas aquele que viola a lei moral (agindo contrariamente ao dever) não teria a bondade em seu coração. Mesmo aquele momento descrito como o “primeiro grau da propensão para o mal na natureza humana”, a saber, a “fragilidade” (*Gebrechlichkeit*, *fragilitas*), isto é, a “debilidade do coração humano na observância das máximas adotadas em geral”<sup>11</sup>, não seria suficiente para “justificar” as más ações. Trata-se, aqui também, de uma propensão ao mal (tal como a “impureza” – *Unlauterkeit*, *impuritas*, *improbisitas* – e a “malignidade” – *Bösartigkeit*, *vitiositas*, *pravitas* –).

De qualquer maneira, Kant reconhecerá a insuficiência dos exemplos mesmo no que tange à identificação do “mal”. Dito de outra forma, eles, os exemplos, não poderão ser a única maneira de chegarmos à realidade do “mal”. Anteriormente havíamos apresentado a tipologia sob a qual Kant enquadra os exemplos, as formas objetivas, do “mal”: tínhamos a divisão entre “vícios da brutalidade” (*Laster der Rohigkeit*) em um “estado natural” e “vícios da cultura e da civilização” (*Lastern*

---

<sup>11</sup> “Die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt”. Kant tem em mente a “epístola de São Paulo aos romanos” (*Romanos* 5:14 a 20), onde lemos (precisamente no momento em que este trata da “impotência da lei diante do pecado”: “Sabemos, de fato, que a lei é espiritual, mas eu sou carnal, vendido ao pecado. Não entendo, absolutamente, o que faço, pois não faço o que quero; faço o que aborreço. E, se faço o que não quero, reconheço que a lei é boa. Mas, então, não sou eu que o faço, mas o pecado que em mim habita. Eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita o bem, pois o querer o bem está em mim, mas não sou capaz de efetuarlo. Não faço o bem que quereria, mas o mal que não quero”.

*der Kultur und Zivilisierung*) na “sociedade civil”. Os vícios do primeiro tipo seriam observáveis em ações de excessiva violência, isto é, nas “manifestações de crueldade não provocada”<sup>12</sup>. Eles facilmente revelam a “propensão” para o mal na natureza humana. Mais difícil de reconhecer, todavia, são os “vícios da cultura e da civilização”. Daí Kant afirmar que eles são “entre todos os mais mortificantes” (*den kränkendsten unter allen*). E aqui vemos, precisamente, um deslocamento na argumentação de Kant. Se antes ele havia exaltado que a “prova” da realidade do “mal” poderia ser depreendida da “multidão de exemplos gritantes que, nos atos dos homens, a experiência põe diante dos olhos”, ele, agora, deixará em segundo plano a demonstração *a posteriori* expressa nesta asserção e recorrerá a uma demonstração *a priori* (o que, aliás, estará mais de acordo com a linha argumentativa/metodológica expressa em sua Filosofia Crítica). Afinal, os “vícios da cultura e da civilização” podem estar ocultos, inclusive, sob ações “aparentemente” virtuosas. E nesse momento Kant caracteriza o “mal moral” (*malum morale, moralische Böse*) como uma espécie de inversão na ordem da máximas (ou, ainda, uma “inversão dos móbeis” – *Umkehrung der Triebfedern* – ): ao invés de acolhermos a lei moral como ‘móbil’ (*Triebfeder*), adotamos um ‘móbil’ (*Triebfeder*) estranho à moralidade. Tal móbil estranho à moralidade baseia-se no “princípio subjetivo do amor de si” (*Prinzip der Selbstliebe*). Nesse caso, o *Prinzip der Selbstliebe* passa a ocupar o lugar da moralidade na determinação do querer e da ação. Nos termos do próprio Kant:

O homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos móbeis (*Triebfedern*), ao perfilhá-los nas suas máximas: acolhe decerto nelas a lei moral juntamente com a do

---

<sup>12</sup> E aqui Kant tem em mente exemplos concretos: “Will man sie aus demjenigen Zustande haben, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem sogenannten *Naturstande*, so darf man nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordscenen auf *Tofoa, Neuseeland*, den *Navigatorsinseln*, und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika (die Kapt. *Hearne* anführt), wo sogar kein Mensch den mindesten Vorteil davon hat, mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit, mehr als nötig ist, um von dieser Meinung abzugehen” (*Religion* 33, p.39).

amor de si (*Selbstliebe*); porém, em virtude perceber que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas uma deve estar subordinada à outra como à sua condição suprema, o homem faz dos móveis (*Triebfedern*) do amor de si e das inclinações (*Neigungen*) deste a condição do seguimento da lei moral, quando, pelo contrário, é a última que, enquanto *condição suprema* da satisfação do primeiro, se deveria admitir como móbil único na máxima universal do arbítrio<sup>13</sup>.

Aqui, então, o arbítrio (*Willkür*) decide se conformar à “letra” (*Buchstaben*) da lei. Isso porque, ele, o arbítrio, percebe que, eventualmente, seguir a lei moral pode nos trazer benefícios (ou, pelo menos, evitar situações desagradáveis). Veja-se o exemplo do merceiro na primeira seção da GMS<sup>14</sup>, quando Kant distingue uma ação “por dever” (*aus Pflicht*) de uma ação meramente “conforme ao dever” (*pflichtmäßig*). Isso nos mostra em que sentido o valor moral de uma ação é inacessível para nós. Assim, a mera ação não nos revela sua “maldade” ou “bondade”. É preciso perscrutar a intenção do agente, isto é, a máxima por ele adotada. Aliás, ajuizarmos uma ação como

---

<sup>13</sup> “Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnahme derselben in seine Maximen, umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eins neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eins dem andern, als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzesmacht, da das letztere vielmehr als die *oberste Bedingung* der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte” (*Religion*, 37, p.42).

<sup>14</sup> Cf. 397, p.35: “es ist allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so daß ein Kind eben so gut bei ihm kauft, als jeder anderer. Man wird also *ehrlich* bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem andern im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen”.



possuindo valor moral apenas pelo seu aspecto fenomenológico, é um “modo de pensar” (*Denkungsart*) que Kant denomina de “radical perversidade do coração humano” (*radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen*):

Embora nem sempre daqui derive uma ação contrária à lei e uma tendência para tal, isto é, para o *vício*, o modo de pensar que consiste em interpretar a sua ausência já como adequação da disposição de ânimo à lei do dever (como virtude), (pois então não se atende aos móbeis ínsitos na máxima, mas unicamente à observância da lei segundo a letra) deve ele próprio já designar-se como uma radical perversidade do coração humano<sup>15</sup>.

Tal *radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen* será definida, na página seguinte à citação acima, como “desonestidade” (*Unredlichkeit*). Sua nocividade reside em que ela “impede a fundação de uma genuína intenção moral” (*die Gründung echter moralischer Gesinnung in uns abhält*). Aliás, tal propensão (*Hange, propensio*) é melhor compreendida se retornarmos à seção II do presente capítulo<sup>16</sup>, na qual a “radical perversidade do coração humano” é identificada com a “malignidade” (*vitiositas, pravitas*), o terceiro grau de propensão para o “mal”. Após tratar da “fragilidade”<sup>17</sup> (*Gebrechlichkeit, fragilitas*) e da “impureza”<sup>18</sup> (*Unlauterkeit, impuritas, improbitas*), os dois primeiros graus de propensão, ele chega ao mais nocivo, a saber, a “malignidade” (*Bösartigkeit*). Tal grau da propensão para o “mal” envolve algo que não estava presente nos graus anteriores: a “corrupção” (*Verderbtheit*,

---

<sup>15</sup> “Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine gesetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d.i. das *Laster*, entspringt: so ist die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben schon für Angemessenheit der *Gesinnung* zum Gesetze der Pflicht (für *Tugend*) auszulegen (da hiebei auf die Triebfeder in der Maxime gar nicht, sondern nur auf die Befolgung des Gesetzes dem Buchstaben nach, gesehen wird), selbst schon eine radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen” (*Religion* 37, p.43).

<sup>16</sup> “II. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur” (*Religion* 35, p.36).

<sup>17</sup> Envolve o querer cumprir a lei, mas reconhecer a própria incapacidade de cumpri-la.

<sup>18</sup> Neste caso a lei não é “móbil suficiente”, razão pela qual se busca por outro incentivo, o qual, por seu turno, é impuro (é oriundo da experiência).

*corruptio*) do coração humano<sup>19</sup>. Ela implica a escolha de máximas que procrastinam a adoção de máximas oriundas do dever (que tomam este como móbil). Por essa razão, Kant a denomina de “perversidade” (*Verkehrtheit, perversitas*): ela, nas palavras de Kant, “inverte a ordem moral”. O “modo de pensar” (*Denkungsart*) está, aqui, “corrompido em sua raiz” (*in ihrer Wurzel verderbt*). Neste caso, a ação é apenas fenomenologicamente boa. Ela é, neste caso, legal (*gesetzlich gute, legale*). Isso nos conduz ao seguinte dilema, o qual é expresso por Kant nas seguintes palavras: “A máxima, segundo cuja bondade se deve apreciar todo o valor moral da pessoa, é, no entanto, contrária à lei, e o homem, embora faça só ações boas, é, contudo, mau”<sup>20</sup>. Chegamos, agora, pois, à idéia de “mal radical” (*Radicale Böse*). O “mal moral” (*moralische Böse*), como vimos previamente, implica a inversão na adoção de máximas, uma situação na qual, ao invés de adotarmos uma máxima de jaez moral (que esteja subsumida à moralidade), escolhemos uma máxima que se adapte às nossas inclinações (ou, ainda, que atenda às demandas de nosso *Selbstliebe*). Mas subjaz, aqui, o projeto kantiano de estabelecer as condições transcendentais das ações moralmente más. Assim, o problema do “mal radical” (*Radicale Böse*) está diretamente relacionado com o problema da liberdade, uma vez que ele está presente no já referido conflito entre moralidade e *Selbstliebe*. O “mal radical” é, pois, a condição de possibilidade de adotarmos máximas não universalizáveis, isto é, os “móviles” (*Triebfedern*) empíricos como fator de determinação do querer e do agir. Assim, o “mal radical” não pode ser identificado com uma ação em particular. Ele é, como afirmamos acima, condição de possibilidade do “mal moral”, sendo, portanto, inato. Mas aqui devemos observar que inato não significa “congenito”. Ele é 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 ao nascimento) e, por isso, é representado

---

<sup>19</sup> “die *Verderbtheit* (*corruptio*) des menschlichen Herzens”.

<sup>20</sup> “Die Maxime, nach deren Güte aller moralische Wert der Person geschätzt werden muß, ist also doch gesetzwidrig, und der Mensch ist bei lauter guten Handlungen dennoch böse” (*Religion*, 35, p.36).

como presente no homem desde o nascimento; não que o nascimento seja precisamente a causa dele<sup>21</sup>.

O ponto é que o “mal moral” não pode ser observado empiricamente. Como, pois, ajuizar uma ação como “má”? Ora, o problema, aqui, assemelha-se ao problema apresentado na GMS no que tange ao problema do “bom” (*Gute*). Naquele texto vimos que: ou agimos conforme a lei moral porque é nosso dever assim fazê-lo, ou subordinamos a lei moral a algum interesse patológico. Cada vez em que decidimos submeter a lei moral às nossas inclinações cometemos um “mal” contra toda a humanidade (mesmo à humanidade em nossa pessoa). E esta é uma escolha livre. Como nos diz Kant: “a proposição <<o homem é mau>>, segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito”<sup>22</sup>. Assim, a questão do “mal”, em Kant, deixa de ser um problema fundamentalmente religioso e passa a ter um carácter essencialmente moral, podendo ser abordado, inclusive, em uma perspectiva exclusivamente ética. Diferentemente da tradição que o precedeu<sup>23</sup>, Kant coloca o “mal” no âmbito de um uso

---

<sup>21</sup> “Wir werden also von einem dieser Charaktere (der Unterscheidung des Menschen von andern möglichen vernünftigen Wesen) sagen; er ist ihm *angeboren*; und doch dabei uns immer bescheiden, daß nicht die Natur die Schuld derselben (wenn er böse ist), oder das Verdienst (wenn er gut ist) trage, sondern daß der Mensch selbst Urheber desselben sei. Weil aber der erste Grund der Annehmung unsrer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkür liegen muß, kein Faktum sein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte: so heißt das Gute oder Böse im Menschen (als der subjektive erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime, in Ansehung des moralischen Gesetzes) bloß in *dem* Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird, und so, als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, vorgestellt wird: nicht daß die Geburt eben die Ursache davon sei” (*Religion*, 21, p.28).

<sup>22</sup> “Der Satz: der Mensch ist *böse*, kann nach dem Obigen nichts anders sagen wollen, als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen” (*Religion*, 31, p.38).

<sup>23</sup> De Aristóteles, que colocava o mal no aspecto enganador da matéria, ou mesmo Agostinho e autores próximos a Kant (como Leibniz) que diziam ser o mal uma ‘privação’ do bem.

positivo de nosso arbítrio (*Willkür*). Afinal, colocar o “mal” na matéria (ou mesmo na “inclinação” – *Neigung* –) tiraria do homem a responsabilidade (e, inclusive, a imputabilidade acerca de suas ações). Além disso, associar o “mal” com uma “ausência do bem” também afetaria nossa liberdade de escolha, pois neste caso o “mal” está sendo definido em relação com o “bem”, isto é, sua existência é dependente da ausência deste. Novamente, tira-se o espaço da livre escolha por parte de nosso livre arbítrio (*Willkür*). Como foi dito alhures, Kant está preocupado com o sentido moral do “mal” (ou, melhor, com o aspecto moral do “mal”: do “mal” como categoria moral). Portanto, ele deve residir em um uso “original” (*ursprünglich*) de nossa liberdade. Aqui, o “mal” e o “bem” estão em uma posição de igualdade e são ambos candidatos à nossa escolha. Como nos diz Kant ao tratar “do restabelecimento da disposição originária para o bem na sua força” (*Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft*):

O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mal, deve ele próprio fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau moralmente<sup>24</sup>.

Portanto, o “mal” não reside, como muito se insiste desde a Antiguidade, na natureza sensível do homem (em sua *Sinnlichkeit*). As inclinações não são a fonte do “mal”. Aliás, elas podem ser a fonte do bem, dado que ser virtuoso implica poder superá-las<sup>25</sup>. Dessa forma, a

---

<sup>24</sup> “Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen, oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse sein” (*Religion*, 40, p.50).

<sup>25</sup> “O fundamento do mal não pode pôr-se, como se costuma habitualmente declarar, na sensibilidade do homem e nas inclinações naturais dela decorrentes. Pois, além de não terem qualquer relação direta com o mal (pelo contrário, proporcionam a ocasião para aquilo que a disposição moral pode mostrar na sua força, para a virtude)” – “Der Grund dieses Bösen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, *in der Sinnlichkeit* des Menschen, und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. Denn nicht allein, daß diese keine gerade Beziehung aufs Böse haben

idéia de extirpar as inclinações é algo estranho a Kant, pois ele insiste em nossa natureza finita (como seres imperfeitamente racionais). Inclinações não são causas do querer e do agir: elas são, mais apropriadamente, móbeis (*Triebfedern*). Dito de outra forma, elas são “escolhidas” pelo agente: há, aqui, assim, um ato do livre arbítrio (*frei Willkür*). Como nos diz Kant em sua GMS,

[O sujeito] não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e não as atribui ao seu verdadeiro eu, isto é, à sua vontade, o que ele se imputa, sim, é a complacência que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre as sua máximas com prejuízo das leis racionais da vontade<sup>26</sup>.

Dessa maneira, somos responsáveis por tal escolha. Escolhemos a inclinação como móbil em detrimento da moralidade. Não se trata de agir sob a determinação da inclinação. Afinal, somos, Kant o reconhece, *necessariamente afetados*. Todavia, somos *contingentemente determinados* por causas estranhas à moralidade. Kant, com efeito, também rejeita a idéia de uma razão corrompida como fonte do mal<sup>27</sup>.

---

(vielmehr zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben)” (*Religion*, 31, p.40).

<sup>26</sup> “[...] so gar, daß er die erstere nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d.i. seinem Willen nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen, zum Nachteil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluß auf seine Maximen einräumete” (GMS, 458, p.94).

<sup>27</sup> Dessa forma, uma perspectiva similar à kantiana pode ser encontrada, no contexto contemporâneo, especialmente no pensamento de Hanna Arendt. Ver: “Eichmann and the Holocaust”. Neste texto H. Arendt se mostra perplexa diante de uma figura patética (Adolf Eichmann) à qual é atribuído um caráter, digamos, diabólico (*teuflischen*). Em Kant mesmo tal idéia já não é possível. Segundo Kant: “Uma razão que liberta da lei moral, uma razão de certo modo maligna (uma vontade absolutamente má), contém demasiado, porque assim a oposição à própria lei se elevaria a móbil [...] e, por isso, se faria do sujeito um ser diabólico. Mas nenhuma das duas coisas é aplicável ao homem – “eine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam *boshafte Vernunft* (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkür nicht bestimmt werden) erhoben, und so das Subjekt zu einem *teuflischen* Wesen gemacht werden würde. – Keines von beiden aber ist auf den Menschen anwendbar –” (*Religion*,

O “mal” reside (como o “bem”) em um “modo de pensar” (*Denkungsart*). Nesse caso, há dois possíveis “modos de pensar”: ou o arbítrio (*Willkür*) adota em suas máximas o motivo moral como móbil do agir (e é, neste caso, moralmente bom), ou adota em suas máximas um incentivo fundado em seu *Selbstliebe*<sup>28</sup>. Neste caso ocorre o que Kant denomina um “desvio” (*Abweichung*) ocasional da lei, o qual nos conduz ao “mal moral” propriamente dito. A raiz deste “desvio” está em uma “máxima fundamental”, a qual jaz sob as máximas contrárias à lei moral. Afinal, para chamarmos um sujeito “mau”, devemos poder inferir “de algumas ações conscientemente más, e inclusive de uma só, *a priori* uma máxima má subjacente, e desta um fundamento, universalmente presente no sujeito, de todas as máximas particulares moralmente más, fundamento esse que, por seu turno, é também uma

---

32, p.41). Também é interessante a esse respeito uma nota na MS (379, p.282), onde Kant afirma: “Mas o homem como ser moral descobre-se ao mesmo tempo, quando se considera objetivamente, coisa a que está determinado pela sua razão prática pura (de acordo com a humanidade na sua própria pessoa), como suficientemente santo para transgredir a lei interior a contragosto; pois que não existe homem tão perverso que não sinta em si com essa transgressão uma resistência e uma aversão em relação a si próprio” – “Der Mensch aber findet sich doch *als moralisches Wesen* zugleich, wenn er sich objektiv, wozu er durch seine reine praktische Vernunft bestimmt ist, (nach der *Menschheit* in seiner eigenen Person) betrachtet, heilig genug, um das innere Gesetz *ungern* zu übertreten; denn es gibt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlete und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang antun muß” – . Assim, Kant não concebe a possibilidade de algum sujeito que queira o “mal” pelo “mal” mesmo. Há “malignidade” (*Bösartigkeit*) quando adotamos as máximas oriundas da *Selbstliebe* como determinantes do agir e descumamos da lei moral (quando “invertemos”, portanto, a ordem das máximas). Mas não há “maldade” (*Bosheit*) no sentido de uma “alma diabólica”, uma vez que esta impossibilitaria a ação moral, o que colocaria em risco questões tais quais as da imputabilidade e a da responsabilidade.

<sup>28</sup> Isso não significa, de qualquer maneira, que o *Selbstliebe* seja, por si mesmo, mau. O problema está em tomar tal “amor” como “princípio de nossas máximas”. Nos termos de Kant: “tal amor, aceite como princípio das nossas máximas, é precisamente a fonte de todo o mal” (“die, als Prinzip aller unserer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Bösen ist”. *Religion*, 41, p.51).

máxima”<sup>29</sup>. Chegamos, pois, ao locus do “mal”: a “intenção” (*Gesinnung*), a qual é entendida como “o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas”, o qual refere-se “universalmente ao uso integral da liberdade”<sup>30</sup>. Em outras palavras, ela é o “princípio interno das máximas”, podendo ser boa ou má, dado que ela é escolhida no fundamento da decisão. Isto indica, também, o sentido em que Kant atribuí ao “mal” o predicado “radical”<sup>31</sup>.

O “mal” é, pois, “radical”, porque na espécie humana ele mostra-se como uma propensão inata<sup>32</sup> (*angeboren Hang*) à resistência, ao “desvio” da lei moral. Trata-se de uma propensão para dar às nossas inclinações precedência sobre a lei moral. Tal propensão não deve ser comparada à idéia cristã de um “pecado original”, o qual, por sua vez, também pretende dar conta do “mal”.

Assim, uma melhor compreensão dessa “batalha” no interior de nosso arbítrio (*Willkür*) nós a encontramos na sua *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (324, p.218), onde lemos (precisamente no momento em que ele trata das “disposições” – *Anlagen* – ) que, segundo

---

<sup>29</sup> “Nun kann man zwar gesetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigstens an sich selbst), daß sie mit Bewußtsein gesetzwidrig sind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urteil, daß der Täter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Also müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtsein bösen Handlung, a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen” (*Religion*, 16, p.26).

<sup>30</sup> “Die Gesinnung, d.i. der erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige sein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit” (*Religion*, 21, p.31).

<sup>31</sup> O qual está relacionado com o fato de ele ser, também, uma *propensio*. Mas a “propensão” dá conta da espécie. A “disposição”, por sua vez, refere-se ao indivíduo. Dessa forma, caberia mais apropriadamente à Antropologia tratar da “propensão” (como fica claro na GMS: 389, p.27).

<sup>32</sup> Sobre o conceito de “inato” em Kant, remetemos o leitor ao artigo: Marques, Ubirajara Rancam de Azevedo. “Sobre o ‘inato’ em Kant”. *Revista Analytica* v. 12, n. 2, 2008.

seu “caráter inteligível” (*intelligibele Charakter*), “o homem é, segundo sua disposição inata – *Angeborenen Anlage* – (por natureza), bom”. “Mas porque a experiência (*Erfahrung*) revela também que há nele uma propensão (*ein Hang*) a desejar ativamente o ilícito, ainda que saiba que é ilícito, isto é, uma propensão para o mal, que se faz sentir tão inevitavelmente e tão cedo quanto o homem comece a fazer uso de sua liberdade, e por isso ser considerada inata, o ser humano também deve ser julgado mau (por natureza) segundo seu caráter sensível (*sensibelen Charakter*), sem que isso seja contraditório quando se fala do caráter da espécie (*Charakter der Gattung*), porque se pode admitir que a destinação natural (*Naturbestimmung*) desta consiste no progresso contínuo até o melhor”.

Dessa maneira, quando subordinamos a lei moral ao nosso interesse, em uma espécie de solipsismo (*Selbstsucht*), não tomando a humanidade em nossa pessoa, estamos perpretando o mal contra a humanidade. Dito de outra forma, sempre que adotamos uma máxima má, estamos impondo à humanidade um princípio cujo fundamento é o “mal”. Por essa razão, o “mal” é sempre “mal moral”: ele não reside na ação mesma (nem na inclinação, nem na sensibilidade), mas na escolha da máxima pelo arbítrio (*Willkür*).

Portanto, a lei moral se coloca diante do homem no contexto de um conflito: um conflito entre nossa “disposição para o bem” (*Anlage zum Guten*) e nossa “propensão para o mal” (*Hang zum Bösen*). Cabe reiterar que o “mal” não significa, em Kant, um ódio à moralidade. Trata-se, apenas, de uma inversão na ordem dos móveis (*Triebfedern*). O “mal moral” ocorre, pois, quando adotamos uma máxima que tem como fundamento móveis empíricos, oriundos, pois, da sensibilidade (ou seja, o “mal” está na livre escolha de tal móbil, e não no móbil mesmo). Por essa razão, o “mal” não é originário: ele repousa em uma escolha, o que o torna, portanto, “contraído”, podendo ser imputado ao homem. Como nos diz Kant, “esta própria propensão (*Hang*) se deve considerar como moralmente má, portanto, não como disposição natural, mas como algo que pode ser imputado ao homem, e, consequentemente, deve consistir em máximas do arbítrio contrárias à



lei”<sup>33</sup>. Tal propensão remete ao arbítrio (*Willkür*), sendo, dessa maneira, uma “livre escolha”. Assim, o homem não está determinado a ser mau, mas, sim, a ser livre. A liberdade é inata (no sentido de congênita).

A “radicalidade” do “mal” ocorre porque ele reside no fundamento das máximas como condição de possibilidade de uma escolha, dependendo da aceitação do homem para ser atualizado (como dito acima, envolve, pois, livre arbítrio – *frei Willkür* –). Ele reside em uma espécie de “conflito” entre *Selbstliebe* e moralidade. Mais precisamente, ele reside na vitória da *Selbstliebe* sobre a moralidade (na ordem da escolha do móbil). Sua “radicalidade” está, pois, em que ele é condição de possibilidade da inversão na ordem das máximas, uma inversão sempre possível, dado que podemos sempre adotar como princípio do agir as máximas fundadas no *Selbstliebe*.

Não obstante, como dito anteriormente, temos tal propensão para o “mal”, a qual contraimos em virtude do uso de nosso *frei Willkür*<sup>34</sup>, e temos, também, uma disposição originária para o bom, a qual se revela, em verdade, nas três seguintes disposições (*Anlagen*)<sup>35</sup>: 1. “disposição para a animalidade” (*Anlage für die Tierheit*); 2. “disposição para a humanidade” (*Anlage für die Menschheit*) e 3. “disposição para a personalidade” (*Anlage für seine Persönlichkeit*). A primeira é fisiológica, pois diz respeito à autopreservação e a preservação da espécie via sexo. Ela está restrita à nossa dimensão animal. A segunda, por sua vez, abarca nossa dimensão sócio-política, e é uma pré-disposição (*Anlage*) que, em linhas gerais, envolve o tornar-se respeitado pelos demais. Aqui estão presentes elementos prudenciais. Por fim, temos a terceira, a qual envolve o respeito pelo moralmente bom (a lei moral).

---

<sup>33</sup> “Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesetzwidrigen Maximen der Willkür bestehen muß” (*Religion*, 29, p.38).

<sup>34</sup> Da “espontaneidade” deste.

<sup>35</sup> Cf. passagem intitulada “Da disposição originária para o bem na natureza humana” (Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur).

Com efeito, todas as três disposições são boas<sup>36</sup>. E elas são originárias porque pertencem à possibilidade da própria natureza humana. A propensão, como vimos, está restrita ao fundamento subjetivo da possibilidade de certa inclinação. Assim, asserirmos que o homem é mau significa dizer ele adotou um “modo de pensar” (*Denkungsart*) que inverteu a ordem das máximas (colocando a inclinação em primeiro lugar em detrimento da lei moral); por outro lado, dizermos que o homem é bom significa afirmar que ele adotou um “modo de pensar” (*Denkungsart*) que colocou a lei como móbil.

Com efeito, o ponto será, então, começar por uma “conversão do modo de pensar e pela fundação de um caráter”<sup>37</sup>. Dado o conflito entre a “propensão para o mal” e a “disposição para o bem”, não podemos simplesmente começar pelo mero aperfeiçoamento dos costumes (*Besserung der Sitten*). Faz-se necessário, não obstante, fomentarmos a formação moral (*moralische Bildung*) do homem. Isso porque um povo corrompido pode ser um povo regrado. Afinal, mesmo um “povo de demônios” (*Volk von Teufeln*) reconhece a vantagem de submeter-se a leis<sup>38</sup>. Assim, não se trata de melhorar tão somente o plano legal, mas, também, e, talvez, sobretudo, a intenção (*Gesinnung*). Daí a necessidade de fundar-se um caráter (*Gründung eines Charakters*). Isso só pode ocorrer em virtude da “conversão” (*Umwandlung*) do “modo de pensar” (*Denkungsart*), pelo qual adotamos como móbil

---

<sup>36</sup> O “mal” não reside, por exemplo, em nossa animalidade (como muitos pretendem). A “disposições” (*Anlagen*) são sempre boa porque vêm para o desenvolvimento da humanidade em nós.

<sup>37</sup> “Hieraus folgt, daß die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart, und von Gründung eines Charakters anfangen müsse” (*Religion*, 43, p.54).

<sup>38</sup> “Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben), auflösbar und lautet so: »Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten«. Ein solches Problem muß *auf löslich* sein” (*Zum ewigen Frieden*, Ak.366).

(*Triebfeder*) a lei moral. Ou seja, uma “conversão” pela qual não mais tomamos como princípio supremo o *Selbstliebe*, o “amor de si”, mas a lei moral. Isso nos conduz, pois, à “observação geral”<sup>39</sup> do capítulo I da *Religion*. Em tal momento Kant trata, precisamente, “do restabelecimento da disposição originária para o bem na sua força”. O aspecto “originário” de tal “disposição” (*Anlage*), reside no fato de que ela pertence à possibilidade da própria natureza humana. Diferentemente da mera “propensão” (*Hang*), a qual é “contraída” no momento mesmo em que usamos nosso arbítrio, a disposição para o bem é originária, inata, razão pela qual ele fala, precisamente, em “disposição inata” (*Angebornen Anlage*). E aqui o termo “inato” (*Angebornen*) adquire uma conotação forte, pois refere-se à natureza humana mesma. Nesse sentido é ilustrativa a analogia feita pelo próprio Kant entre o homem e uma árvore: “uma árvore originariamente boa (quanto à disposição)” – *ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum* – pode produzir “frutos ruins” – *arge Früchte* –. Assim, apesar de ser originariamente bom (quanto à sua disposição) o homem contraiu o “mal” por uma escolha livre (de seu “livre arbítrio”), originando, a partir de então, “frutos ruins”, isto é, más ações.

Chegamos, nesse momento, ao aspecto fundamentalmente religioso do texto. Isso porque, Kant nos fala, aqui, de uma “conversão” (*Umwandlung*), esta entendida, cabe enfatizar, em um sentido essencialmente moral<sup>40</sup>. Trata-se, pois, de um “renascimento moral” do homem. Por essa razão não se trata tão somente de uma melhoria dos costumes (*Sitten*), mas de uma “mudança no coração”. Há a necessidade do estabelecimento de uma boa intenção (*Gesinnung*) como

---

<sup>39</sup> “Observação geral. Do restabelecimento da disposição originária para o bem na sua força (“Allgemeine Anmerkung. Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft”).

<sup>40</sup> Kant rejeita veementemente uma teologia histórica. Do fato de ele tomar emprestado da teologia cristã conceitos tais quais os de *peccatum originarium*, *culpa*, *dolus*, *dolus malus*, etc, não significa que ele os acata em seus sentidos tradicionais. Todos estão submetidos à sua ética, ganhando, com isso, novos sentidos. Sua teologia é, com efeito, uma teologia moral, parte e resultado de sua filosofia prática. Discutimos essa questão mais pormenorizadamente em: Ferraz, Carlos Adriano. *Do Juízo teleológico como propedêutica à teologia moral em Kant*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

fundamento supremo de todas as máximas. Daí Kant afirmar que se trata de uma “revolução”. Em virtude de tal “revolução” invertemos a ordem da adoção das máximas tal como comumente o fazemos (colocando o *Selbstliebe* como princípio supremo da adoção das máximas) e colocamos, ao invés disso, a lei moral como fundamento da escolha de nossas máximas, agindo como se (*als ob*) fôssemos agentes em um reino dos fins. Isso implica a adoção de uma outra “conduta de vida” (*Lebenswandel*).

Portanto, o “modo de pensar” (*Denkungsart*) que deve ser abolido é aquele compreendido como “perversidade moral”, a qual, como vimos, está ligada ao terceiro e derradeiro grau de propensão ao “mal”, no qual o sujeito “inverte” a ordem da escolha das máximas e funda sua “livre escolha” (do *frei Willkür*) no *Selbstliebe*. Disso resulta tanto a não realização do “bom moral” quanto a não realização de nossas disposições para o “bom”. Tal conflito, aliás, está expresso, segundo Kant, nas figuras pictóricas (e mesmo literárias) que expressam a batalha entre o “bem” e o “mal” no âmbito religioso. Uma batalha, aliás, que não gera contradição alguma, pois como podemos depreender da terceira antinomia da *Kritik der reinen Vernunft* (1781), a partir da distinção entre *phaenomenon* e *noúmeno* podemos conceber uma ordem em que somos motivados pela *empeiria* e outra em que somos motivados pela vontade (*Wille*). Em suma, “leis da natureza” e “leis da liberdade” não são excludentes. No entanto, a “revolução” ocorre quando a razão torna-se prática, isto é, quando ela se torna elemento determinante do querer, adquirido, dessa forma, jaez volitivo, ou, ainda, determinando, conseqüentemente, a escolha concreta a partir de máximas. Estas são, sabidamente, princípios subjetivos do querer. Mas pelo que pudemos perceber pelas considerações feitas até o momento, elas não se resumem a isso. Elas também caracterizam ou nossa imersão no “mal”, ou nossa “revolução” no “modo de pensar” para o “bom” (para o desenvolvimento de nossas disposições que a ele conduzem).

Com efeito, “agir perversamente” é agir por negação: negamos a lei moral da qual estamos conscientes (o que implica sua presença). Assim, quando falamos de uma intenção (*Gesinnung*) “boa” ou “má”, estamos falando de um sujeito consciente da lei moral (*moralische Gesetz*), ainda que ele não a adote como princípio subjetivo. Assim, em seu

escrito pré-crítico intitulado “Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia” (*Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763), Kant nos apresenta uma distinção importante para o que aqui, no âmbito da *Religion*, ele está discutindo. Lá<sup>41</sup> encontramos a distinção entre “falta” (*mala defectus*, *Übel des Mangels*) e “privação” (*mala privationis*, *Übel der Beraubung*). A primeira seria a “ausência do bom”, ao passo que a segunda seria um “afastamento do bom”, constituindo, dessa maneira, o vício, isto é, o *demeritum* propriamente dito. Por essa razão, ele afirma no opúsculo pré-crítico: “um animal irracional não pratica nenhuma virtude, mas esta omissão não constitui qualquer vício (*demeritum*). É que ele não transgrediu nenhuma lei interna”<sup>42</sup>. Não há oposição real entre a virtude (*Tugend*) e aquilo que Kant denomina de “debilidade moral” (*moralische Schwäche*), isto é, o não estar cômulo da lei (*Gesetz*). Aqui há o que ele denomina de “contraditório lógico” (*logisches Gegenteil*, *contradictorie oppositum*). A oposição real (*Widerspiel*, *contrarie s. realiter oppositum*) ocorre entre a virtude e o vício (*Laster*)<sup>43</sup>.

A “revolução” exige, pois, um agente consciente da lei moral e virtuoso o suficiente para segui-la. Afinal, o mérito moral reside exatamente em o sujeito ser responsável pelas suas ações. Como afirma Kant:

O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio; pois de outro

---

<sup>41</sup> Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, 182, p.71.

<sup>42</sup> “Ein unvernünftig Tier verübt keine Tugend. Es ist diese Unterlassung aber nicht Untugend (*demeritum*). Denn es ist keinem inneren Gesetze entgegen gehandelt worden” (*Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, 183, p.71).

<sup>43</sup> Cf. introdução à “Tugendlehre” em *Die Metaphysik der Sitten* (384, p.289): “Der Tugend = + a ist die *negative Untugend* (moralische Schwäche) = 0 als *logisches Gegenteil* (contradictorie oppositum), das Laster aber = - a als *Widerspiel* (contrarie s. realiter oppositum) entgegen gesetzt und es ist eine, nicht bloß unnötige”.

modo não lhe poderia ser imputada, por conseqüência, não poderia ser nem bom nem mau *moralmente*<sup>44</sup>.

O ponto, aqui, é explicitar as condições unicamente sob as quais o sujeito pode *fazer-se bom*. E na *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* encontramos algumas considerações interessantes a esse respeito, especialmente na seção chamada, precisamente, de: “Do caráter como modo de pensar” (*Vom Charakter als der Denkungsart*). Mesmo nesse contexto Kant reconhece que “o ser humano, contudo, nunca aprova o mal em si e, assim, não há propriamente maldade por princípios, mas somente porque se abdicou deles” (*der Mensch aber billigt das Böse in sich nie, und so gibt es eigentlich keine Bosheit aus Grundsätzen, sondern nur aus Verlassung derselben*)<sup>45</sup>. O ponto é que, para o fomento de nossas disposições, faz-se imperioso que tenhamos em mente “máximas provenientes da razão” e “princípios morais práticos”. E estes são melhor apresentados, segundo Kant, se estiverem em sua forma negativa. E aqui ele apresenta cinco mandamentos negativos: 1. “não dizer inverdade”; 2. “não fingir”; 3. “não quebrar promessas”; 4. seguir o dito “*noscitur ex socio, qui non cognoscitur in se*” e 5. “não levar em conta difamação proveniente de um juízo superficial”, bem como “moderar o temor de infringir a moda”. O caráter auto-imposto, tanto do “bom” quanto do “mal”, também é expresso com clareza nesse momento:

O ser humano consciente de um caráter em sua índole não recebe esse caráter da natureza, mas precisa sempre tê-lo adquirido. Pode-se admitir também que o estabelecimento dele, como uma espécie de renascimento, como uma certa promessa solene que a pessoa se faz a si mesma, torna inesquecíveis para

---

<sup>44</sup> “Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen, oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse sein” (*Religion*, 39, p.50).

<sup>45</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. 294, p.189.

ele esse renascimento e o momento em que nele ocorreu essa transformação, como se fosse uma nova era<sup>46</sup>.

Esta passagem bem poderia estar inserida na observação final do capítulo I de *Religion*, dado que aqui ele também nos fala em um “renascimento”, em uma “nova época”, a qual só pode ocorrer após uma “revolução”, esta entendida como uma “explosão”. Ela não é produzida pouco a pouco. Afinal, ela exige uma nova inversão na ordem das máximas. Daí ele asserir, ainda nesse ínterim, que ela “ocorre por meio de uma explosão que sucede repentinamente diante do tédio com o estado oscilante do instinto”<sup>47</sup>. Em consonância com isso ele afirma, pois, em *Religion*:

Mas que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom (agradável a Deus), isto é, virtuoso segundo o caráter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro móbil (*Triebfeder*) impulsor além desta representação do dever, tal não se pode levar a cabo mediante reforma gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma revolução na intenção (*Gesinnung*) do homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação (Jo III, 5; cf. Moisés, 2) e uma transformação do coração<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> “Der mensche, der sich eines Charakters in seiner Denkungsart bewußt ist, hat ihn nicht von der Natur, sondern muß ihn jederzeit, erworben haben. Man kann auch annehmen: daß die Gründung desselben gleich einer Art der Wiedergeburt, eine gewisse Feierlichkeit der Angelobung, die er sich selbst tut, sie und Zeitpunkt, da diese Umwandlung in ihm vorging, gleich einer neuen Epoche ihm unvergeßlich mache” (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 195, p.190).

<sup>47</sup> A qual, segundo ele, dificilmente é procurada antes dos trinta anos de idade e ainda mais dificilmente fundada antes dos quarenta anos.

<sup>48</sup> “Daß aber jemand nicht bloß ein *gesetzlich*, sondern ein *moralisch* guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d.i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (*virtus noumenon*), werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche

Isso, contudo, não torna inválida a reforma gradual. Ela está pressuposta, como o indica Kant logo em seguida à passagem acima. Temos, aqui, a distinção entre “modo de pensar” (*Denkungsart*), do qual estivemos tratando até o momento, e “modo do sentido” (*Sinnesart*), o qual, agora, passa a ter uma posição de destaque. Isso porque ele coloca obstáculos ao “modo de pensar”. Por essa razão, uma reforma no “modo do sentido” é uma exigência que nos faz a ética. Como nos diz Kant em sua MS:

É para o homem um dever progredir cada vez mais desde a incultura de sua natureza, desde a animalidade até a humanidade, que é a única pela qual é capaz de propor a si mesmo fins: suprimir sua ignorância mediante a instrução e corrigir seus erros; e isto não só lhe recomenda a razão prática-técnica para seus diferentes fins (de habilidade), mas sobretudo lhe *ordena* absolutamente a razão prática moral, e converte esse fim em dever seu, para que seja digno da humanidade que lhe habita<sup>49</sup>.

Assim, deve o homem “progredir no cultivo de sua vontade até chegar à mais pura intenção virtuosa”, em que o móbil das ações será a lei. Em suma, há em Kant uma exortação moral àquilo que ele entende como Esclarecimento (*Aufklärung*). E é aqui que talvez nos seja permitido trazer à tona os assim chamados deveres de virtude (amplos), os quais expressam a essência do projeto kantiano acerca do Esclarecimento (e de uma mudança no *Sinnesart*), e os quais, note-se,

---

*Reform*, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch, nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1. Mose I, 2), und Änderung des Herzens werden” (*Religion*, 42, p.53).

<sup>49</sup> “Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit (quoad actum), immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zweck zu setzen, empor zu arbeiten: seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrtümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht bloss die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anrätig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein“ (MS. A 387).



só são possíveis (sua realização) em um estado de direito (no âmbito histórico). Tais deveres são (1) a própria perfeição<sup>50</sup> (*Meine eigene Vollkommenheit*) e (2) a felicidade alheia<sup>51</sup> (*Die Glückseligkeit anderer*). A própria perfeição pode ser dividida em perfeição física e cultivo (*Kultur*) da moralidade. “A perfeição física, quer dizer, o cultivo de todas as faculdades em geral para fomentar os fins propostos pela razão” (A 391). Isso é, com efeito, um dever e um fim. A este dever subjaz um imperativo incondicionado e, portanto, moral. Isso está em pleno acordo com o ideal de Esclarecimento e com a idéia de “cultivo”, ou, ainda, “formação”. Aliás, há três níveis de formação que elevam o homem de sua mera animalidade à realização do seu caráter “bom”: habilidade (*Geschicklichkeit*), prudência (*Klugheit*) e sabedoria (*Weisheit*). Nesse sentido, toda a filosofia crítica teria seu aspecto pedagógico (de formação do “modo do sentido” e, conseqüentemente, de um caráter). A propósito, no §83 da “Crítica da Faculdade do Juízo” (no qual Kant sistematiza brevemente sua filosofia da história), há uma passagem esclarecedora, na qual nos diz Kant:

A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme a leis num todo que se chama sociedade civil, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais<sup>52</sup>.

Eis, precisamente, o lugar da mudança (ainda que gradual) no “modo do sentido”, ou seja, uma mudança (externa e observável por nós) que deve preparar o homem para que tenha lugar a revolução (interna e perscrutável unicamente pelo Ser onisciente: Deus) no “modo

---

<sup>50</sup> “*Eigener Zweck der mir zugleich Pflicht ist* – meu próprio fim, o qual é para mim dever”.

<sup>51</sup> “*Zweck anderer, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist* – o fim dos outros, cuja promoção é para mim dever”.

<sup>52</sup> “Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstrebenden Freiheit gesetzmässige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heisst, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die grösste Entwicklung der Naturanlagen geschehen”.

de pensar”. Ora, um tal estado permite ao homem, inclusive, adquirir a virtude (*Tugend*). Isso porque, como nos diz Kant na sua MS (A 477), “que a virtude deve ser adquirida (que não é inata) é algo implicado já em seu conceito, sem que seja mister recorrer, portanto, a conhecimentos antropológicos extraídos da experiência”<sup>53</sup>.

Dessa maneira, devemos “agir incessantemente contra ela”, contra a propensão para mal. Com isso, tornamo-nos “dignos” da beatitude (*Seligkeit*). E este é aspecto central da concepção de religião em Kant: não se trata de colocar como *telos* a beatitude, mas se trata, especificamente, do mérito (moral) de a alcançarmos. Esta *moralischen Religion* tem como princípio: “que cada um deve fazer tanto quanto está nas suas forças para se tornar um homem melhor”<sup>54</sup>. E o “arrátel que lhe foi dado ao nascer” (*angebournes Pfund*) é, precisamente, sua “disposição originária para o bom” (*die ursprüngliche Anlage zum Guten*). É esta que lhe permite uma “revolução”, uma nova inversão na ordem da adoção das máximas. Assim, se no momento em que o homem usou seu arbítrio (*Willkür*) pela primeira vez ele o fez colocando como fundamento o *Selbstliebe*, sua natureza mesma contém em si o germe do “bom”, manifesto em suas “disposições” (*Anlagen*) originárias, as quais, ao serem desenvolvidas, revelam o mérito moral do homem (pois trata-se de ele fazer de si um sujeito bom de um ponto de vista moral) e o encaminham para a almejada revolução no “modo de pensar” (*Umwandlung der Denkungsart*), com a qual funda-se um novo caráter e, conseqüentemente, um novo homem (*neuen Menschen*). E com isso adentramos no interior da idéia de religião em Kant.

---

<sup>53</sup> “Daß Tugend erworben werden müsse (nicht angeboren sei), liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kenntnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben“ (A 477).

<sup>54</sup> “Daß ein jeder, so viel, als in seinen Kräften ist, tun müsse, um ein besserer Mensch zu werden”

## Referências:

FERRAZ, C.A. *Do juízo teleológico como propedêutica à Teologia Moral em Kant*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

GREENE, T. M. The historical context and religious significance of Kant's religion. In: Kant, I. *Religion within the limits of reason alone*. New York: Harper & Row Publishers, 1960.

GUYER, P. *Kant on freedom, law, and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Kant and the experience of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HARE, J. *The moral gap*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

KANT, I. *Werke in Zehn Bänden*. Editado por Wilhem Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Ed 70, 1992.

\_\_\_\_\_. *Religion within the limits of reason alone*. New York: Harper, 1960.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Porto: Porto Editora, 1995.

\_\_\_\_\_. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Ed 70, 1995.

\_\_\_\_\_. *Lectures on philosophical theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Southern Illinois University Press, 1996.

MUNZEL, G. F. *Kant's conception of moral character*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

ROSSI, P.; WREEN, M.(Ed). *Kant's philosophy of religion reconsidered*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

WEBB, C. *Kant's philosophy of religion*. New York: Kraus reprint Co., 1970.

WOOD, A. *Kant's rational theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

\_\_\_\_\_. *Kant's moral religion*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

\_\_\_\_\_. *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Self and mind in Kant's Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

# Racionalidade Prática e Experiência Moral em Kant

Carlos Adriano Ferraz<sup>1</sup>

A moral também pode, ao menos em experiência possível, fornecer os seus princípios *in concreto*, juntamente com as consequências práticas, e evitar assim o mal-entendido da abstração<sup>2</sup>.

Ora, para saber se uma ação possível a nós na sensibilidade seja o caso que esteja ou não sob a regra, requer-se uma faculdade de julgar prática, pela qual aquilo que na regra foi dito universalmente (in abstracto) é aplicado *in concreto* a uma ação<sup>3</sup>.

O problema central da *Kritik der praktischen Vernunft*<sup>4</sup> (1788), como assevera Kant em seu prefácio, é o de, precisamente, “demonstrar que há uma razão prática pura”. Isso significa dizer, então, que ela deve *provar* que é possível uma racionalidade prática autônoma, isto é, um agir racional não instrumentalizado, o qual seria expresso pela experiência moral. Deverá ser possível, então, que a lei moral universal se imponha, *in concreto*, na natureza, na forma de uma lei natural.

Com efeito, esse é o problema que, na “Típica da faculdade de julgar prática pura”<sup>5</sup> da KpV, Kant denomina de problema do “ajuizamento

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

<sup>2</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes, 2012, B 453, p.363.

<sup>3</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da razão prática* (Edição bilingue). São Paulo: Martins Fontes, 2003, 119, p.233.

<sup>4</sup> Doravante KpV.

<sup>5</sup> *Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft*.

prático”. Trata-se do problema de *apresentar* o ideal do moralmente bom concretamente, demonstrando que pode haver uma racionalidade prática autônoma, a qual só pode ocorrer, por seu turno, na experiência moral. Colocado em outros termos, na experiência moral a razão pura *apresenta-se* como prática. Ela é “tipificada” na forma da lei da natureza.

Dessa forma, a questão, aqui, assemelha-se àquela enfrentada por Kant em sua *Kritik der reinen Vernunft*<sup>6</sup> (1781), isto é, à de demonstrar como um princípio (uma categoria, no caso da KrV) pode ser *apresentado* na *experiência*. Aliás, a comparação com o problema do esquematismo é feita pelo próprio Kant no contexto da *Typik*. Assim, nesse contexto Kant adentra o problema da concreção da lei moral. Trata-se de uma espécie de “esquematismo da razão prática pura”. Mas, para que possamos compreender essa analogia, cabe perguntar inicialmente: em que consiste o esquematismo?

Pois bem. Na KrV a doutrina do esquematismo surge em um contexto fundamental, qual seja, naquele em que Kant tenta demonstrar que nossos conceitos puros do entendimento (*Verstand*) subsumem os dados empíricos recebidos em uma intuição empírica. Aqui temos, portanto, o envolvimento da faculdade do juízo. Trata-se de colocar o particular, o caso dado, sob o universal (a lei, o universal). Aliás, juízo<sup>7</sup>, conforme Kant, “pode ser considerado, seja como mera faculdade de *refletir*, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, [...], ou como uma faculdade de *determinar* um conceito [...]”. No primeiro caso ele é um *juízo reflexionante*, no segundo o *determinante* [...]”<sup>8</sup>. Assim, tanto na KrV quanto na KpV, interessa o juízo determinante. Afinal, em ambos os casos a lei é dada primeiramente. Não se trata de “refletir” em sua procura (como ocorre em um juízo de reflexão, em que a lei não está dada imediatamente, mas deve ser buscada, reflexivamente, para dar conta de um caso particular para o qual não há regra). Trata-se, com efeito, apenas da subsunção do particular sob o

---

<sup>6</sup> Doravante KrV.

<sup>7</sup> Enquanto faculdade de julgar.

<sup>8</sup> Kant, Immanuel. “Primeira introdução à Crítica do Juízo”. IN: *Dois introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995, p. A 16, p.47.

universal. No caso da KpV, da ação (particular) sob a lei moral (universal).

Sendo assim, na KrV Kant trata, ao abordar o esquema, das condições sensíveis unicamente mediante as quais podemos aplicar as categorias, ajuizar os fenômenos. Afinal, como unir elementos tão heterogêneos como dado sensível e categoria (ou ação e lei moral, no caso da KpV)?

Assim, na KrV Kant resolve tal problema nos apresentando os esquemas, produtos da imaginação produtiva, condições de aplicação que demonstram como o dado sensível pode ser ajuizado, subsumido sob a categoria. Ele é o “terceiro termo” que, digamos, traduz o conceito puro para uma linguagem sensível, garantindo a transição da mera validade lógica das categorias para sua validade real. O esquema não é uma “imagem”, embora seja um produto da imaginação. Ele pode ser melhor compreendido como uma regra para a criação de uma imagem (afinal de contas, ele é uma regra mediante a qual pode ser substancializado um conceito puro que jamais poderia se identificar com um fato empírico). Mas o ponto é que dado algum da sensibilidade pode ser subsumido imediatamente sob um conceito puro. Não basta termos o conceito, devemos saber aplicá-lo, o que significa dizer: precisamos ter juízo. Basta vermos os exemplos oferecidos pelo próprio Kant, quando ele diz que “um médico, pois, ou um juiz, ou um estudioso da política, podem ter regras de patologia, regras jurídicas ou políticas na cabeça, [...] mas podem facilmente perder-se na aplicação das mesmas”<sup>9</sup>. Dessa maneira, deve haver um esquema para cada categoria. Só assim ela pode ser aplicada. Para cada conceito puro do entendimento deve haver um esquema, o qual serve de elemento intermediário, homogêneo a cada esfera, permitindo a ligação entre o intelectual e o sensível. O conceito puro deve poder ser apresentado na experiência. O mesmo vale para conceitos empíricos. Mas algo diferente ocorre com tais conceitos. Eles, diferentemente do que ocorre com os conceitos puros (categorias), não necessitam de esquema. Basta que os apresentemos utilizando um exemplo concreto, apontando para ele,

---

<sup>9</sup> KrV. B173, p.173.

como quando alguém me pergunta o que é uma cadeira. Ora, basta apontar para a cadeira que está diante de mim para apresentar esse conceito empírico. Dito de outra maneira, quando *exibimos*, ou *apresentamos* um *conceito empírico*, providenciamos o correspondente objeto empírico (intuição). Quando *exibimos*, ou *apresentamos*<sup>10</sup> um *conceito matemático*, construímos o objeto correspondente na intuição pura. Quando *exibimos*, ou *apresentamos* o *conceito puro* (categoria), fornecemos a condição sensível (esquema) sob a qual tal conceito pode ser aplicado, em um procedimento que dá significado à categoria.

Bom, mas isso não ocorre com relação às ideias da razão. De um ponto de vista prático, e isso é o que nos interessa aqui, só é possível o que Kant entende por *simbolismo*: a lei moral se mostra *in concreto* simbolicamente.

Aqui temos, então, um problema recorrente: demonstrar que a razão pode ser concretizada no mundo sensível, isto é, que é possível tanto uma metafísica da natureza quanto uma metafísica da moral. Portanto, o *background*, aqui, é a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. Especialmente a partir da *Dissertação de 1770*, essa é uma distinção crucial para Kant. Sua filosofia, teórica e prática, articula-se em torno dessa distinção. O ponto é, então, demonstrar que esses dois mundos são compatíveis. Trata-se, pois, de estabelecer a compatibilidade entre natureza e liberdade, isto é, demonstrar que as leis da natureza não revogam as leis da liberdade, mas que elas podem coexistir, dependendo de se tomamos o ponto de vista do fenômeno ou do *noumenon*, o que fica claro especialmente a partir da terceira antinomia da razão teórica.

Mas voltando ao problema da *Typik*, tanto nela quando na doutrina do esquematismo, Kant está tratando daquilo que ele denomina hipotipose, isto é, do problema de tornar sensível, corporificar um princípio, seja ele proveniente do entendimento (*Verstand*), seja ele oriundo da razão (*Vernunft*). Como vimos, no caso

---

<sup>10</sup> Kant utiliza correlativamente os conceitos de *Exhibitio*, *Darstellung* ou *Hypotypose*. Todos significam a mesma ideia, a saber, a ideia de “apresentação”, de tornar sensível um conceito ou ideia.



dos conceitos puros usamos o esquema, no caso dos conceitos matemáticos os *construímos* (também utilizando dos esquemas como regras de construção) e, no caso de conceitos empíricos, simplesmente usamos exemplos para os quais possamos meramente apontar. Mas este não é o tipo de hipotipose possível no que diz respeito à lei moral. Aqui, no plano do juízo prático, o problema é subsumirmos uma ação sob o princípio moral, caracterizando, assim, uma experiência moral, dando racionalidade prática a essa ação.

E, cabe notar, o que me preocupa aqui não é a racionalidade expressa no uso de imperativos hipotéticos, os quais envolvem um conhecimento teórico da natureza. Eles são, obviamente, oriundos da razão. Mas trata-se de uma racionalidade mediada pelo conhecimento empírico, de uma vontade heterônoma.

Assim, o que interessa a Kant é o juízo prático puro. Aqui, no plano do juízo puro, não estamos autorizados a recorrer a intuições. Aliás, é fácil observarmos, na experiência, o sucesso da aplicação da racionalidade instrumentalizada dos juízos hipotéticos, seja em uma experiência imoral, seja em uma experiência indiferente do ponto de vista moral. Dada a fórmula dos imperativos hipotéticos, expressa no juízo disjuntivo “*se .... então ....*”, um tal juízo pode ser conhecido empiricamente. Sua concretude pode ser objeto de conhecimento. Sabemos quando alguém age imoralmente ou em conformidade com o dever.

No entanto, o que importa, na *Typik*, é a concreção da lei universal, a qual não pode ser conhecida. Resta, aqui, somente uma possibilidade: a hipotipose simbólica.

Com efeito, segundo H. J. Paton<sup>11</sup>, em seu estudo clássico sobre a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*<sup>12</sup> (1785), da transição da fórmula do imperativo categórico expressa na proposição “age apenas

---

<sup>11</sup> Paton, H.J. *The Categorical Imperative*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971, p.158.

<sup>12</sup> Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009. Doravante GMS.

segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”, para a fórmula “age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza”<sup>13</sup>, teríamos uma tipificação da lei universal. A lei da natureza seria, então, um “tipo” (*Typus*) da “lei universal”, da lei moral. A base do argumento asserido por Paton reside no que Kant expõe ao final do segundo capítulo da GMS, especialmente quando ele trata da relação entre “reino da natureza” e “reino dos fins”, afirmando que devemos aproximar a lei universal “tanto quanto possível da intuição”<sup>14</sup>. Devemos agir *como se* fôssemos legisladores em um reino dos fins.

De qualquer maneira, como mesmo Paton reconhece, tal problema só será enfrentado na KpV, na *Typik*. Aqui, diferentemente do que ocorrera na doutrina transcendental do esquematismo, temos uma hipotipose *indireta*, mediante símbolos. São estes que nos facultam dar concretude às ideias da razão. Afinal, não há impressão sensível alguma que possa corresponder a uma ideia. O símbolo, nesse contexto, nos permite dar significado às ideias da razão. Aqui temos um raciocínio analógico. Um exemplo usado por Paton ele o retira dos *Prolegomena* (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783), do § 58, no qual Kant trata da analogia como “uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dissemelhantes”<sup>15</sup>. Na nota de rodapé que se segue imediatamente após a citação acima, Kant asseire que “existe uma analogia entre a relação jurídica de acções humanas e a relação mecânica de forças motrizes: nada posso fazer contra outrem sem lhe dar um direito de, nas mesmas condições, fazer o mesmo contra mim”. O mesmo vale para Deus: usamos, conforme Kant, certas características como símbolos, muito embora não tenhamos um conhecimento teórico de Deus. Mas eles, os símbolos, servem para o agir. Como nos

---

<sup>13</sup> GMS, 421, p.215.

<sup>14</sup> GMS, 437, p.273.

<sup>15</sup> Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1998, p.152.

diz Paton, “para o homem o invisível deve ser representado por algo visível ou sensível”<sup>16</sup>.

Assim, voltemos para a distinção entre lei moral (universal) e lei natural. Embora o raciocínio, aqui, seja analógico, a lei natural é uma instanciamento da lei moral, elas são colocadas em harmonia pelo símbolo. A lei natural aproxima o sensível do “invisível”, da lei universal.

Dessa forma, a representação simbólica é fundamental no ajuizamento prático. Como vimos acima, Kant abordou detalhadamente a hipotipose de um ponto de vista teórico, do ponto de vista do esquematismo. O mesmo, por outro lado, não ocorre no âmbito prático. Assim, na KpV Kant trata do problema em poucas páginas, na *Typik*. Apesar de sua argumentação assemelhar-se àquela da doutrina do esquematismo, e ele mesmo se referir, analogicamente, aos esquemas, fica claro que do ponto de vista prático não há esquematismo possível. Afinal, a lei moral não é, ela mesma, um esquema. Nem o símbolo o é. Aliás, coisa alguma no mundo sensível pode corresponder à lei moral.

Dessa forma, o uso do “tipo” é, aqui, fundamental. Do contrário, hipotipose alguma seria possível de um ponto de vista prático. Tal “tipo” é um símbolo engendrado a partir de elementos empíricos, embora não se identifique com estes. Trata-se de uma mera analogia. Como nos diz Kant em uma importante e esclarecedora passagem da KpV:

Portanto é também permitido servir-se da natureza do mundo sensorial como tipo de uma natureza inteligível, desde que eu não transfira a esta as intuições e o que depende delas, mas refira a ela simplesmente a forma da conformidade a leis em geral<sup>17</sup>.

Assim, nada sabemos (de um ponto de vista teórico) do mundo inteligível. Logo, devemos conceber a “lei natural” como “tipo” da lei

---

<sup>16</sup> Paton, H.J. *The Categorical Imperative*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971, p.160.

<sup>17</sup> KpV, 124, p.243.

universal. Aqui fica clara aquela transição referida por Paton como caracterizando a “tipificação” da lei moral no mundo via lei da natureza. Diz-nos Kant:

Pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosses uma parte. Segundo essa regra, efetivamente, qualquer um ajuíza se as ações são moralmente boas ou más<sup>18</sup>.

Essa é uma reformulação da fórmula do imperativo moral, a qual reaparece no § 7 da KpV, mas que já estava assentada desde a GMS. Mas na *Typik* ela é apresentada como o “tipo (*Typus*) de uma lei da liberdade”, uma vez que não há, no contexto do ajuizamento (*Berteilung*) prático, exemplos concretos advindos da experiência (obtidos mediante intuição empírica).

Com o recurso à figura do “tipo”, Kant intenta evitar dois erros comuns que surgem por ocasião da tentativa de demonstrarmos que a razão pode ser prática, ou, ainda, que a liberdade pode adentrar o mundo sensível mediante a experiência moral. Tais erros são o “empirismo da razão prática”, consoante o qual os conceitos práticos de bom e mau envolvem elementos empíricos, especialmente a felicidade, e o “misticismo da razão prática”, o qual transforma em esquema aquilo que só poderia servir como símbolo. A primeira perspectiva leva ao ceticismo, a segunda, ao dogmatismo<sup>19</sup>.

Assim, Kant propõe uma terceira alternativa, a do “racionalismo da faculdade de julgar”. Tal alternativa envolve certa sabedoria, isto é, ela envolve utilizarmos o “tipo” como expressão sensível da lei moral em juízos morais, a qual, por essa razão, é articulada a partir de materiais

---

<sup>18</sup> KpV, 122, p.239.

<sup>19</sup> Mas cabe notar que “o resguardo contra o empirismo da razão prática é muito mais importante e recomendável, porque o misticismo ainda é compatível com a pureza e a sublimidade da lei moral” (KpV, 125, p.245). Isso ocorre porque “o empirismo extermina na raiz a moralidade de disposições [...] e substitui o dever por algo completamente diverso, a saber, um interesse empírico” (KpV, 126, p.247). No entanto, o misticismo fere um aspecto fundamental da moralidade, qual seja, o da autonomia.

oriundos da experiência, com o propósito específico de avaliar a moralidade, ou, ainda, a racionalidade das ações. E é nesse momento que devemos tomar cuidado para não cairmos no “misticismo da razão prática”, pois é tentadora a ideia de tomarmos o “tipo” como esquema.

Mas a necessidade de sensibilização da lei universal jaz na própria ideia normativa de sujeito exposta por Kant, o qual entende o homem como um “ser sensível dotado de razão”. Ora, para que ele possa ajuizar o valor moral de uma ação, a lei moral deve ser esboçada sensivelmente. Afinal, todo o conhecimento envolve a sensibilidade. Esse é, aliás, um problema que aparecerá imediatamente após a *Typik*, no terceiro capítulo da “Analítica da Razão prática pura”, quando Kant abordar a necessidade dos móveis em sua teoria da motivação, em sua psicologia moral.

Não obstante, o problema, na *Typik*, é o de demonstrar como pode haver um ajuizamento prático na ausência de um esquema. Um problema, aliás, que será sobejamente explorado na *Kritik der Urteilskraft*<sup>20</sup> (1790). Mas a *Typik* tem, então, a tarefa hercúlea de demonstrar como um caso pode ser subsumido sob a lei universal. E é nesse contexto que surge o “tipo”. Ele corporifica, por assim dizer, a lei moral. Aqui, a tarefa do juízo é a mesma: subsumir o particular sob o universal.

Mas para que não haja o risco de cairmos no “misticismo da razão prática”, faz-se necessário que o juízo obedeça a certas regras, a uma “disciplina”. Há, portanto, severas restrições regulando o uso dos “tipos”. Aqui devemos aproximar a lei moral da prática moral. E é nesse ponto que entra a disciplina. Disciplina, na KpV, mantém aquela acepção já presente na KrV, na qual ela é tornada clara especialmente em uma nota de rodapé (KrV, B 739, p.530) em que Kant afirma:

Eu bem sei que na linguagem das escolas se costuma empregar os nomes *disciplina* e instrução como equivalentes. Mas há tantos casos em sentido contrário, quando a primeira expressão,

---

<sup>20</sup> Kant, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. Doravante KU.

como *cultivo*, distingue-se cuidadosamente da segunda como *ensinamento*<sup>21</sup>.

Cultivo, aqui, deve ser entendido como ocorrendo via coerção. É isso o que Kant entende por disciplina. Trata-se de uma “disciplina à coerção”, a qual visa a eliminação do “impulso constante a descumprir certas regras”<sup>22</sup>. Seja no plano teórico, seja no plano prático, a filosofia kantiana é uma filosofia da disciplina. No âmbito teórico, por exemplo, devemos nos pautar pelos limites da experiência possível. Do ponto de vista prático, o problema que o aspirante a agente moral enfrenta é o de forçar-se a seguir aquilo que ele entende como dever. Afinal, lembremos que o sujeito é um ser sensível dotado de razão; logo, ele é continuamente afetado. Portanto, aqui se faz necessária a auto coerção como forma de autocontrole. O conhecimento do princípio moral é algo dado na sabedoria moral popular, como fica claro na primeira seção da GMS. Assim, o problema não é saber o que é certo, mas seguir o que é certo. A lei moral deve, portanto, gerar autocoerção. A disciplina envolve uma coerção contínua. Isso porque ela “é negativa e consiste na libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos”<sup>23</sup>. A disciplina serve, pois, para suprimir as inclinações que nos afastam da obediência à lei moral. Assim, a concreção da lei moral, sua aplicação, é o produto não de um esquema, mas da disciplina, a qual ele identifica, na KrV, com “uma faculdade de julgar madura e viril”<sup>24</sup>.

Assim, por detrás, por exemplo, das quatro situações de aplicação do imperativo categórico na GMS, temos a disciplina como elemento que subjaz à possível concreção da lei universal em casos concretos. O problema da disciplina é um problema de fundo: afinal, não basta a conformidade com o dever, devemos interioriza-lo. Devemos respeitar a lei, agir por respeito a ela.

Mas não estamos, aqui, pelo menos não ainda, no plano da descoberta dos móveis que deverão colocar em movimento. Estamos no

---

<sup>21</sup> KrV, B 739, p.530.

<sup>22</sup> KrV, B 737, p.529.

<sup>23</sup> KU, §83, 392, p.272.

<sup>24</sup> KrV, B 789, p.559.

plano da disciplina para que possamos seguir tais móveis (os quais serão abordados por Kant na seção seguinte). E a disciplina é condição *sine qua non* da racionalidade prática, para que a razão se concretize em práticas no mundo sensível, isto é, para que a razão se faça sensível. Ela é fundamental para a transformação do caráter. A razão se faz sensível mediante a disciplina, mediante autocoerção. Ela corrige as falhas de nosso ajuizamento prático.





## *Schiller, Leitor de Kant: sobre a constituição estética do agente virtuoso\**

Flávia Carvalho Chagas<sup>1</sup>

É bem conhecida a crítica de Schiller ao suposto formalismo kantiano no que diz respeito à tese de Kant de que uma ação só tem valor moral se o fundamento de determinação subjetivo da vontade for a consciência da lei moral independentemente e sem a influência de quaisquer elementos empíricos inscritos na figura do móbil moral.

Não obstante Schiller reconheça, no escrito “*Sobre graça e dignidade (Über Anmut und Würde)*”<sup>2</sup>, “estar em perfeito acordo com os rigoristas da moral”, ele sustenta, contra estes, estar convencido de que “a participação da inclinação em um ato livre não prova nada com respeito ao simples ajuste desta ação ao dever [...]” tendo em vista que, segundo ele, “a virtude não é outra coisa que uma inclinação ao dever”,

---

\* Este artigo foi apresentado no “V Colóquio Kant: Moral e Antropologia”, realizado em outubro de 2012 na UFPel e publicado posteriormente no livro que reuniu trabalhos dos convidados brasileiros e estrangeiros, cujo apoio foi concedido pela CAPES/ CNPq. CHAGAS, F. C., SANTOS, R. dos. (Orgs): *Moral e Antropologia em Kant*, IFIBE/UFPel, 2012.

<sup>1</sup> Professora Adjunta do Departamento de Filosofia da UFPel. E-mail: flaviacarvalhochagas@bol.com.br

<sup>2</sup> Schiller, F. “Über Anmut und Würdig” (1793). *Werke in drei Bänden*, München, 1981, Band II. Utilizarei para as citações a tradução de Ana Resende. Porto Alegre: Movimento, 2008.

o que significa, em outras palavras, que o homem deve “obedecer alegremente a sua razão”<sup>3</sup>.

Schiller vincula à ideia de virtude a figura da alma bela, pois numa ação virtuosa a exigência moral não é representada na forma de um dever, mas na de um querer espontâneo. O que Schiller parece estar objetando é que a ação moral, realizada por dever e, portanto, a partir da sua dignidade, expressa também uma beleza ou graça. Assim, quando Schiller admite estar em acordo com o rigorismo moral, ele reconhece a dignidade do princípio moral e a “luta” constante que o homem exerce moralmente para dominar as suas inclinações, pois, caso contrário, a graça seria uma propriedade necessária e constitutiva da vontade humana, o que não é verdade na medida em que segundo ele a graça é uma propriedade contingente dos agentes.

O problema para Schiller parece consistir, então, no nível ou estado moral que o homem honesto ou a bela alma se encontra diante da exigência moral. Dada a tarefa a ser perseguida, o nosso objetivo consiste a partir da crítica schilleriana, investigar a resposta de Kant quanto a esta questão. Isso significa, então, concretamente, elucidar a constituição estética do agente virtuoso, tentando determinar qual função pode desempenhar a figura do sentimento ou do estado afetivo no “sistema” da fundamentação moral que pretende ter validade universal e necessária, ou seja, que recusa, portanto, qualquer mistura com princípios empíricos e sensualistas na determinação da vontade.

Ou seja, as perguntas que devem ser respondidas são as seguintes: que função pode cumprir nos fundamentos da ética kantiana o sentimento de prazer no autocontentamento moral experienciado pelo “homem honesto”? Este sentimento do autocontentamento moral é idêntico ao sentimento moral, tendo em vista que na *Kritik der praktischen Vernunft* Kant<sup>4</sup> sustenta que o sentimento moral enquanto sentimento de respeito pela lei é o único e indubitável móbil moral?

---

<sup>3</sup> Estas citações referem-se à p.58.

<sup>4</sup> Kant, I. Werke in Sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Insel Verlag, 2011. Utilizarei a tradução de Valério Rohden para as citações em

## I. O Móbil e o Nível Moral do Agente

Em uma longa nota de rodapé acrescida na segunda edição do escrito *A Religião nos limites da simples razão*<sup>5</sup>, Kant responde à crítica de Schiller sobre a possibilidade de vincular à dignidade da moralidade à ideia da Graça. Tendo em vista que se trata de uma das poucas passagens em que Kant se dirige explicitamente a Schiller sobre este problema, convém citar a nota completa:

O *Sr. Prof. Schiller*, na sua dissertação, composta com mão de mestre, sobre *graça e dignidade* na moral (Thalia 1793, n.3) desaprova este modo de representação da obrigação, como se comportasse uma disposição de ânimo própria de um Cartuxo (karthäuserartige); mas, por estarmos de acordo nos princípios mais importantes, não posso estabelecer neste um desacordo; contanto que nós possamos nos entender um ao outro. - Confesso de bom grado que não posso associar *graça* alguma ao *conceito de dever*, justamente por causa da sua dignidade. Com efeito, ele contém uma necessidade incondicionada, com a qual a graça se encontra em contradição direta. A majestade (die Majestät) da lei (igual à lei do Sinai) inspira respeito/veneração (Ehrfurcht) (não timidez que repele, também não encanto que convida à confiança), que desperta *respeito* do subordinado ao seu soberano, mas que neste caso, em virtude dela residir em nós próprios, desperta um *sentimento do sublime* (*Gefühl des Ehrhabenen*) da nossa própria determinação, que nos arrebatava (hinreisst) mais do que toda a beleza. - Mas a *virtude*, i.e., a disposição (die Gesinnung) solidamente fundada de cumprir exatamente o seu dever, é nas suas consequências também mais *benéfica* do que tudo o que no mundo a natureza ou a arte consegue realizar; e a imagem esplêndida da humanidade, apresentada nesta sua figura, permite muito bem a companhia das *Graças*, as quais, porém, quando ainda se fala apenas de

---

português com algumas exceções que serão sublinhadas quando necessário. Cf. Crítica da Razão Prática. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Doravante a referência desta obra será a partir da abreviação KpV.

<sup>5</sup> Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Werke in Sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Insel Verlag, 2011. Band IV. Doravante a referência desta obra será a partir da abreviação *Religião*.

dever, se mantêm a uma distância reverente (erbietiger). Se, porém, se olhar para as consequências amáveis que a virtude, se encontrasse acesso em toda a parte, estenderia no mundo, então a razão moralmente orientada põe em jogo a sensibilidade (por meio da imaginação). Só depois de vencidos os monstros é que Hercules se torna *musageto*; antes de tal trabalho, aquelas boas irmãs recuam. As acompanhantes da Vénus Urânia são cortesãs no séquito da Vénus Dione, logo que se intrometem no negócio da determinação do dever e para tal querem subministrar os motivos. - Se agora se perguntar qual é a qualidade *estética*, por assim, dizer, o *temperamento da virtude*, *corajoso (mutig)*, por conseguinte, *alegre*, ou abatido pelo medo e deprimido, dificilmente é necessária uma resposta. A última disposição de ânimo, própria de um escravo, nunca pode ter lugar sem um *ódio* oculto à lei, e o coração alegre no seguimento do seu dever (não a comodidade no seu *reconhecimento*) é um sinal da autenticidade da intenção virtuosa, inclusive na  *piedade*, que não consiste na autotortura do pecador arrependido (a qual é muito equívoca e, comumente, é apenas a censura interna de ter infringido a regra da prudência), mas no firme propósito de agir melhor no futuro, propósito que, animado pelo progresso contínuo (den guten Fortgang), deve produzir uma alegre disposição de ânimo, sem a qual nunca se está certo de *amar* o bem, i.e., de o ter acolhido na sua máxima<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. *Religion*, B 10/11, nota acrescida na segunda edição.. No texto original: Herr Prof. Schiller mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung (Thalia 1793, 3tes Stück) über Anmut und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemütsstimmung bei sich führe ; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Prinzipien einig sind , auch in diesem keine Uneinigkeit statuieren ; wenn wir uns nur untereinander verständlich machen können. – Ich gestehe | gern: daß ich dem *Pflichtbegriffe*, gerade um seiner Würde willen, keine Anmut beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nötigung , womit Anmut in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet) , welche *Achtung* des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein *Gefühl des Erhabenen* unserer eigenen Bestimmung erweckt , was uns mehr hinreißt als alles Schöne. – Aber die *Tugend*, d.i. die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr

Em seu artigo “*Hércules e as Graças, ou da <<condição estética da virtude>>: Kant, leitor de Schiller*”, Leonel Ribeiro dos Santos sustenta que “Kant não vê qualquer divergência entre a sua própria tese e a de Schiller, nem no fundo nem na forma, considerando que a aparente divergência se dissolve com um mero esclarecimento mútuo”, de modo que Kant admitiria “que no plano subjectivo – isto é, do ponto de vista do sujeito que age moralmente –, a dimensão estética não só pode estar como deve mesmo estar presente”<sup>7</sup>.

Com efeito, o próprio Kant manifesta o seu acordo com a posição de Schiller, o que poderia provocar, desde já, certo mal-estar se nos atermos à tese schilleriana de que “a virtude não é outra coisa que uma inclinação ao dever”. Ora, surge aqui a pergunta: terá Kant abandonado no escrito sobre a *Religião* a sua tese mais elementar quanto aos

---

wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag ; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstatet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmutigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände , in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch- gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules *Musaget*, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurück beben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen. – Frägt man nun, welcherlei ist die *ästhetische* Beschaffenheit, gleichsam das *Temperament der Tugend*, mutig, mithin *fröhlich* oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nötig. Die letztere sklavische Gemütsstimmung kann nie ohne einen verborgenen *Haß des Gesetzes* statt finden und das | fröhliche Herz in *Befolgung* seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in *Anerkennung* desselben) ist ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders (welche sehr zweideutig ist und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstoßen zu haben), sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen, besteht, der, durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemütsstimmung bewirken muß, ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben.

<sup>7</sup> SANTOS, Leonel R. dos. “*Hércules e as Graças, ou da <condição estética da virtude>: Kant, leitor de Schiller*”. In: Schiller, Cidadão do Mundo. Colóquio Internacional. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p.57-84. Cf. p.66.

fundamentos da sua concepção moral, a saber, que uma ação só tem valor moral se o móbil moral for o sentimento de respeito ou a consciência subjetiva da lei moral? Kant estaria de acordo com Schiller quanto à posição de que uma “ação por dever consiste em obedecer alegremente a razão”. Numa palavra, se Kant está de acordo com Schiller neste ponto, teríamos que responder a seguinte questão: a lei moral só seria capaz de determinar a vontade do ponto de vista objetivo, sem, contudo, consistir em um móbil suficiente do arbítrio do ponto de vista subjetivo, ou seja, do ponto de vista do ser racional humano?

Assim, não obstante Kant esteja de acordo que a virtude possa estar acompanhada de certos sentimentos bem-vindos, parece ser justamente neste momento da argumentação que Kant manifesta em dois importantes trechos desta nota de rodapé da *Religião* o seu total desacordo com a posição de Schiller:

1) “Confesso de bom grado que não posso associar *graça* alguma ao *conceito de dever*, justamente por causa da sua dignidade. Com efeito, ele contém uma compulsão incondicionada, com a qual a graça se encontra em contradição directa”.

2) Mas a virtude, i.e., a intenção solidamente fundada de cumprir exactamente o seu dever, é nas suas consequências também mais benéfica do que tudo o que no mundo a natureza ou a arte consegue realizar; e a imagem esplêndida da humanidade, apresentada nesta sua figura, permite muito bem a companhia das Graças, as quais, porém, quando ainda se fala apenas de dever, se mantêm a uma distância respeitosa”.

A questão que parece ser crucial para solucionar o problema consiste, em primeiro lugar, estabelecer os dois níveis de argumentação sobre os fundamentos da concepção moral de Kant, que são, como se sabe, a teoria dos dois pontos de vista objetivo e subjetivo que o sujeito pode reconhecer-se como um sujeito moral.

Isso significa que, do ponto de vista objetivo, o ser racional humano reconhece imediatamente a lei moral como o único fato a priori da razão, ou seja, a consciência da lei moral no seu poder imediato de imposição de uma obrigação ou exigência moral. Todavia, o mero

reconhecimento do dever ou daquela exigência necessária que a razão impõe e que cada um reconhece na medida em que é um ser dotado de razão e vontade, não é suficiente, segundo o próprio Kant, para tornar esta lei eficiente. Para isso acontecer, o sujeito precisa estar motivado para agir moralmente.

Por isso, a figura do móbil moral ou da motivação moral é tão cara a Kant, pois desde seus escritos pré-críticos, Kant já tentava encontrar “a pedra filosofal” da moralidade. Mas, por outro lado, ele evita tratar do estado afetivo ou do sentimento pelo simples fato de que o móbil moral ou o fundamento de determinação subjetivo da vontade jamais pode depender de qualquer sentimento de prazer ou de desprazer, pois, neste caso, a vontade estaria sendo determinada por um interesse empírico e não pelo único interesse desinteressado genuíno, a saber, o sentimento de respeito.

O problema de qual é o móbil moral e a sua correta função sistemática dentro do todo do edifício dos fundamentos da concepção moral kantiana está longe de ocupar um lugar marginal haja vista que se trata de uma ética da intenção (*Gesinnungsethik*). Nesta direção, não só no escrito da *Religião*, mas também na *KpV* Kant sustenta que

É da maior importância, em todos os ajuizamentos morais, prestar atenção com extrema exatidão ao princípio subjetivo de todas as máximas, para que toda a moralidade das ações seja posta na necessidade das mesmas **por dever** e por respeito à lei, não por amor e afeição àquilo que as ações devem realizar <sup>8</sup>.

Sem entrar nos pormenores desta discussão sobre o autêntico e genuíno móbil moral, convém chamar a atenção para o que é afirmado no Terceiro Capítulo da *KpV* dedicado à solução definitiva sobre este problema e que se intitula “Dos Móbeis da Razão Prática Pura”, a saber,

---

<sup>8</sup> *KpV*, AA 145. No original: “Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen, auf das subjective Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben *aus Pflicht* und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde”.

que o móbil moral consiste não na própria lei mas no único sentimento autoproduzido a priori pela razão prática pura enquanto um efeito subjetivo da capacidade autolegisladora do ser racional, que é o sentimento moral enquanto sentimento de respeito pela lei. Nas palavras de Kant: “E assim o respeito pela lei não é um móbil para a moralidade, mas é a própria moralidade considerada subjetivamente como móbil”<sup>9</sup>. Logo a seguir, lemos que “este sentimento (denominado sentimento moral) é produzido unicamente pela razão” e “não serve para o ajuizamento das ações ou mesmo para a fundação da própria lei moral objetiva, mas simplesmente como móbil para fazer desta a sua máxima”<sup>10</sup>.

Kant é taxativo quanto à natureza e a função do sentimento moral em relação ao seu projeto da fundamentação a priori da moralidade no sentido de que embora o respeito se manifeste no nível da sensibilidade, tal sentimento é o único “motor” ou “impulso sensível” compatível com aquilo que a lei moral exige na medida em que ele exclui as inclinações como “forças operantes” na determinação da vontade.

Assim, contra a posição de Schiller, a tese kantiana é a de que “para os homens e todos os entes racionais criados a necessidade moral é necessitação, isto é, obrigação, e toda ação fundada sobre ela tem de ser representada como dever, não porém como um modo de procedimento já espontaneamente querido por nós ou que possa vir a ser querido como tal”<sup>11</sup>; por conseguinte, a relação expressa entre o sujeito e o dever só pode residir em uma disciplina da razão tendo em vista a necessidade do mesmo exercer uma auto coerção para agir moralmente. Caso

---

<sup>9</sup> *KpV*, AA 134. No original: “Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet [...]”.

<sup>10</sup> *KpV*, AA 135. No original: “Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zu Beurteilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objektiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen”.

<sup>11</sup> *KpV*, AA 145. No original: “Für Menschen und alle erscheffene vernünftige Wesen ist die moralische Notwendigkeit Nötigung, d.i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine uns von selbst schon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrensart vorzustellen.



contrário, nós estaríamos tratando de uma vontade que, como lembra Kant, não teria “seguir a possibilidade de um apetite que o estimulasse a desviar-se”<sup>12</sup> dele. Numa palavra, o estado ou nível moral perante o qual o homem se encontra consiste na busca inalcançável da virtude fundada na disposição moral, ou seja, “na luta e não [na] santidade”<sup>13</sup> da realização de ações morais a partir do respeito enquanto intenção moral.

O que parece que Schiller desconsidera em sua exposição da figura da alma bela consiste na intransponível situação “bipolar” que se encontra a vontade humana entre a busca pela satisfação de suas inclinações e interesses empíricos, fundadas na expectativa de sentimentos prazerosos, e o empenho inesgotável de se tornar digno da felicidade na medida em que ela for determinada pelo único sentimento gerado pela razão, a saber, pelo sentimento moral.

Se Schiller acredita na possível realização do aperfeiçoamento moral do homem a ponto de que ele pudesse representar o dever como um querer, Kant sustenta, neste importante capítulo da *KpV*, contra “os romancistas e educadores sentimentais”, que tal postura diante da exigência e da necessidade moral constitui o que ele chama de entusiasmo, exaltação ou fanatismo (*Schwärmerei*) moral, o que significa a “transgressão dos limites que a razão pura prática estabelece para a humanidade, pelos quais proíbe pôr o fundamento determinante subjetivo das ações conforme ao dever”<sup>14</sup>, ou seja, “na espontânea inclinação de agir conforme a lei”<sup>15</sup>.

Mas além deste problema acerca da determinação do único genuíno e autêntico móbil ou do fundamento de determinação subjetivo da vontade, surge a pergunta sobre o estado afetivo deste sujeito moral, o

---

<sup>12</sup> *KpV*, AA 149.

<sup>13</sup> Cf. também *KpV*, AA 150-151.

<sup>14</sup> Cf. *KpV*, AA 153.

<sup>15</sup> Cf. *KpV*, AA 150-153. Encontramos nestes trechos diversas formulações desta ideia de que a ação fundada em um querer moral espontâneo não tem, na verdade, nenhum valor e caráter moral visto que a intenção do agente, neste caso, funda-se não no sentimento moral, mas em algum sentimento de origem empírica.

qual cumpre o seu dever não por inclinação, mas pelo auto-interesse na sua formação enquanto ser racional, isto é, trata-se da pergunta sobre a constituição estética ou o sentimento que acompanha o sujeito na sua práxis moral.

## II. Sentimento Moral e Autoaprovação

Kant afirma que o comportamento virtuoso ou um modo de pensar segundo a lei moral “não pode nunca acontecer senão com um ódio secreto à lei” tendo em vista que o agir moral impossibilita a realização dos fins ligados à sensibilidade e às inclinações na medida em que a razão prática pura exerce a sua autocoerção sobre a mesma. Com efeito, na elucidação quanto à fenomenologia<sup>16</sup> da manifestação do complexo sentimento autoproduzido pela razão prática pura, lemos que, na verdade, sob este aspecto, o estado subjetivo do agente moral contém apenas um desprazer ao agir moralmente na medida em que o sentimento de respeito, ao excluir as inclinações como móveis da vontade, humilha as exigências da sensibilidade, provocando um sentimento de desprazer.

---

<sup>16</sup> Faço uso desta expressão, já mencionada em outro trabalho, para referir-me à descrição kantiana no Terceiro Capítulo da *KpV* sobre como o sentimento de respeito se instala na sensibilidade humana na medida em que a consciência da lei moral for o móbil da vontade. Com efeito, neste Capítulo lemos que a consciência da lei moral provoca tanto um sentimento de dor ou de desprazer, ao afastar ou impedir a realização dos interesses ligados às inclinações, humilhando, assim, tais exigências sensíveis e, ao mesmo tempo, tal representação desperta um sentimento de prazer haja vista que se trata de um princípio que o próprio sujeito determina para o seu agir. Mas não obstante Kant forneça tal descrição, parece-nos que esta só pode ser entendida analógica ou simbolicamente, pois toda a argumentação crítica acerca da fundamentação dos princípios da moral não constitui um tipo de conhecimento determinante teórico, mas prático, o que significa, então, que nós jamais teremos como conhecer efetivamente tais figuras e saber como, de fato, estas “funcionam”. Além disso, o argumento central de Kant no Terceiro Capítulo da Analítica consiste em determinar e justificar qual é o único fundamento de determinação ou o *Triebfeder* moral, a saber, o sentimento de respeito pela lei; ou ainda, a própria razão prática pura considerada subjetivamente do ponto de vista do ser racional humano. Cf. “O problema da motivação moral em Kant”. Kant e-prints. Campinas, Série 2, v.2, n.1, jan.-jun. 2007, p.1-15.

Se voltarmos ao argumento de Schiller, percebe-se que a sua crítica no escrito “*Sobre Graça e Dignidade*” vai justamente nesta direção, pois, segundo ele, na figura da “bela alma” a razão prática não precisa exercer o seu poder com a violência sobre as inclinações na medida em que sensibilidade e racionalidade estariam em perfeita harmonia. Todavia, embora Kant possa compartilhar a tese de que o estado de ânimo do homem honesto não seja triste e oprimido, mas corajoso e alegre, ele considera este estado ou nível moral completamente inalcançável para o ser racional humano.

Por outro lado, a exclusão das inclinações enquanto possíveis móveis da vontade faz surgir também um sentimento de elevação produzindo no nível da sensibilidade o “efeito subjetivo da autoaprovação moral” na medida em que o sujeito reconhece a sua imediata determinação pela razão pura prática, quer dizer, pela própria autonomia da vontade. Ou seja, se o sujeito considera a si mesmo do ponto de vista apenas da razão prática pura, e sua necessária atuação enquanto capacidade autolegislatante, a consequência do reconhecimento da sua própria liberdade e independência das motivações sensíveis produz este sentimento de elevação e autoaprovação moral.

Ao investigar a origem “sublime e grande” do sentimento moral, Kant sustenta que ela reside na nossa personalidade, mais especificamente, na personalidade moral. Assim, na medida em que o homem é cidadão de dois mundos, “não é de se surpreender que” ele “tenha de considerar seu próprio ente, em relação a sua segunda e mais alta destinação, com veneração e as leis da mesma com o máximo respeito”<sup>17</sup>.

Se na KrV e na GMS encontramos uma certa tensão entre os conceitos fundamentais da ética kantiana, como, por exemplo, as ideias de autonomia e de liberdade, e os pressupostos ontológico-sistemáticos referente à justificação de um princípio moral universalmente válido, a partir da *KpV*, passando pelo texto da *Kritik der Urteilskraft*<sup>18</sup>, da

---

<sup>17</sup> Cf. *KpV*, AA 155.

<sup>18</sup> Utilizarei a tradução de Valério Rohden e de António Marques para as citações em português com algumas exceções que serão sublinhadas quando necessário. Cf. Crítica

*Religião* e da *Antropologia*, podemos perceber que a noção de personalidade moral vincula-se indissolúvelmente às figuras da autoconsciência moral, do sentimento de respeito e das disposições morais.

Com efeito, um dos argumentos centrais da *KpV* consiste na tese de que a consciência da lei moral se apresenta a todo ser racional como um fato, não empírico, mas a priori da razão. Por motivos de tempo, não vou tratar da doutrina do fato da razão, mas gostaria apenas de apontar para o ponto de partida da resposta de Kant ao problema da “justificação” da moralidade, o qual consiste na tese de que antes da tematização do conteúdo do princípio moral entendido como o imperativo categórico, nós temos que pressupor que todo ser racional humano reconhece originariamente, isto é, a priori, a realidade da moralidade como algo que tem legitimidade; tese esta, por sua vez, que o cético moral não aceita. Nas palavras de Kant: “Logo, é a *lei moral*, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece *primeiramente* a nós”<sup>19</sup>.

O argumento principal parece ser, então, afirmar que a consciência da lei moral consiste na autolegislação prática que está fundamentada em um tipo de autoevidência, não da razão teórico-especulativa, mas prática. Ora, esta autocompreensão racional do agente moral como um ser autônomo e livre não é meramente uma ideia ou um pensamento, mas tem “realidade” prática efetivando, além disso, no ânimo ou no nível subjetivo um sentimento que “indica”, por assim dizer, o valor ou a dignidade da pessoa enquanto ser racional, a saber, o sentimento de respeito.

A partir disso, cabe destacar duas críticas que são amplamente feitas à solução da *KpV* e à ética kantiana (de um modo geral) ao longo da história da filosofia, que são: o argumento da auto-evidência

---

da Faculdade do Juízo. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Doravante a referência desta obra será a partir da abreviação KU.

<sup>19</sup> *KpV*, AA 53. No original: “Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden, (so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns zuerst darbietet [...]”.

pressuposto da doutrina da facticidade da consciência moral e, em segundo lugar, a tese kantiana sobre a necessidade da introdução de um sentimento no projeto de uma fundamentação universalista da ética.

Mas embora o conceito de razão prática pura esteja baseado na auto-evidência prática do agente, e, portanto, tenha como conteúdo a identidade singular, Kant afirma que a “vontade própria de cada pessoa voltada para si mesma, é limitada à condição da concordância com a autonomia do ente racional”<sup>20</sup>. Logo, na ideia da personalidade moral já está contida a exigência do critério da universalizabilidade das máximas da vontade tendo em vista que ela é definida como “a liberdade e independência do mecanismo de toda a natureza, considerada ao mesmo tempo como faculdade de um ente submetido a leis peculiares, a saber, leis práticas puras dadas por sua própria razão”<sup>21</sup>. Em outras palavras, a autoevidência moral implica, segundo Kant, que aquilo que eu reconheço como moralmente bom não pode ser apenas algo que eu reconheço como bom apenas para a minha vontade.

Ora, este (auto) reconhecimento da capacidade autolegisladora de qualquer agente racional, a saber, a ideia da personalidade moral “desperta” o sentimento de respeito na medida em que ela “nos coloca ante os olhos a sublimidade de nossa natureza (segundo sua destinação)” podendo “ser observada natural e facilmente até pela razão humana mais comum”<sup>22</sup>.

Tendo em vista que a ideia da personalidade moral expressa a capacidade autolegisladora ou autônoma de todo ser racional na medida em que nos representamos como seres livres e independentes da influência das inclinações, o sujeito é capaz de reconhecer o seu necessário destino, a saber, o dever de cultivar as suas disposições através do exercício constante e da disciplina em agir moralmente. Com isso, nos parágrafos finais do Capítulo “Dos móbéis da razão prática pura” Kant estabelece a ligação da figura do sentimento de respeito com ideia

---

<sup>20</sup> Cf. *KpV*, AA 156.

<sup>21</sup> Cf. *KpV*, AA 155.

<sup>22</sup> Cf. *KpV*, AA 156.

do sublime da nossa existência na medida em que o respeito pela lei moral “nos deixa perceber a sublimidade de nossa própria existência supra-sensível e produz subjetivamente nos homens, que ao mesmo tempo são conscientes da sua existência sensível e da dependência, vinculada a ela, da sua natureza, como tal muito afetada patologicamente, um respeito por sua superior destinação”<sup>23</sup>.

Trata-se, portanto, de um tipo de reflexão que o homem honesto pode fazer a partir do autoajuizamento em seu próprio foro e exame internos, exercício este que pressupõe já a cultura da razão e o interesse do agente na sua formação. Assim, também “é um sinal de autenticidade da ação virtuosa [...] o coração alegre no seguimento de seu dever (não a comodidade em reconhecimento à mesma)”, ou ainda a “firme resolução de fazê-lo melhor no futuro, encorajada pelos bons resultados, [...] pode fazer nascer uma intenção alegre no ânimo”<sup>24</sup>.

Mas embora Kant reconheça, com Schiller, que o móbil moral, isto é, o sentimento moral, possa estar vinculado a sentimentos “atrativos e agrados da vida”, de modo que “pode ser até aconselhável ligar essa perspectiva de um alegre gozo da vida” ao respeito: “isto somente para manter o equilíbrio dos aliciamientos que o vício em contrapartida não tem necessidade de dissimular e não para pôr aí, sequer em sua mínima parte quando se trata do dever, a verdadeira e própria força motriz”<sup>25</sup>.

Com efeito, é de extrema importância a determinação do lugar sistemático desta reflexão sobre a constituição estética do agente virtuoso, tendo em vista que a possível confusão entre os domínios da reflexão e da determinação prático-moral resultaria fatal para a justificação dos princípios morais. Ou seja, se sustentamos que o

---

<sup>23</sup> *KpV*, AA 158. No original: “So ist die exte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt, und subjektiv, in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch affizierten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt”.

<sup>24</sup> *Religion*, parágrafo 10/11, nota.

<sup>25</sup> Cf. *KpV*, AA 158.

cumprimento do imperativo categórico pode se realizar sem que seja necessário um imperativo ou dever moral, então estaríamos de acordo com Schiller no que diz respeito a tese de que há uma harmonia entre razão e sensibilidade no ser racional humano.

Vale mencionar quanto a este aspecto outras passagens importantes do *corpus* kantiano, como, por exemplo, na Doutrina do Método da *KpV* em que Kant afirma, por um lado, a necessidade da separação entre os domínios da reflexão, ou do juízo reflexionante estético, e o da determinação intelectual prática, ou do juízo determinante sobre o moralmente bom, mas, por outro lado, as consequências favoráveis e benéficas que a reflexão sobre a origem sublime da lei moral ou mesmo sobre a beleza como símbolo da moralidade podem provocar no ânimo, de modo que possa surgir aquela harmonia de que fala Schiller em seu escrito “*Sobre Graça e Dignidade*”. O problema da posição de Schiller, segundo Kant, refere-se apenas a confusão entre os domínios do juízo reflexionante e do juízo prático, e a consequente função sistemática do tipo de prazer que surge da reflexão estética sobre a virtude e o moralmente bom<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Quanto a este problema, lemos nos últimos parágrafos da Doutrina do Método da *KpV* que “esta ocupação da faculdade de julgar, que nos deixa sentir nossas próprias faculdades de conhecer, não é ainda o interesse pelas ações e pela sua moralidade mesma. Ela faz simplesmente com que a gente de bom grado se entretenha com tal ajuizamento e dá à virtude ou à maneira de pensar segundo leis morais uma forma de beleza que é admirada mas nem por isso procurada [...]; como <aliás>, tudo aquilo cuja contemplação produz subjetivamente uma consciência da harmonia de nossas faculdades de representação e na qual sentimos fortalecida toda a nossa faculdade de conhecimento (entendimento e faculdade da imaginação), produz uma complacência que também pode comunicar-se a outros, em cujo caso, todavia, a existência do objeto permanece-nos indiferente enquanto essa complacência é considerada somente o ensejo para percebermos a superior disposição dos talentos em nós, acima da animalidade”. *KpV*, AA 285/ 286. No original: “Aber diese Beschäftigung der Urteilkraft, welche uns unsere eigene Erkenntniskräfte fühlen läßt, ist noch nicht das Interesse an den Handlungen und ihrer Moralität selbst. Sie macht bloß, daß man sich gerne mit einer solchen Beurteilung unterhält, und gibt der Tugend, oder der Denkungsart nach moralischen Gesetzen, eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht

Na nota de rodapé do escrito da *Religião* supracitada, Kant aponta o fio condutor para a correta interpretação do lugar sistemático de tal problema, pois ele afirma que “se, todavia, forem consideradas as consequências amáveis que a virtude poderia espargir no mundo, se fossem acolhidas por toda parte, nesse caso a razão que dirige a moral envolve também em seu jogo a sensibilidade (por meio da imaginação)”<sup>27</sup>. Ou seja, Kant parece apontar, em resposta ao problema de Schiller, que a discussão sobre a constituição estética da virtude não pertence aos próprios fundamentos da moralidade, encontrados na *GMS* e na *KpV*, mas pode ser integrada ao que é dito sobre isto na *KU*. De fato, embora na *KpV* e na *Religião* encontramos algumas pistas sobre a correta interpretação do estado afetivo do sujeito virtuoso, é na *KU* que Kant se detém na elucidação sobre este problema a partir das ideias do belo e do sublime.

### III. Sentimento Moral e Sentimento do Sublime

Na Seção que tem como título “Observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos”, Kant estabelece a distinção das quatro formas como um objeto pode referir-se ao sentimento de prazer, quais sejam, “pertencente ao *agradável*, ou ao *belo*, ou ao *sublime*, ou ao *bom* (absolutamente)”<sup>28</sup>. Como o objetivo deste trabalho não pretende explorar todas estas figuras, é digno de nota a hesitação com que Kant trata da questão do sentimento de prazer em referência ao absolutamente e moralmente bom<sup>29</sup>, tendo em vista que se, por um

---

gesucht wird [...]; wie alles, dessen Betrachtung subjektiv ein Bewußtsein der Harmonie unserer Vorstellungskräfte bewirkt, und wobei wir unser ganzes Erkenntnisvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen, ein Wohlgefallen hervorbringt, das sich auch andern mitteilen läßt, wobei gleichwohl die Existenz des Objekts uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlassung angesehen wird, der über die Tierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne zu werden”.

<sup>27</sup> *Religion*, p.28-29, nota de rodapé.

<sup>28</sup> Cf. *KU*, A 113.

<sup>29</sup> Quanto a este ponto vale conferir o comentário de Beck em seu clássico estudo sobre a *KpV* em que ele aponta para a hesitação kantiana em chamar o respeito um sentimento de prazer, bem



lado, ele admite tal relação, a saber, entre o sentimento de prazer e a ideia da moralidade, por outro lado, trata-se apenas de uma “certa analogia ou parentesco”. Antes de tudo, cabe perguntar a que sentimento Kant está se referindo neste contexto?

Assim, na exposição da relação entre o sentimento de prazer e o absolutamente bom nesta Seção citada acima Kant menciona, em um primeiro momento, a figura do sentimento moral e o seu correspondente objeto, de modo que fica explícito que tal relação não pertence à faculdade de juízo estética:

O *absolutamente-bom*, ajuizado subjetivamente segundo o sentimento que ele inspira (o objeto do sentimento moral – das Objekt des moralischen Gefühls), enquanto determinabilidade das forças do sujeito pela representação de uma lei que obriga absolutamente, distingue-se principalmente pela *modalidade* de uma necessidade que assenta em conceitos a priori e que contém em si não simplesmente *pretensão*, mas também um *mandamento* de aprovação de qualquer um, e em si na verdade não pertence à faculdade de juízo estética, mas à faculdade de juízo intelectual pura (die reine intellektuelle Urteilskraft); tão pouco é atribuído a um juízo meramente reflexivo mas determinante, não à natureza, mas à liberdade<sup>30</sup>.

Isso significa que o estado subjetivo decorrente da influência da consciência da lei moral sobre o sentimento de prazer, ou, em outras palavras, o sentimento de prazer em sua referência ao absolutamente

---

como tão somente de sentimento. Ver BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960, p.220.

<sup>30</sup> KU, A 113/B 114. No original: “ – Das Schlechthin-Gute, subjektiv nach dem Gefühle, welches es einflößt, beurteilt, (das Objekt des moralischen Gefühls) als die Bestimmbarkeit der Kräfte des Subjekts durch die Vorstellung eines *schlechthin-nötigenden* Gesetzes, unterscheidet sich vornehmlich durch die *Modalität* einer auf Begriffen a priori beruhenden Notwendigkeit, die nich bloß *Anspruch*, sondern auch *Gebot* des Beifalls für jedermann in sich enthält, und gehört an sich zwar nicht für die ästhetische, sondern *die* reine intellektuelle Urteilskraft; wird auch nicht in einem bloß reflektierenden, sondern bestimmenden Urteile, nicht der Natur, sondern der Freiheit beigelegt”.

bom, não consiste em um juízo reflexionante estético. Com efeito, vale notar aqui que o objeto do sentimento moral é, segundo Kant, o sentimento de respeito, o qual, como vimos, embora seja um sentimento, e se manifeste no nível da sensibilidade como qualquer outro sentimento, representa o efeito imediato da consciência da lei moral como um imperativo categórico ou mandamento moral. Por conseguinte, o objeto do sentimento moral, a saber, o sentimento de respeito, manifesta subjetivamente a exigência da realização do mandamento moral e obriga a vontade humana a efetivar a consciência desta lei na medida em que a motiva subjetivamente, mesmo contra as suas inclinações e obstáculos sensíveis, envolvendo também sentimentos de desprazer.

Mas se o sentimento de respeito tem a função sistematicamente crucial para a justificação dos princípios da moral que é a de ser o móbil moral, ou seja, o que torna praticamente obrigante e efetiva subjetivamente aquilo que é reconhecido como válido objetivamente, esta figura não pode ter qualquer mistura com sentimentos de prazer ou estar fundada no mesmo. Por isso, Kant, nesta passagem, sustenta a necessidade da distinção entre os domínios da reflexão, a qual não engloba a necessidade da realização de um mandamento a priori da razão, e o da determinação intelectual pura prática, que tem como função primordial a realização categórica da exigência moral.

Mas não obstante seja necessária e imprescindível a separação dos “terrenos” da reflexão estética e da moral, Kant encontra nesta relação “certa analogia” ou parentesco (*verwandt*):

Porém a *determinabilidade do sujeito* (die *Bestimmbarkeit des Subjekts*) por esta ideia, e na verdade de um sujeito que em si pode na sensibilidade ter a sensação de obstáculos, mas ao mesmo tempo a superioridade (die *Überlegenheit*) sobre a sensibilidade (über dieselbe) pela dominação<sup>31</sup> (die *Überwindung*) dos mesmos como modificação do seu estado, isto é o sentimento moral, é contudo análoga (*verwandt*) à

---

<sup>31</sup> Encontramos na tradução do Prof. Valério Rohden o termo “superação” para traduzir “*Überwindung*”. Cf. *KU*, A 113/B 114.

faculdade de juízo estética e às suas condições formais, na medida em que pode servir para representar a conformidade a leis da ação por dever ao mesmo tempo como estética, isto é como sublime, ou também como bela, sem prejuízo da sua pureza; o que não ocorreria se se quisesse pô-la em ligação natural com o sentimento do agradável<sup>32</sup>.

Assim, não obstante seja impossível identificar o sentimento moral com sentimentos estéticos, Kant sustenta que o sentimento moral e o comportamento do agente virtuoso, na medida em que “exemplifica” um modo de pensar segundo leis morais ou uma disposição moral, pode servir de ocasião ou impulso para a reflexão estética, seja a partir do sentimento do sublime ou do sentimento da beleza e, então, ser pensado em analogia com a faculdade de juízo estética.

Por motivos de tempo, deixo de lado a questão sobre a analogia entre o sentimento do belo enquanto expressão da moralidade, limitando-me a apontar duas considerações sobre a possível ligação entre o sentimento moral e o sentimento do sublime:

1) Kant deixa claro que a analogia entre o sentimento do sublime e o sentimento moral consiste nas condições formais produzidas, por um lado, pela violência exercida tanto pela razão prática sobre a sensibilidade (sentimento de respeito) como sobre a imaginação (sublime). Mas se esta última perspectiva apontada é meramente negativa na medida em que está relacionada a um sentimento de desprazer causado pela violência exercida pela razão prática pura, por outro lado, em ambos os sentimentos (moral e no sublime) o sujeito vivencia um sentimento de elevação na medida em que ele reconhece a

---

<sup>32</sup> KU, A 113/ B 114. No original: “Aber die *Bestimmbarkeit des Subjekts* durch diese Idee, und zwar eines Subjekts, welches in sich an der Sinnlichkeit *Hindernisse*, zugleich aber Überlegenheit über dieselbe durch die Überwindung derselben als *Modifikation seines Zustandes* empfinden kann, d.i. das moralische Gefühl, ist doch mit ästhetischen Urteilskraft und deren *formalen Bedingungen* sofern verwandt, daß es dazu dienen kann, die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. erhaben, oder auch als schön vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüßen: welches nicht Statt finden, wenn man es mit dem Gefühl des Angenehmen in natürliche Verbindung setzen wollte”.

si mesmo como uma causa noumenon, ou seja, na medida em que ele reconhece a sua destinação enquanto um ser livre e autônomo, sem com isso, ter garantias para a determinação teórica de tais ideias<sup>33</sup>.

2) Com efeito, em ambos os casos, a ideia do incondicionado pode (sublime) e deve (sentimento moral) servir de impulso para a reflexão estética e a determinação (não apenas reflexão) moral, sem que, com isso, todavia, nós possamos estabelecer uma identidade entre o sentimento moral e o sentimento do sublime. Pois se, por um lado, sustentar que o sentimento moral pode ser identificado com um sentimento estético, então o móbil da moralidade já estaria “misturado” com elementos com os quais não pode estar associado, pois facilmente o sentimento de elevação poderia ocupar a função de móbil, o que, para Kant, significa entusiasmo e exaltação moral (Schwärmerei). Por outro lado, um problema adicional seria explicar como um juízo reflexionante como o sublime pode cumprir as exigências da obrigação incondicional de um juízo “determinante” intelectual da razão prática pura, a saber, a consciência da lei moral como um imperativo categórico.

---

<sup>33</sup> Kant afirma nesta direção que o sentimento do sublime “é uma violência que a razão exerce sobre a faculdade da imaginação somente para ampliá-la convenientemente para o seu domínio próprio (o prático) e propiciar-lhe uma perspectiva para o infinito, o qual para ela é um abismo” (*KU*, A 109/ B 110, § 29).



# Considerações Sobre a Perfectibilidade Humana a partir de Rousseau e Kant\*

Robinson dos Santos<sup>1</sup>

## Introdução: a pergunta pelo homem como horizonte de suas reflexões

‘O homem é o único animal que pode se aperfeiçoar’: talvez esta definição pudesse se prestar para resumir, se isso fosse possível, o pensamento antropológico de Rousseau e Kant. A *pergunta pelo homem*, isto é, a pergunta acerca de sua *constituição* (não somente física ou biológica, mas, sobretudo, cultural, social e espiritual entre outros

---

\* Este texto é uma versão modificada da conferência apresentada no *VII Colóquio Kant*, realizado em Marília, entre os dias 21 e 23 de agosto de 2012. Foi publicado na *Revista Estudos Kantianos* (Vol. 1, N. 2, Jul.-Dez. de 2013, p.43-58). Agradeço aqui ao Editor, Prof. Dr. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques pela permissão em reproduzir o trabalho nesta coletânea. A referência às obras de Rousseau seguirá as seguintes abreviações: *DOF*: *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*; *CS*: *Contrato Social*. Para as obras de Kant, seguindo a disposição dos volumes segundo a Edição da Academia, utilizamos as seguintes abreviações: *ApH* (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht): *Antropologia de um ponto de vista pragmático*; *GMS* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten): *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; *MS, TL* (Metaphysik der Sitten, Tugendlehre): *Metafísica dos Costumes, Doutrina da Virtude*; *Idee* (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht): *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*; *ÜP* (Über Pädagogik): *Sobre a Pedagogia*. Agradeço aos colegas Alessandro Pinzani, Leonel Ribeiro dos Santos e João Carlos Brum Torres pelas questões e observações feitas com relação ao tema.

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universität Kassel. Professor no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

aspectos), sua *posição* no mundo (ou sua relação com os outros seres da natureza) e sua *destinação* (moral) - para mencionar aqui apenas três aspectos possíveis desta pergunta extremamente abrangente, para não dizer incomensurável e, por isso mesmo, difícil de ser respondida - sempre esteve relacionada de certo modo, como elemento catalisador (explícito ou implícito), nas reflexões filosóficas desde os primórdios do pensamento ocidental. Com Rousseau e com Kant isso não foi diferente.

Embora o interesse fundamental de ambos (Rousseau e Kant) não tenha sido propriamente *fundar* a antropologia como ciência *strictu sensu* - embora há quem queira atribuir a Rousseau, como por exemplo Claude Lévi-Strauss, o esforço inaugural para o surgimento a *etnologia*, e quem atribua a Kant, de modo semelhante, a contribuição para a consolidação da antropologia no século XVIII<sup>2</sup> (“clareza sobre sua posição como filosofia mundana, independente da metafísica e da matemática”) - pode-se atestar que em ambos pensadores podemos encontrar uma antropologia (pelo menos em sentido lato), como questão de fundo. Dito de outro modo, em ambos autores temos elementos suficientes para apontar perspectivas de resposta à pergunta *o que é o homem?*<sup>3</sup> Se esta pressuposição pode ser inicialmente assumida sem maiores dificuldades e que existam muitos elementos que possam ser considerados em comum entre os filósofos quanto a este aspecto, cabe dizer, todavia, que não é evidente e nem sustentável uma relação de mera afiliação entre ambos. Neste contexto é preciso responder à questões tais como: até que ponto estas duas visões são realmente coincidentes ou quanto há de uma na outra (particularmente, qual é o grau de influência Rousseau sobre Kant no que se refere à sua

---

<sup>2</sup> Cf. MARQUARD, O. *Anthropologie*. In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1, p.365.

<sup>3</sup> Na introdução às suas preleções de Lógica, isso aparece claramente, quando Kant coloca que as três grandes questões da filosofia seriam: “o que posso conhecer?”, “o que devo fazer?” e “o que me é permitido esperar?”. Ele afirma que elas se fundem em uma única questão, a saber, “o que é o homem?” (*Logik*, A 25, III 448). De modo semelhante é possível fazer uma leitura semelhante em Rousseau, isto é, pelo seu escopo antropológico, sem, com isso, pretender reduzir sua obra a um estudo de antropologia *strictu sensu*.

concepção antropológica)?; onde, isto é, em que fase do pensamento ou especificamente em que obra (se for o caso) está presente, de modo explícito, a visão antropológica de Rousseau?; por que, como e onde (se for o caso) Kant se distancia das idéias do pensador genebrino? Estes são, pois, alguns dos pontos, entre outros possíveis, que uma reflexão sobre a relação Rousseau e Kant precisa levar em conta. Sem a pretensão de responder a todas estas perguntas de modo definitivo, pretendemos oferecer aqui, no entanto, alguns elementos que podem nos aproximar de uma perspectiva sobre a relação entre Kant e Rousseau.

Na abertura de sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798) Kant observa que o fim de todos os conhecimentos, quanto dos princípios morais não têm outro destino que o próprio homem. A justificação para este tese *per se* necessita ser buscada no conjunto de sua obra e não particularmente no escrito cujo título foi acima indicado<sup>4</sup>. Dito de outro modo, o livro como tal não constitui uma resposta suficiente à pergunta *Was ist der Mensch?* (o que é o homem?), mas é o conjunto da própria filosofia kantiana que oferece uma resposta à pergunta. Kant quer evidenciar que, em última instância, os progressos alcançados pela cultura (o grande laboratório humano), os quais constituem o aprendizado fundamental da humanidade, não visam outra coisa que “aplicar os conhecimentos e habilidades adquiridos para empregá-los no mundo; mas o objeto mais importante do mundo, ao qual o homem pode aplicá-lo, é o homem: porque ele próprio é o seu fim último” (*ApH*, 120/p.21).

---

<sup>4</sup> Esta obra de Kant origina-se da psicologia empírica que fora tratada por Wolff e Baumgarten no âmbito da Metafísica (*Metaphysica generalis*: Ontologia; *Metaphysica specialis*: Cosmologia, Psychologia, Theologia), conforme assinala Reinhard Brandt (1998). Este autor observa ainda, em seu *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie im pragmatischer Hinsicht* (1798), entre outros aspectos, que o próprio uso do termo *antropologia* aparece de diversas formas ao longo das obras de Kant. Em outro estudo Brandt destaca que: “Embora concebida de forma sistemática e como ciência, a antropologia pragmática não é, contudo, um sistema filosófico, nem pertence em sentido estrito à filosofia, nem tampouco se determina como sistema a partir de uma idéia racional de sua articulação” (2012, p.10). Por isso mesmo que a resposta à pergunta “o que é o homem?” não pode ser buscada de forma exclusiva nesta obra.



Com palavras diferentes, mas claramente indicando a complexidade e, ao mesmo tempo, a necessidade de uma resposta para a pergunta sobre o homem, Rousseau abre o Prefácio do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, também chamado de *segundo Discurso*, com as seguintes palavras:

O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos me parece ser o do homem, e ousa dizer que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil do que todos os volumosos livros dos moralistas. Assim considero o tema deste discurso como uma das questões mais interessantes que a filosofia possa propor e, infelizmente para nós, como uma das mais espinhosas que os filósofos possam resolver (*DOF*, p.33).

Logo em seguida, observa ele o quanto ainda se está longe de uma resposta satisfatória quanto a este tema:

O que há de mais cruel ainda é que, como todos os progressos da espécie humana não cessam de afastá-la de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos conhecimentos, mais nos privamos dos meios de adquirir o mais importante de todos; e, num certo sentido, é de tanto estudar o homem que nos tornamos incapazes de conhecê-lo (*DOF*, p.34).

A partir das considerações feitas até aqui e a partir das passagens de Kant e Rousseau acima citadas, temos alguns conceitos que podem servir de ponto de partida para uma leitura e análise de ambas as visões. Podemos destacar aí a menção ao progresso humano por meio da cultura, o tema do aperfeiçoamento moral do homem, a referência à condição primitiva ou natural do homem e à sua destinação última. Estas questões nos remetem para o âmbito no qual se definem mas também se distinguem suas reflexões filosóficas e suas respectivas concepções antropológicas.

Para nos aproximarmos do objetivo posto no início deste trabalho iremos buscar em ambos autores a noção de *perfectibilidade* humana. Partimos da hipótese de que este conceito, na medida em que está presente suas respectivas obras, nos permite identificar elementos que

os relacionam e, ao mesmo tempo, compreender suas peculiaridades. Em lugar de estabelecer uma visão científica sobre a natureza humana (leia-se, nos moldes das ciências naturais), suas respectivas posições acabaram por conduzir a uma concepção filosófico-antropológica relacionada com teleologia. A idéia de perfectibilidade presente em ambos os autores evidencia isso. Tanto em Rousseau quanto em Kant perceberemos uma espécie de tensão com relação a este conceito, na medida em que para ambos admiti-lo como “verdade” ou como “característica descritiva” do ser humano significa compreender o mesmo de modo empobrecido. Por outro lado, simplesmente negá-lo como tal implica, algo ainda pior, uma visão fatalista e totalmente insuficiente do homem.

Para compreendermos o que este conceito significa e que implicações traz para a concepção destes dois pensadores vamos proceder do seguinte modo: na primeira parte, procuramos reconstruir dois momentos em que este tema pode ser compreendido de modos distintos em Rousseau (por isso falaremos de uma *ambivalência* desse conceito) e na sequência abordamos o modo pelo qual Kant concebe a perfectibilidade humana onde, de certo modo, também temos uma dupla perspectiva do conceito. Para a abordagem do tema em Rousseau optamos por utilizar partes específicas do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e passagens escolhidas da obra *Do Contrato Social*. De Kant tomamos em especial passagens da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e da *Doutrina da Virtude*, embora outras obras também sejam citadas. A partir destas duas incursões será possível, ao menos de modo provisório, inferir se em ambos se trata de uma ambivalência semelhante - e aí poder-se-ia verificar se Kant teria seguido literalmente as pegadas de Rousseau neste sentido - ou se, em vez disso, em cada um deles a ambivalência do conceito é colocada em bases diferentes e visa apontar para problemas de ordem diversa.

## **I. A Perfectibilidade e sua Ambivalência em Rousseau: da bondade natural corrompida à liberdade regrada pela razão**

No *segundo Discurso* ao descrever o homem no estado de natureza, Rousseau alerta para que não o confundamos com o homem que temos diante de nossos olhos (*DOF*, p.53). Não se trata para ele, portanto, de uma mera descrição empírica de um estado de coisas, como possivelmente muitos poderiam confundir<sup>5</sup>. Por outro lado, atribuir à sua visão de um possível estado natural do homem como uma idealização ou, dito de outro modo, como um estado ideal para o qual deveríamos retornar também implica numa compreensão equivocada do autor<sup>6</sup>. Em um caminho que procura escapar destas duas armadilhas, ele principia por caracterizar o homem em sua constituição mais simples e fundamental de um ponto de vista físico primeiramente, mas logo após, como ele mesmo diz, desde uma perspectiva metafísica ou moral (*DOF*, p.55).

É precisamente deste escrito que procuramos extrair inicialmente o pensamento de Rousseau sobre o significado de aperfeiçoamento humano, indicando três aspectos fundamentais pelos quais ele caracteriza e diferencia o homem dos demais seres: a) o homem como animal mas, ao mesmo tempo como algo mais do que meramente isso, ou seja um ser em que certamente a natureza também opera mas que é *dotado de liberdade*; b) o homem como ser que *age livremente*, isto é, consciente de sua liberdade (isto é notadamente diferente do que ser apenas dotado com esta faculdade, ou seja, significa também fazer uso da mesma) e c) o homem como ser (com base nas duas características

---

<sup>5</sup> BENNER e BRÜGGEN (1996, p.21) chamam atenção para o fato de que a contraposição entre o selvagem (o homem natural) e o homem civilizado-depravado (homem do homem) leva a dois mal-entendidos: de um lado surge o mal-entendido de se interpretar a construção hipotética de Rousseau quanto ao estado natural, como se ela fosse uma descrição fidedigna de nossa pré-história e, de outro lado, compreender a interpretação da história como uma história da queda humana, semelhante ao abandono do paraíso. Embora a história real do desenvolvimento social humano contenha mesmo elementos que permitam falar da concomitante deterioração do homem, não é forçoso que se veja na história apenas uma descrição do declínio humano, nem que apenas isso possa ser esperado na história concreta do homem.

<sup>6</sup> RANG, 1965, p.134ss.

anteriores) capaz de *aperfeiçoar-se*. Indicamos a seguir as três passagens respectivas em que sua posição sobre isso fica claramente explicitada:

a) Vejo em todo animal apenas uma máquina engenhosa à qual a natureza deu sentidos para recompôr-se a ela própria e para proteger-se, até certo ponto, contra tudo que tende a destruí-la ou a desarranjá-la. Percebo exatamente a mesma coisa na máquina humana, com a diferença de que nas operações do animal a natureza faz tudo, enquanto o homem contribuiu com as suas na qualidade de agente livre. Um escolhe e rejeita por instinto; o outro por um ato de liberdade (*DOF*, p.55).

b) [...] não é tanto o entendimento que faz, entre os animais, a diferença específica do homem, mas sim sua qualidade de agente livre. A natureza comanda todo animal e o animal obedece, o homem recebe a mesma instrução, mas se reconhece livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma (*DOF*, p.55-56).

c) Contudo, ainda que as dificuldades que cercam essas questões deixassem lugar a discussões sobre a diferença do homem e do animal, há uma outra qualidade muito específica que os distingue e sobre a qual não pode haver discussão: é a faculdade de *aperfeiçoar-se*. Faculdade que, ajudada pelas circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside em nós tanto na espécie quanto no indivíduo (*DOF*, p.56).

Para Rousseau, portanto, o homem natural não pode ser reduzido a um mero animal entre outros animais, nem tampouco à sua condição empírica. Já a partir daqui temos claramente características que também estão presentes no ideário de Kant. Assim como notaremos em Kant, Rousseau refere-se às capacidades e às faculdades espirituais humanas, como elementos que distinguem o homem e que permitem a ele determinar-se a si mesmo, independentemente dos apelos e necessidades oriundos de sua constituição natural. Até aqui parece não haver maiores dificuldades em compreendermos o que Rousseau quer dizer sobre a dupla constituição humana, a um tempo *física* e *meta-física*, como ele mesmo a definiu. E já aqui há também certa semelhança com

aquela distinção que Kant mesmo irá estabelecer, a saber: *sensível* e *inteligível*.

Precisamente essa faculdade ou capacidade do ser humano em se tornar algo mais, isto é, em transcender a mera condição de animal natural, sobretudo qualitativamente, é o que Rousseau define como capacidade de aperfeiçoar-se. No entanto, as semelhanças parecem parar por aí quando algumas linhas adiante Rousseau diz que é lamentável termos que admitir que essa faculdade tão distintiva é, por paradoxal que pareça, ao mesmo tempo a fonte de todas as infelicidades do homem. Do fato de que possuímos ou de que dispomos de tal faculdade não decorre necessariamente que o uso que dela faremos será sempre bom ou irá nos tornar forçosamente “melhores”. Mas, não parece contraditório afirmar que do nosso aperfeiçoamento, portanto do nosso progresso, surge nosso empobrecimento (espiritual, mais do que propriamente material) e nossa corrupção? É necessário enfatizar novamente o quanto a concepção de Rousseau necessita ser compreendida desde o ponto de partida. Para o genebrino a sociedade deve ser vista na perspectiva da debilidade e da corrupção humana e é justamente por meio dela que nos vemos escravizados antes de mais nada (o homem nasce livre e por toda a parte está preso a ferros).

Por entender que é exatamente desta mesma capacidade que surgem todos os males que o homem pode causar para si mesmo, é que ele convida o leitor a acompanhá-lo no percurso de sua investigação, depurando o homem de tudo o que lhe é acessório, artificial e pernicioso, até o ponto em que o homem se encontra no estado de natureza. Uma vez alcançado este ponto ele pretende demonstrar como é que a cultura e a sociedade são, no final das contas, um desvio do homem que acabou por se tornar seu próprio caminho.

Neste estado, diz Rousseau, “[p]arece, primeiramente, que os homens [...], não tendo nenhuma espécie de relação moral nem deveres conhecidos, não podiam ser bons nem maus e não tinham vícios nem virtudes” (*DOF*, p.68). O homem dispõe ali apenas de um instinto de autoconservação, que não exige mais do que o necessário para sua existência. Rousseau observará no *Emílio* que esta é talvez a “única paixão que nasce com o homem” (p.273), isto é, o *amor de si*. Este é

bom, pois não se alimenta da vaidade humana, mas cuida tão somente das necessidades naturais.

Rousseau introduz algumas páginas adiante *do segundo Discurso* um novo elemento. *Amor-próprio* é o conceito que Rousseau desenvolve para esclarecer porque é que a sociabilidade é vista, no final das contas, como uma corrupção do homem e, por outro lado, também para demonstrar o “avesso” daquela bondade natural originária com a qual ele caracteriza o ser humano. O amor-próprio é para Rousseau uma das fontes da perene insatisfação do ser humano. Por meio do *amor-próprio*, o homem desenvolve uma espécie de necessidade constante de comparação de si em relação aos demais. “É a razão”, diz o genebrino, “que engendra o amor-próprio e é a reflexão que o fortalece. É ela que faz o homem voltar-se sobre si mesmo e separá-lo de tudo o que o incomoda e o aflige” (DOF, p.72).

No estado de natureza não é a força das leis ou das convenções artificiais dos costumes que fazem com que o homem se incline à benevolência, mas tão somente um sentimento natural e imediato: a *piedade*<sup>7</sup>. Ela e somente ela, diz Rousseau, é capaz de moderar o *amor de si mesmo*, nos levando a ser solidários e justos, mas não segundo a máxima artificial “faz aos outros que queres que te façam”. Pelo contrário, seríamos capazes de agir daquele modo, tão somente segundo a máxima da bondade natural “faz teu bem com o menor mal possível a outrem”, a qual ele define como “bem menos perfeita, porém mais útil, talvez, que a precedente” (DOF, p.72).

Ao final da primeira parte do *segundo Discurso*, no intuito de fortalecer sua tese, Rousseau enfatiza o traço da bondade natural no caráter do homem, demonstrando sua autossuficiência no estado de natureza e procura evidenciar que o preço pago pelo abandono deste estado e o ingresso na sociedade e no desenvolvimento cultural foi a corrupção do próprio homem.

Concluamos que, vagando pelas florestas sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligações, sem nenhuma

---

<sup>7</sup> Cf. FORSCHNER, 1974, p.97ss. e 1977, p.69ss.

necessidade de seus semelhantes, assim como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez até sem nunca reconhecer algum deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, tinha apenas os sentimentos e as luzes próprios a esse estado, porque só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava o que tinha interesse de ver, e sua inteligência não fazia mais progressos do que sua vaidade [...]. Não havia educação nem progresso [...] (DOF, p.76).

As considerações de Rousseau até aqui não deixam dúvidas quanto a uma nítida condenação do progresso sociocultural humano. É claro que seu propósito reside aí em demonstrar *de onde* precisamente surge a desigualdade entre os homens. Note-se que ele não quer identificar um “quando”, isto é, não quer estabelecer a origem de modo cronológico. Se o seu procedimento é o mais adequado e o quanto é bem-sucedido, isso implica uma discussão a parte. Assumindo, no entanto, que seja plausível conceber um estado de natureza nestes termos, Rousseau tem que explicar o papel das diferenças individuais neste estado ou ao menos indicar sua insignificância, para sustentar sua tese fundamental. Por certo, existem diferenças naturais entre os homens no estado de natureza mas elas passam despercebidas ou, como diz Rousseau, seu efeito é quase nulo. O que ele pretende demonstrar é que o advento da *sociedade* foi o fator decisivo para o agravamento das desigualdades, estas sim, compelindo os homens à guerra e à cobiça pela dominação. Este contraste entre natureza e sociedade é com certeza um dos pontos centrais para analisar o binômio *homem-cidadão* no pensamento do autor. Por outro lado, como observa Martin Rang, o desenvolvimento da humanidade não pode ser visto em Rousseau segundo a perspectiva cristã da “perda da inocência” ou da perda “pureza humana” (1965, p.136). O progresso, observa ele, “é ao mesmo tempo ganho e perda, bênção e maldição” (*Idem, ibidem*).

Para Martial Guérout, todavia, prevalece a tese de que no *segundo Discurso* a sociedade, é concebida “não só de fato, mas em sua essência, como o mal, com relação ao estado de natureza” (1972, p.155). O aperfeiçoamento humano, portanto, significa aí – isto é, no *segundo Discurso* - sua concomitante deterioração.

O pensamento de Rousseau, no entanto, não é linear. Pelo contrário, a despeito de seu estilo literário marcado por uma beleza incomum, a ponto de Kant ter mesmo dito que deveria lê-lo até que o seu feitiço se desfizesse, a literatura comentadora apresenta-o como um pensador paradoxal.

Guéroutl aponta também para uma mudança de perspectiva no *Contrato Social*, inclusive caracterizando essa perspectiva como “diametralmente oposta” à tese do *segundo Discurso*. De acordo com ele, no Contrato Social,

A passagem do estado natural ao estado social não apenas não degrada a natureza do homem, como também é a condição de sua plena realização, de modo que o *estado natural* aparece agora como um estado inferior ao estado social e como oposto à *natureza do homem*, tal como o instinto ou o apetite são opostos à liberdade (GUÉROULT, 1972, p.157).

Essa mudança de perspectiva é confirmada pelas palavras do próprio Rousseau, na medida em que passa a ver na lei (contrato) o princípio regulador e, ao mesmo tempo, o elemento que pode (re)estabelecer uma igualdade fundamental entre os cidadãos, uma vez que o retorno à condição ou estado pré-social, onde havia uma igualdade natural é impossível e a *força*, por si só, não produzir qualquer direito (Cf. *CS*, Livro I, cap. IV / 1973, p.32).

Não se trata mais unicamente da liberdade natural do homem, mas da liberdade do homem como membro de uma comunidade de homens livres. Neste ponto Maximilian Forschner observa que uma vez que a liberdade natural foi corrompida “o Contrato Social constrói o conceito racional de uma segunda natureza (artificial) numa comunidade ideal que traz consigo e sustenta as pretensões da bondade natural nos direitos e deveres racionais de uma moralidade civil” (1977, p.39). Com efeito, nas palavras do genebrino,

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade e até aos próprios deveres [...] Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade



equivale a excluir a moralidade de suas ações (CS, Livro I, cap. IV / 1973, p.33).

E mais tarde, evidenciando as perspectivas que a ‘segunda natureza’ pode proporcionar ao homem mundano, Rousseau conclui que:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria, sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem (CS, Livro I, cap.VIII/ 1973, p.43).

A partir desta mudança de perspectiva vemos, então, aquilo que no início deste texto mencionamos como a ambivalência da perfectibilidade em Rousseau. Para chamar a atenção na direção do homem natural, bom em si mesmo, autossuficiente e, em contrapartida evidenciar que o que chamamos de progresso nada mais é do que o desvio de nossa própria natureza, Rousseau precisa demonstrar que a perfectibilidade leva o homem ao erro também. Ela, portanto, não é já sinônimo de perfeição, mas está muito mais para sinônimo da própria *imperfeição* ou do grande equívoco que o homem comete ao abandonar-se às suas paixões. Ao mesmo tempo, o conceito de perfectibilidade assume um papel de grande importância para mostrar o quanto o homem pode orientar-se no pensar e no agir, exercitar-se no uso de sua liberdade e de suas capacidades. Esta perspectiva aparece também no Emílio, quando Rousseau deixa claro o que deve podemos fazer, uma vez que não é possível ‘um retorno ao paraíso’:

[...] considerai primeiro que, querendo formar o homem da natureza, não se trata por isso de fazer dele um selvagem e de relegá-lo ao fundo dos bosques, mas, envolvido no turbilhão social, basta que não se deixe arrastar nem pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; veja ele pelos seus olhos, sinta pelo seu coração; não o governe nenhuma autoridade, exceto sua própria razão (*Emílio*, Livro IV, p.339).

Ernst Cassirer endossa a ambivalência da perfectibilidade quando observa que é justamente dela “que brota toda inteligência do homem, mas também todos os seus erros; que brotam suas virtudes, mas também todos os seus vícios. Ela parece elevá-lo acima da natureza, mas torna-o ao mesmo tempo um tirano da natureza e de si mesmo” (1999, p.101). Como é possível perceber, por meio desta ambivalência, o ser humano não pode renunciar a esta qualidade (perfectibilidade) sem, ao mesmo tempo, comprometer um estado melhor possível de sua espécie, sem que prejudique a si mesmo, no final das contas. Nossa situação é *paradoxal*, para citar novamente Cassirer, quando “[n]ão podemos resistir ao ‘progresso’, mas, por outro lado, não podemos nos entregar a ele sem mais” (1999, p.101).

Entretanto a opção pela perfectibilidade humana na perspectiva apresentada no *Contrato* é a alternativa que prevalece. Não há mais como retornar aos bosques, não é mais alcançável e certamente nem mesmo possível e desejável uma renúncia desta condição em que o homem se encontra. Nem era isso, aliás, o que o próprio Rousseau pretendia. O que parece ficar evidente, como aponta Cassirer, é que a perfectibilidade assemelha-se a uma espécie de “mal necessário”, isto é,

[E]m sua marcha evolutiva até o presente momento, a ‘perfectibilidade’ enredou o homem em todos os males da sociedade e levou-o à desigualdade e à servidão. Mas ela, e apenas ela é capaz de tornar-se para ele um guia no labirinto no qual ele se perdeu. Ela pode e deve abrir-lhe novamente o caminho para a liberdade [...] (1999, p.101).

A partir desta rápida incursão pelas teses rousseauianas sobre a perfectibilidade humana, foi possível notar uma dupla perspectiva com relação ao tema. De um lado, da perspectiva do homem bom por

natureza, ela seria vista como uma qualidade dispensável e não seria nem necessária e muito menos suficiente para uma compreensão do que seria aquela bondade natural. Além disso, entendida na perspectiva do progresso humano, a perfectibilidade é, até mesmo, condenável [“todos os progressos da espécie humana não cessam de *afastá-la* de seu estado primitivo” *DOF*, p.34, grifos nossos]. Por outro lado, mudando a perspectiva pela qual o tema é abordado, mudam também as considerações às quais se chega: ou seja, à luz tanto de algumas teses do *segundo Discurso* quanto das teses do *Contrato Social* o tema assume uma conotação fundamentalmente positiva [“faculdade que, *ajudada pelas circunstâncias*, desenvolve sucessivamente todas as outras”, *DOF*, p. 56, grifos nossos]. Até aqui, parece-nos que especialmente a segunda perspectiva relacionada à perfectibilidade pode estar relacionada com a concepção de Kant. Mas *até que ponto* elas são coincidentes, tal questão ainda precisa ser discutida. No que segue adentraremos no ideário kantiano, particularmente em passagens escolhidas das obras anteriormente relacionadas, com o intuito de esclarecer a perspectiva que esta ideia assume para Kant.

## **II. A Perfectibilidade em Kant: tornar-se perfeitamente bom é dever, mas é impossível para um ser racional-sensível**

O homem *natural* definitivamente não foi o centro das atenções para Kant, nem um ponto de partida, mesmo que metafórico, para a tentativa de explicar a origem das discrepâncias e conflitos sociais. Sua importância é na melhor das hipóteses apenas secundária para Kant. Para o filósofo de Königsberg a questão sobre o que o homem pode (e, em certa medida, também *deve ser*) estava intimamente conectada com uma questão anterior, muito mais abrangente, cujo esclarecimento é indispensável para a sua compreensão, a saber: com o tema da relação entre *natureza* e *liberdade*. Ele apresentou certamente várias características que permitem compreender sua concepção a respeito do homem como ser natural. Este conteúdo, todavia, encontra-se esparsos em diversos de seus escritos.

Numa passagem da Doutrina da Virtude, Kant apresenta de modo sintético e muito próximo a Rousseau alguns traços do homem natural:

Há impulsos da natureza que tangem à *animalidade* do ser humano. Através deles a natureza visa a) a preservação do indivíduo, b) a preservação da espécie e c) a preservação da capacidade do indivíduo humano desfrutar a vida, a despeito de ainda apenas ao nível animal (*MS, TL, § 4/p.262*).

Definir o que é homem, em sentido amplo, no entanto, implica para Kant no esclarecimento de três outras questões anteriores e fundamentais, citadas no início deste trabalho, a saber: *o que posso conhecer? O que devo fazer? E o que me é permitido esperar?*

Dito de outro modo, para uma compreensão global sobre a natureza humana em Kant é necessário acessar também o conteúdo da filosofia crítica (teoria do conhecimento, filosofia moral, política, da religião e da história, igualmente sua estética e teleologia). Não podemos dar conta desta tarefa extremamente complexa nos modestos limites deste trabalho.

Se Kant privilegia as questões transcendentais relacionadas às condições de possibilidade do conhecimento e do agir humano, é porque parte da ideia de que justamente tomar o homem empírico como ponto de partida significaria já assumir um ponto de vista unilateral e reducionista, pois em última instância isso possivelmente levaria à aceitação exclusiva de premissas materialistas ou empiristas, ou seja, justamente uma visão que ele pretende criticar e superar com a filosofia transcendental.

A pergunta sobre o homem, portanto, não se esgota para Kant com a resposta da antropologia empírica ou mesmo da psicologia empírica. Pelo contrário, é com base na filosofia crítica do conhecimento e da moral que se deve voltar o olhar sobre o que o homem como ser racional-sensível está em condições de conhecer e como deve orientar seu agir. Neste contexto, a ideia de perfectibilidade é também para Kant um elemento fundamental na compreensão do ser humano.

Na abertura da *Antropologia* Kant apresenta um dos elementos fundamentais que distinguem o ser humano dos demais seres de natureza e, portanto, de modo semelhante a Rousseau, sinaliza para a impossibilidade de tratá-lo meramente a partir de sua materialidade ou

animalidade. Em passagem anteriormente citada, vimos que Rousseau, no *Contrato*, enfatiza a livre conduta dos homens (baseada em princípios) em contraposição ao instinto presente nos animais e a “consulta à razão” em lugar de uma obediência cega às inclinações (*CS*, Livro I, cap. VIII/1973, p.43). Essa noção também está intimamente relacionada à distinção que Kant estabelece entre *pessoas* e *coisas* ainda no contexto da *Antropologia*:

Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das *coisas*, tais como os animais irracionais [...] (*ApH*, 127/p.27).

Notadamente o homem como ser racional-sensível ou natural necessita desenvolver suas faculdades e pré-disposições, sem o que não pode tornar-se humano. E, neste sentido, a ideia da perfectibilidade não é apenas aplicada à constituição físico-biológica do ser humano mas, sobretudo, à sua condição de ser livre, ou seja, à sua capacidade de ser aperfeiçoar moralmente. Para isso, não pode contar senão com a ajuda de outros homens como Kant, reportando-se nitidamente a Rousseau, refere-se nas suas preleções de *Pedagogia*.

Um animal é por seu próprio instinto tudo aquilo que pode ser; uma razão exterior a ele tomou por ele antecipadamente todos os cuidados necessários. Mas o homem tem necessidade de sua própria razão. Não tem instinto, e precisa formar por si mesmo o projeto de sua conduta. Entretanto, por ele não ter a capacidade imediata de o realizar, mas por vir ao mundo em estado bruto, outros devem fazê-lo por ele. [...] A espécie humana é obrigada a extrair de si mesma pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais, que pertencem à humanidade (*ÜP*, 441/p.12)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Esta passagem coincide com o que Kant apresenta na terceira proposição de *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita (Ideia)*: “A natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência

A perfectibilidade consiste fundamentalmente em desenvolver-se para além da condição da mera animalidade ou, dito de outro modo, para além da condição em que somos simplesmente o que *a natureza faz de nós*. Lembremo-nos neste contexto do que afirmava Rousseau, anteriormente citado, acerca do elemento característico fundamental no ser humano: não é tanto o entendimento, ou seja, a capacidade cognitiva, mas a *faculdade de agir livremente* [“A natureza comanda todo animal e o animal obedece, o homem recebe a mesma instrução, mas se reconhece livre para concordar ou resistir” *DOF* 55-56]. Kant argumenta de modo muito próximo em diversos momentos e, quanto a este aspecto, concorda fundamentalmente com Rousseau.

Por meio do desdobramento do tema da liberdade no âmbito da filosofia prática, Kant estabelece o princípio supremo da moralidade e oferece a justificação para a concepção da liberdade como autonomia moral. A partir desta concepção e do tratamento dado à dupla perspectiva pela qual o homem pode ser considerado (sensível-inteligível) Kant demonstra porque é que pela faculdade da liberdade o homem não apenas pode, mas *deve* ser o formador do seu próprio carácter.

Se da perfeição correspondente ao homem enquanto tal (em rigor, à humanidade) se diz que é um dever em si mesmo propô-la como fim, então há que colocá-la naquilo que pode ser efeito da sua ação, não no que é apenas uma dádiva que ele deve agradecer à natureza; pois, caso contrário, não seria um dever. Portanto, não pode ser mais do que o cultivo das suas faculdades (ou das disposições naturais), entre as quais o entendimento, como faculdade dos conceitos, logo, também daqueles que concernem ao dever, é a faculdade suprema; e também o cultivo da sua vontade (o modo moral de pensar) de cumprir todos os deveres em geral. 1) É um dever do homem progredir cada vez mais desde a rudez de sua natureza, desde a animalidade (*quod actum*), até a humanidade, que é a única pela qual é capaz de se propor fins; superar sua ignorância pela instrução e corrigir os

---

animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição excepto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão” (*Idee*, AA VIII 19/ p.24).

seus erros; e isso não é só a razão prático-técnica que, para os seus propósitos que são diferentes (a arte), o aconselha, mas a razão prático-moral que o ordena pura e simplesmente e converte este fim em dever seu, para que seja digno da humanidade que habita nele. 2) Progredir no cultivo da vontade até alcançar a mais pura intenção virtuosa, onde a lei se converte, ao mesmo tempo, no móbil das suas ações que se conformam ao dever e obedecem-lhe por dever – o que constitui a perfeição prático-moral interna [...] (MS, TL VI, 386-387).

O *aperfeiçoamento moral*, além de um dever de virtude, tal como formulado na passagem acima citada, é em última instância, um imperativo para o homem: ‘produzir em si a moralidade’ (ÜP); ‘tratar a humanidade na própria pessoa e na pessoa do outro *sempre* como fim e nunca simplesmente como meio’ (GMS); para citar apenas dois exemplos, são ações ordenadas pela razão prática e não por qualquer instinto ou inclinação em nós, o que endossa a tese de Kant que o homem não é bom nem mau *por natureza*, pois estes conceitos não são conceitos da natureza e sim conceitos ligados à liberdade. “O ser humano consciente de um caráter em sua índole não recebe esse caráter da natureza, mas precisa sempre tê-lo *adquirido*” ApH, 295/ p. 190). No mesmo contexto, quando relaciona a perfectibilidade com a formação do caráter, Kant é tão enfático que chega a desconsiderar qualquer possibilidade de uma transformação gradual neste sentido: uma correção gradual do comportamento, medidas paliativas não podem, por fim, propiciar o “salto qualitativo” para a moralização. O cultivo das faculdades é necessário, mas está longe de ser suficiente. Quanto a este aspecto ele é claro:

Pode-se admitir também que o estabelecimento dele [do caráter], como uma espécie de renascimento, com uma certa promessa solene que a pessoa se faz a si mesma, torna inesquecíveis para ele esse renascimento e o momento em que nele ocorreu essa transformação, como se fosse uma nova era. – A educação, os exemplos e o ensino *não* podem produzir *pouco a pouco* essa firmeza e perseverança nos princípios em geral, que surge apenas como que por meio de uma explosão que sucede repentinamente ao fastio com o estado oscilante do instinto. [...] – Querer se tornar um homem melhor fragmentariamente é uma tentativa

inútil, pois uma impressão se extingue enquanto se trabalha numa outra, mas o estabelecimento de um caráter é unidade absoluta do princípio interno da conduta de vida em geral (*ApH*, 295/ p.190).

Em outra passagem, na parte final da *Antropologia*, Kant apresenta outros elementos que podemos relacionar ao tema em tela. Ao se referir ao *caráter da espécie*, Kant fala da dificuldade com que nos deparamos ao tentarmos indicar o caráter da espécie humana no sistema da natureza, pelo fato de a experiência não nos proporcionar os elementos para uma comparação, isto é, duas espécies de seres racionais. Ali reaparece a ideia do homem como aquele que forja a si mesmo na direção de um estado melhor, em termos morais. Deste modo, conclui ele que:

[...] nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da *faculdade da razão (animal rationabile)*, pode fazer de si um animal *racional (animal rationale)*; - nisso ele, primeiro, *conserva* a si mesmo e a sua espécie; segundo, a exercita, instrui e *educa* para a sociedade doméstica; terceiro, *a governa* como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade (*ApH*, 321-322/p.216).

A partir dessa visão, nota-se que a cultura e a sociabilidade, esta última mesmo sendo “insociável”<sup>9</sup> no final das contas, conduzem pelos seus caminhos tortuosos à sociedade bem ordenada segundo os princípios do direito. Kant não vê nelas, portanto, um desvio da humanidade de sua própria natureza, pelo contrário, percebe-as como esforço para criá-la, uma vez que não está dada de antemão. E o problema fundamental no âmbito da filosofia prática com relação à perfectibilidade humana não é exatamente como garantir a legalidade das ações, mas o tema da moralização é sem dúvida o mais espinhoso. Kant mesmo constata em *Idee* que, embora possamos nos considerar *cultivados* nas artes e nas ciências, *civilizados* quanto aos costumes e

---

<sup>9</sup> Cf. *Idee*, IV Proposição.



convenções sociais, “falta muito ainda para nos considerarmos já moralizados” (*Idee*, VIII 26/ p.32).

Mesmo que jamais o homem, enquanto indivíduo, possa alcançar a perfeição moral – Kant deixa claro que esta só é possível de ser pensada na espécie<sup>10</sup> –, a perfectibilidade permanece como horizonte constante da ação humana. Não podemos ser perfeitos já pelo fato de sermos finitos e, todavia, é nosso dever continuarmos a nos aproximar desta meta<sup>11</sup>, no trabalho infinito do aprimoramento de nós mesmos:

Um ser humano tem um dever para consigo mesmo de cultivar (cultura) seus poderes naturais (poderes do espírito, da alma e do corpo) como meios para todos os tipos de fins possíveis. O ser humano *deve* a si mesmo (como um ser humano) não deixar ocioso e, por assim dizer, *enferrujando* as predisposições e faculdades naturais que sua razão pode algum dia usar (*MS, TL*, § 19).

É possível constatar por meio do que apresentamos até aqui que a ideia de perfectibilidade – também presente em Rousseau, como demonstrado – constitui um dos pressupostos fundamentais na filosofia prática kantiana. Em Kant ela adquire contornos notadamente

---

<sup>10</sup> Isso fica evidente, por exemplo, na segunda proposição do *Idee*: “No homem (como única criatura racional sobre a terra) as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie e não no indivíduo.” (*Idee*, AA VIII, 18/ p.24)

<sup>11</sup> Mais tarde o jovem Fichte, ainda na fase de entusiasmo com a filosofia de Kant, irá retomar esta idéia em suas *Lições sobre a vocação do sábio*. “[...]a perfeita consonância do homem consigo próprio e – para que ele possa se harmonizar consigo mesmo – a consonância de todas as coisas fora dele com o seus conceitos práticos necessários a seu respeito – conceitos que as determinam como elas *devem* ser – é a derradeira e suprema meta do homem. Esta consonância em geral é, para me expressar de acordo com a terminologia da filosofia crítica, o que Kant chama o *bem supremo*.[...] Por conseguinte, o destino do homem não é atingir semelhante meta. Mas ele pode e deve aproximar-se sempre mas deste fito e, por isso, *acercar-se indefinidamente desta meta* constitui a sua verdadeira vocação como *homem*, isto é, como ser racional mas finito, sensível mas livre.[...] a *perfeição* é a meta suprema inacessível ao homem; mas o *aperfeiçoamento até o infinito* é a sua vocação” (FICHTE, 1999, p.27s).

morais e se presta a uma concepção teleológica da história humana. Neste sentido Kant, ainda que muitas vezes mal interpretado por conta do tema do “mal radical”, exposto na obra sobre a religião, é antes de tudo um otimista e um entusiasta no que se refere ao aperfeiçoamento moral da humanidade. O progresso moral, isto é, a perfectibilidade é a destinação do homem. Se os indivíduos não conseguem alcançá-la, isso não empobrece, nem diminui a nobreza deste ideal.

### Considerações finais

O objetivo deste ensaio consistiu em trazer à tona como a ideia de perfectibilidade humana é tematizada em ambos os pensadores e, na medida do possível, estabelecer *se* e *como* elas estão relacionadas. Pudemos observar que tanto para Rousseau quanto para Kant a perfectibilidade humana está estreitamente conectada com a moral, a política e com a educação<sup>12</sup>, embora esta última não tenha sido diretamente tratada aqui. Se a afirmação de Brandt de que “[a] destinação moral do homem individual e da humanidade como um todo é o centro dirigente da filosofia kantiana”<sup>13</sup> parece no mínimo plausível dizer que o mesmo se aplica a Rousseau, com a diferença de que para este último a destinação *social* e *política* do cidadão seja o ‘centro dirigente’ de sua obra.

Cassirer aponta, entre outros aspectos, referindo-se à relação entre Kant e Rousseau que o que mais atraiu o interesse de Kant no filósofo genebrino fora sua postura intelectual e moral (2007, p.167). Quanto a este aspecto, em particular e para finalizarmos, citamos novamente Cassirer – cujas teses sobre a relação Kant e Rousseau também não são isentas de críticas – quando refere-se à forte ligação entre os dois filósofos pela via da filosofia prática:

Kant nunca tomou o conceito de ‘homem natural’ em um sentido puramente físico ou histórico, mas em um sentido ético e teleológico. O verdadeiramente permanente na natureza humana não é um *estado* que ela possa ter possuído em alguma

---

<sup>12</sup> Cf. SANTOS, 2010a, 2010b.

<sup>13</sup> BRANDT, 2007, p.7.

ocasião antes de abandoná-lo, mas aquele *para* o qual existe e aquele *para* o qual tende. Não é uma constante do ser, mas do dever ser. Kant presta homenagem ao Rousseau ético que, para além de todo o disfarce e dissimulação, além de todas as máscaras que o homem procurou para si e utilizou ao longo da história, divisa o ‘verdadeiro homem’, isto é, reconhece e vindica sua tarefa peculiar e imutável (CASSIRER, 2007, p.181).

A perfectibilidade em Rousseau, como vimos, é ambivalente ou como afirma Dieter Sturma “tem a cabeça de Janus – leva a desvios culturais, mas deixa a possibilidade de revisão em aberto” (2001, p.84). Se é da capacidade humana de aperfeiçoar-se que resultam os progressos e as conquistas mais inusitadas, é também dela que surgem os grandes erros e as perdas irreparáveis que os homens provocam para si mesmos por meio do exercício de sua liberdade. E, quanto a este aspecto, Kant afirma que: “Rousseau não queria, no fundo que o homem *voltasse* novamente ao estado de natureza, mas que lançasse um *olhar* retrospectivo para lá desde o estágio em que agora está” (*ApH*, 326-327/p.221). Embora teça suas críticas ao genebrino em diversos momentos Kant deixa explícita sua concordância com ele sobre este aspecto:

Não se deve justamente tomar a descrição hipocondríaca (mal-humorada) que Rousseau faz da espécie humana, quando ousa sair do estado de natureza, como recomendação de voltar a ele e de retornar às florestas, mas se deve adotar sua verdadeira opinião, com a qual exprimiu a dificuldade para nossa espécie de chegar, pela via da contínua aproximação à sua destinação; não se deve ficar fantasiando sobre essa sua opinião: a experiência dos tempos antigos e dos modernos coloca todo o pensador em embaraço e dúvida se as coisas um dia vão estar melhores para nossa espécie (*ApH*, 326/p.220).

Também para Kant a história humana segue, de certo modo, o caminho da tentativa, do acerto e do erro. Em *Idee* ele apresenta de modo mais detalhado esta ideia quando refere-se às guerras, por exemplo. O caos que se instala acaba sendo um “meio” que a natureza propicia para a consolidação do direito e do estabelecimento de instituições que assegurem a paz.

## Referências:

ARAMAYO, Roberto; ONCINA, Faustino (Orgs.). *Ética y Antropología: um dilema kantiano*. Granada: Editorial Comares, 1999.

BENNER, Dietrich; BRÜGGEN, Friedhelm. Das Konzept der perfectibilité bei Jean-Jacques Rousseau: Ein Versuch, Rousseaus Programm theoretischer und praktischer Urteilsbildung problemgeschichtlich und systematisch zu lesen. In: HANSMANN, Otto (Hrsg.) *Seminar: Der pädagogische Rousseau*. Bd. II: Kommentare, Interpretationen, Wirkungsgeschichte. Weinheim: Juventa Verlag, 1996.

BRANDT, Reinhard. A ideia norteadora da antropologia kantiana e a destinação (*Bestimmung*) do homem. In: SANTOS, Robinson dos; CHAGAS, Flávia Carvalho (Orgs.). *Moral e Antropologia em Kant*. Passo Fundo: Editora IFIBE; Pelotas: Editora UFPEL, 2012, p. 9-33.

\_\_\_\_\_. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg, 2007.

\_\_\_\_\_. *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*. México: Plaza y Valdez, 2001.

\_\_\_\_\_. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: (1798)*. Kant-Forschungen Bd. 10. Hamburg, 1999.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre; revisão Isabel Maria Loureiro. São Paulo: UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. *Rousseau, Kant y Goethe*. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces. Ed. Roberto Aramayo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007.

EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Hildesheim - Zürich - New York, 2002.

FETSCHER, Iring. *Rousseaus Politische Philosophie*. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. 3. Über. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

FICHTE, J. G. *Lições sobre a vocação do sábio*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1999.

FORSCHNER, Maximilian. *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*. München; Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1974.

\_\_\_\_\_. *Rousseau*. Freiburg [Breisgau]; München: Karl Alber Verlag, 1977.

\_\_\_\_\_. *Über das Handeln im Einklang mit der Natur*. Grundlagen ethischer Verständigung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

GERHARDT, Volker. *Immanuel Kant: Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam, 2002.

GUÉROULT, Martial. Natureza humana y estado de natureza em Rousseau, Kant y Fichte. In: LÉVI-STRAUSS, Claude (*et al*). *Presencia de Rousseau*. Sel. José Sazbón. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.

HINSKE, Norbert. *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg -München, 1980.

IRRLITZ, Gerd. *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2002.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 3. Ed. São Paulo: Unimep, 2002.

\_\_\_\_\_. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude (*et al*). *Presencia de Rousseau*. Sel. José Sazbón. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.

RANG, Martin. *Rousseaus Lehre vom Menschen*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1965.

REITERMEYER, Ursula. *Perfektibilität gegen Perfektion. Rousseaus Theorie gesellschaftlicher Praxis*. Münster: Litt, 1996.

RITZEL, Wolfgang. *Jean-Jacques Rousseau*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

\_\_\_\_\_. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. (Col. Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SANTOS, Robinson dos; CHAGAS, Flávia Carvalho (Orgs.). *Moral e Antropologia em Kant*. Passo Fundo: Editora IFIBE; Pelotas: Editora UFPEL, 2012.

\_\_\_\_\_. *Moralität und Erziehung bei Kant*. Kassel University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. O conceito de Klugheit em Kant. In: PINZANI, Alessandro; ROHDEN, Valério (Orgs.). *Crítica da razão tradutora. Sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis: Nefipo Online, 2010a.

\_\_\_\_\_. Sobre a virtude como realização da moral e o dever de amor aos seres humanos em Kant. In: NOVAES, José L. C.; AZEVEDO,

Marco A. O. (Orgs). *A filosofia e seu ensino: desafios emergentes*.  
Porto Alegre: Editora Sulina, 2010b.

STURMA, Dieter. *Jean-Jacques Rousseau*. München: C. H. Beck, 2001.